

DIDEROT FACE À LA CLANDESTINITÉ :
LE CAS DE *LA PROMENADE DU SCEPTIQUE*¹

Mitia Rioux-Beaulne
université d'Ottawa

On cite souvent comme exemplaire ce passage du « Discours préliminaire » de *La Promenade du sceptique* où Ariste (porte-parole probable de Diderot), représentant d'une nouvelle génération des Lumières, répond à un conseil de prudence que lui prodigue un Cléobule d'une génération précédente par un : « Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire »². Cette phrase ferait signe en direction d'un changement d'*ethos* dans le parti philosophique qui se manifesterait par un glissement graduel du travail souterrain mis en œuvre par les clandestins vers un militantisme plus affiché. Certes, la recherche effectuée sur la littérature clandestine depuis quelques décennies a montré qu'il serait illusoire de vouloir établir une frontière précise entre deux âges dont l'un serait celui du manuscrit et l'autre celui de l'imprimé : nous savons en effet que la diffusion du manuscrit clandestin s'est poursuivie tout au long du XVIII^e siècle³. Il n'en demeure pas moins que le mouvement philosophique s'est peu à peu consolidé autour de projets éditoriaux comme *Les Nouvelles Libertés de penser*, l'*Encyclopédie*, l'*Histoire des deux Indes* et d'autres travaux qui ont favorisé ce qu'on pourrait appeler son officialisation.

- 1 Je tiens à remercier Adrien Dallaire et Daniel Lorrain pour leur soutien à la recherche dont cette étude est le résultat.
- 2 Denis Diderot, *La Promenade du sceptique* [ca 1747], dans *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot *et al.*, Paris, Hermann, t. II, 1975, p. 81.
- 3 Voir Robert Darnton, « Du libertinage aux Lumières », *La Lettre clandestine*, 5, 1996, p. 157-160.



Pourtant, à traiter cette phrase de *La Promenade du sceptique* comme l'indice sociologique d'une transformation dans l'attitude ou les motivations d'un groupe d'individus, l'historien court le risque de négliger ce qui lie cet énoncé à un argumentaire qui en assure le caractère d'exigence philosophique. Alors, tout se passe comme si la pression exercée par le parti des philosophes de la seconde moitié du XVIII^e siècle pour densifier la diffusion d'idées hétérodoxes pouvait être traitée comme un événement ne découlant pas proprement de la posture philosophique adoptée par ce parti, mais d'une simple série de facteurs socio-historiques et politico-idéologiques. C'est là, par exemple, la thèse soutenue par Jonathan Israel, qui a voulu montrer qu'il n'y avait pas de coupure réelle entre les idées de la fin du XVII^e siècle et celles du milieu du XVIII^e siècle⁴. Pour Israel, pourrait-on dire, les décisions textuelles et éditoriales prises par les Diderot et consorts, si elles ont pour visées d'accroître l'accessibilité à une pensée hétérodoxe, ne viennent pas de leurs philosophies mêmes, mais de simples motivations stratégiques. Ce qui réduit, en quelque sorte, leur rôle à celui de vulgarisateurs et de propagateurs (pour ne pas dire propagandistes) d'une pensée déjà fournie par les Lumières dites radicales et clandestines.

Ce que propose cette étude, c'est au contraire que l'engagement de Diderot (et éventuellement de ses contemporains) dans une activité de diffusion, certes toujours clandestine en ce qu'elle reste le plus souvent anonyme, mais recourant de manière massive à l'imprimé et à des modalités d'écriture beaucoup moins cryptées que celles à l'œuvre chez ses prédécesseurs libertins par exemple, s'articule de manière positive sur un argumentaire au sujet du rapport de la philosophie à la sphère publique. Ce qui motive cette hypothèse de lecture est que, dès *La Promenade du sceptique* – qui servira ici de point d'ancrage – Diderot, on le sait, livre une véritable mise en scène de la situation de la philosophie dans les années 1740 et de son rapport à deux autres formes

4 Voir, par exemple, Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 518 et *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 814.





de vie : la religion et la vie mondaine. Or, cette mise en scène laisse des indices qui permettent de saisir en quoi le passage à la publication constitue un enjeu philosophique, qui tient à une pensée de l'histoire et à une réflexion sur les moyens d'agir sur son cours. Ainsi, cette mise en scène, elle réfléchit le statut de clandestinité, définit ses limitations, ses conditions d'exercices et de légitimité.

En fin de compte, donc, il s'agit de montrer, à partir de ce cas exemplaire qu'est *La Promenade du sceptique*, que les transformations des modes de diffusion de la pensée « éclairée » ou de la « nouvelle philosophie » découlent, au moins pour Diderot, de décisions sur le plan axiologique déterminées par des infléchissements philosophiques précis qu'il fait subir à ce dont il hérite des textes clandestins. Lecteur, en effet, de plusieurs textes clandestins – ce dont on ne peut douter à la suite des travaux qui ont été faits sur le jeune Diderot – ce qu'il en dit relève d'une prise de position à leur égard.

DIDEROT CLANDESTIN

Olivier Bloch⁵ définit deux ordres de clandestinité caractérisant le matérialisme d'Ancien Régime, qui plongent tous deux leurs racines dans le libertinisme du siècle précédent. Le premier ordre viserait à brouiller le rapport du texte à son auteur par un système d'anonymat, de pseudonymie, de fausse attribution, de camouflage des dates et lieux d'origine du texte. Le second ordre tiendrait plutôt à un art de brouiller le message lui-même par des procédés de dissimulation complexes dans le corps d'œuvres autorisées et publiées, procédés qui vont des jeux d'écriture raffinés à la fausse dénégation précédant l'exposition d'un argumentaire hétérodoxe.

Chacun de ces ordres est aux prises avec un paradoxe que Diderot et ses contemporains se sont efforcés de contourner. Au second correspond le fait qu'alors même qu'ils sont conduits par une volonté de révéler les ressorts occultes sur lesquels l'imposture politico-religieuse s'édifie, les matérialistes qui cryptent leur message se condamnent eux-mêmes

5 Voir Olivier Bloch, *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 273-286.





à une obscurité qui rend leurs dénonciations lisibles uniquement par ceux qui sont déjà acquis à leurs idées et stratagèmes⁶. La philosophie des clandestins est alors, sciemment ou non, emmurée dans un élitisme ou un hermétisme qui lui dénie toute efficacité sur le plan social. De deux choses l'une : soit le clandestin est complaisant avec un ordre social qui réserve la vérité à une élite éclairée, soit il est le produit d'une répression qui le force à la réclusion volontaire ; mais dans les deux cas, son écriture constitue le symptôme du rapport que sa société entretient avec l'exercice de la philosophie entendu comme libre exercice de la pensée dans la recherche de la vérité. Sur ce point, il convient de remarquer que l'ésotérisme en philosophie constitue déjà pour Diderot l'index d'une situation historique déterminée. Ainsi affirme-t-il dans ses *Observations sur Hemsterhuis* : « Vous êtes encore un exemple, entre beaucoup d'autres, dont l'intolérance a contraint la vérocité et habillé la philosophie d'un habit d'Arlequin, en sorte que la postérité frappée de leurs contradictions dont elle ignorera la cause, ne saura que prononcer sur leurs véritables sentiments⁷. »

98

Cette apostrophe de Diderot appelle deux brèves remarques. D'abord, le problème soulevé concerne la pérennité de la lisibilité du texte. Son absence de clarté lui donnera des airs de contradiction et le dotera d'un flou sémantique qui rendra sa saisie impossible pour des générations futures. On ne peut douter que pour l'éditeur de l'*Encyclopédie*, dont le destin est de servir ses « neveux » en conférant à son texte la fonction d'un héritage⁸, l'idée même qu'un livre ne puisse plus signifier quelque chose

6 *Ibid.*, p. 311-320. Olivier Bloch écrit à juste titre : « D'où, pour le matérialisme alors aliéné dans le moment même où il se veut désaliéné et désaliénant, des structures d'expression qui sont aussi des structures de pensée, et qui affectent le contenu. » (p. 318. C'est l'auteur qui souligne.)

7 D. Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. XXIV, 2004, p. 407-408. Les éditeurs ne manquent pas de rapprocher cet extrait d'un commentaire de Diderot sur la « double doctrine » qui se trouve à l'article « Pythagorisme » de l'*Encyclopédie* (*Œuvres complètes*, éd. cit., t. VIII, 1976, p. 162-163). Dans cet article, Diderot condamne l'oppression des sages par le peuple, et montre que la postérité finit par les réhabiliter. Mais leur doctrine « publique » demeure entachée d'obscurité – « énigmatique et symbolique », et leur doctrine privée demeure réservée à l'usage de quelques-uns.

8 Voir Georges Benrekassa, « La pratique philosophique de Diderot dans l'article "Encyclopédie" de l'*Encyclopédie* », *Stanford French Review*, automne 1984, p. 189-212.





pour la postérité constitue un vice de forme qui invalide tous les efforts qu'il a coûtés. Mais, on aurait tort de voir ici la seule condamnation d'une écriture qui aurait volontairement adopté la duplicité de la « double doctrine ». Quelques lignes plus tôt, Diderot avait en effet prévenu : « La lecture de votre ouvrage m'a fait grand plaisir. Il y a des idées très belles, très neuves et très fines [...]. Mais si vous eussiez vécu deux ou trois ans dans notre capitale, en liaison intime avec mes amis, vous auriez trouvé une langue courante, toute prête à se prêter à vos idées ; et votre ouvrage en aurait été infiniment plus agréable et plus facile à lire »⁹.

À ce titre, donc, l'ésotérisme dans son rapport à l'intolérance devient susceptible d'être reporté sur un terrain qui n'est plus celui de la stratégie, mais celui de la disponibilité effective d'un langage propre au développement de la philosophie. Il n'existe pas, dans une « nation ennemie de la philosophie »¹⁰, de langue adéquate pour parler, ainsi que prétend le faire Hemsterhuis, *De l'homme*.

On entrevoit donc déjà que la « double doctrine » n'a rien à voir avec une condition normale de la philosophie, mais qu'elle tient aux conditions historiques à l'intérieur desquelles elle se pratique. Si bien que Diderot lui-même doit faire amende honorable et tourner l'accusation contre lui-même, écrivant : « Moi, je me suis sauvé par le ton ironique le plus délié que j'aie pu trouver, les généralités, le laconisme, et l'obscurité¹¹ Ainsi, Diderot aurait été, en quelque sorte, contraint par moments de recourir à une langue qu'il savait en passe de devenir incompréhensible, entourant ainsi sa pensée d'un halo d'indécidabilité. De fait, la critique est souvent encore aujourd'hui, particulièrement en ce qui a trait à ses premiers écrits, incapable de s'entendre sur le sens définitif qu'il faut leur attribuer¹².

9 D. Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, éd. cit., p. 407.

10 Expression employée par Diderot pour caractériser la Hollande. Voir *ibid.*, n. 279.

11 *Ibid.*, p. 409.

12 Qu'on pense par exemple aux *Pensées philosophiques*, qui ont donné lieu à des interprétations qui font apparaître Diderot tantôt comme encore déiste, tantôt comme déjà athée. Voir le classique de Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, traduit de l'italien par Juliette Bertrand, Paris, Skira, 1939, p. 84 sq. Et comparer avec, par exemple : Marie Souviron, « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les *Provinciales* de l'athéisme », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 238, 1985, p. 197-267.





Cependant, il faut admettre que le fait même de dénoncer cette condition constitue un premier pas vers la clarté.

Eu égard au premier ordre de clandestinité, qui porte sur les procédures éditoriales plutôt que scripturales, le paradoxe qui l'accompagne tient à ce que l'absence d'auteur reconnu pourrait au fond ruiner l'efficacité d'un texte. Comme Diderot l'écrit toujours à Hemsterhuis : « Je ne connais qu'un seul auteur moderne qui ait parlé nettement et sans détour ; mais il est bien inconnu »¹³. Si l'on voit dans cette phrase une allusion au baron d'Holbach, on comprend très bien qu'elle pourrait s'appliquer à Diderot lui-même, qui écrit alors le plus souvent de manière anonyme.

100

C'est Grimm qui placera Diderot au cœur de cette question, lorsqu'il se permettra, au sujet de l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal une remarque qui pourrait tout aussi bien le viser lui-même. Diderot y répondra dans une *Lettre apologétique de Raynal à M. Grimm*. Ce dernier avait en effet avancé que le philosophe à l'œuvre dans l'*Histoire des deux Indes* devait être lâche s'il savait que son anonymat allait être préservé, ou fou s'il savait que les victimes de ses invectives connaissaient son œuvre. Il vaut la peine, dans une étude sur *La Promenade du sceptique*, de rappeler cette phrase écrite près de 40 ans plus tard : « Le dilemme de M. Grimm ferme la bouche à l'homme éclairé, à l'homme de bien, au philosophe sur les lois, les mœurs, les abus de l'autorité, la religion, le gouvernement, les vices, les erreurs, les préjugés, seuls objets dignes d'occuper un bon esprit »¹⁴.

On assiste ainsi à une répétition, à l'autre bout de la carrière de Diderot, de la scène qui en a marqué les débuts, à savoir la confrontation avec une figure du compromis pragmatique avec les autorités, qui troque son silence contre « un moment de tranquillité ». Il faudra donc, à nouveau, défendre que l'anonymat, en certaines circonstances historiques, est acceptable – prudent, dira Diderot –, fût-il moins courageux que le fait de s'exposer : « Celui qui se nomme au frontispice de son ouvrage est un imprudent, mais n'est pas un fou ; et l'auteur anonyme n'est pas un lâche »¹⁵.

13 D. Diderot, *Observations à Hemsterhuis*, éd. cit., p. 409.

14 D. Diderot, *Lettre apologétique de Raynal à M. Grimm*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. Paul Vernière, Paris, Garnier, 1964, p. 628.

15 *Ibid.*





Les pages de cette lettre, qui sont écrites sur le même ton que l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, constituent un hommage aux grandes figures des Lumières, alignant les Montesquieu, Voltaire, et même Rousseau aux côtés des Démosthène, Cicéron, Juvénal, Socrate et Aristote qui, chacun à leur façon, sont entrés dans le nombre de ces « concitoyens dont les ennemis habitèrent de tout temps les temples, les palais, les tribunaux, trois repaires d'où sont sorties les misères des sociétés »¹⁶. Si la véhémence prérévolutionnaire de ces lignes de Diderot n'a plus les caractères de la riieuse ironie des premières années, on y trouve, pour le fond, un motif qui demeure, lequel, une fois défini, jette un éclairage sur la pratique clandestine de Diderot. D'un certain point de vue, cette pratique est hantée par un idéal qui rend nécessaire la constitution de la clandestinité comme un personnage central de ce qui est en train de se jouer sur la scène de l'histoire. Tout, donc, conduit à donner à la clandestinité un rôle « officiel » et « public », à forcer les autorités à reconnaître son existence, ce qui est justement le seul moyen d'en faire une force vive.

DE L'HISTOIRE À L'ŒUVRE

La Promenade du sceptique est restée longtemps l'un des plus clandestins des manuscrits de ce genre, ce qui en fait un cas plutôt atypique. Sa diffusion ayant été, pour ainsi dire, nulle – le manuscrit, selon toute vraisemblance, ayant été écrit au cours de l'année 1747, puis confisqué au début des années 1750 –, il a été sans postérité, au grand dam de Diderot semble-t-il, puisqu'il aurait bien voulu le retrouver pour qu'il fût joint à l'édition de ses *Œuvres complètes* qu'il préparait avec Naigeon en 1779¹⁷. Mais tout indique que ce texte n'était pas destiné à rester sous la forme d'un manuscrit circulant sous le manteau, et le *Discours préliminaire* nous en fournit une raison qui, en même temps, permet de fixer un premier niveau de problème dans la relation que Diderot

¹⁶ *Ibid.*, p. 633.

¹⁷ Voir J. T. De Booy, *Histoire d'un manuscrit de Diderot : « La Promenade du sceptique »*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1964, p. 31 sq.





entretient avec la tradition manuscrite. Ariste, qui transcrit le discours de Cléobule, annonce qu'il donne son texte au public, parce que : « J'en avais déjà communiqué quelques copies ; elles se sont multipliées, et j'ai vu l'ouvrage si monstrueusement défiguré dans quelques-unes, que craignant Cléobule, instruit de mon indiscretion, ne m'en sût jamais gré, j'allai le prévenir, solliciter ma grâce, et même obtenir la permission de publier ses pensées »¹⁸.

102

Cet extrait fait voir qu'il y a déjà chez Diderot un souci concernant la dissémination anarchique des manuscrits clandestins et de la défiguration dont elle est l'occasion. Évidemment, la situation est ironique, puisque cette dénonciation survient alors même qu'est en train de se mettre en place un système d'énoncés interpolés, dont les commentateurs ont souvent souligné les incohérences. Pourtant, comme l'a fait remarquer Franck Salaün¹⁹, la mise en abyme de la dissémination sert aussi à interroger le statut du livre qui est mis en cause par ce texte, à savoir la Bible, qui, elle aussi, relève d'une tradition qui n'a plus accès au manuscrit même, et qui doit donc composer avec le problème des interpolations²⁰. Or, pour pallier un problème qui n'est pas sans rappeler celui, tout platonicien, de la survie du texte écrit par rapport à la parole qu'il incarne, Diderot envisage le recours à la publication – et à son pendant qu'est la *publicité* – comme le moyen de mettre fin à l'errance du texte. Pour le dire en un mot, le manuscrit appartient à l'âge de la tradition orale, et, conséquemment, il est, dans ses multiples réécritures par des copistes, livré aux mêmes effets de distorsion. L'œuvre publiée, au contraire, fait office de monument : elle fige, pour ainsi dire, dans

¹⁸ D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 77-78.

¹⁹ Franck Salaün, « “Le manuscrit ne le dit pas...” Déni de l'auteur et création romanesque au XVIII^e siècle », dans Jan Herman, Fernand Hallyn (dir.), *Le Topos du manuscrit trouvé. Actes du colloque international Louvain-Gand, 22-23-24 mai 1997*, Louvain/Paris, Peeters, 1999, p. 173-182.

²⁰ Ainsi, « L'Allée des épines » affirme, au sujet de la Bible : « C'est une sorte d'ouvrage mosaïque, exécuté par une centaine d'ouvriers différents qui ont ajouté pièce à pièce des morceaux de leur goût » (*La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 98) Plus loin, dans « L'Allée des marronniers », un athée dit à un croyant au sujet de ces récits merveilleux contenus dans la Bible : « Vous-même, dans le récit réitéré d'une action qui vous est connue, à laquelle vous avez pris intérêt, ajoutez, retranchez, variez sans cesse » (*ibid.*, p. 125)





sa matérialité reproductible et accessible au public, un certain état de l'esprit, et voit ainsi son histoire arrêtée – mais, comme on le verra, elle voit également de la sorte sa fonction historique arrêtée.

Ceci appelle deux développements.

1) D'abord, il apparaît que cette exigence de fixer l'œuvre pour contrer les effets possibles de sa dissémination répond à un besoin d'authenticité qu'on pourrait qualifier de testimoniale. La critique de la tradition orale et de sa dérive nécessaire par le jeu d'une amplification imaginative qu'invoque Diderot pour parler de l'histoire sainte achève le détournement d'un héritage malebranchiste initié déjà par Fontenelle. Une comparaison de trois extraits l'illustrera :

i) Un pâtre dans sa bergerie raconte après souper à sa femme et à ses enfants les aventures du sabbat. Comme son imagination est modérément échauffée par les vapeurs du vin, et qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une manière forte et vive. Son éloquence naturelle jointe à la disposition où est toute sa famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau et si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans les imaginations faibles, et il n'est pas naturellement possible qu'une femme et des enfants ne demeurent tout effrayés, pénétrés et convaincus de ce qu'ils lui entendent dire²¹.

ii) Naturellement, les pères content à leurs enfants ce qu'ils ont fait, ce qu'ils ont vu : et sans doute, cela s'est pratiqué dans les premiers siècles du monde. Ces récits doivent porter la marque de ces temps-là. Comme l'ignorance y était parfaite, la plupart des choses étaient des prodiges. Ainsi, un père ne manquait pas d'en remplir les contes qu'il faisait à ses enfants.

Quand on dit quelque chose de surprenant, l'imagination s'échauffe sur son objet, l'agrandit encore, et est même portée à y ajouter ce qui manquerait pour le rendre tout à fait merveilleux [...].

21 Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, éd. G. Rodis-Lewis, livre II, 3^e partie, chap. 6, § 1, dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par A. Robinet, Paris, Vrin, 1962, vol. I, p. 371.





Les premiers hommes ont donc vu bien des prodiges, parce qu'ils étaient fort ignorants [...] ²².

iii) Son histoire [celle du peuple juif racontée par Moïse] est toute fondée sur les récits que faisaient sous la cheminée les grands-pères à leurs enfants, d'après les narrations verbales de leurs grands-pères, et ainsi de suite jusqu'au premier. Secret infaillible pour ne point altérer la vérité des événements ²³.

104

Ce n'est pas le lieu ici de commenter exhaustivement chacun de ces extraits. Seulement, pour saisir toute la portée des déplacements qui s'opèrent dans la répétition d'une petite scène bucolique qui passe peu à peu du *topos* au paradigme, il faut regarder de plus près les fonctions que servent ces trois occurrences. Chez Malebranche, on a affaire à cet énoncé dans ce chapitre qui fera époque sur la sorcellerie et les loups-garous à la fin du livre II sur l'imagination. Comme il s'agissait de rendre compte de la façon dont l'imagination, par la spécificité de son mécanisme sympathique, est cause d'erreur par la contagion qu'elle rend possible, Malebranche pouvait traiter un tel épisode comme un simple événement local sans lui attacher de conséquences historiques fondamentales. À titre d'élément dans une théorie de l'erreur, cet épisode devait se lire sur un mode intemporel, qui le maintient dans un rapport dichotomique avec une théorie de la vérité. On doit à Fontenelle d'avoir donné à cette scène une dimension proprement historique. Celui-ci, en effet, l'introduisait dans une séquence de son « histoire de l'histoire » comme ce moment initial – celui de l'*Origine des fables* – qui avait conditionné l'émergence d'une philosophie où devait nécessairement entrer le merveilleux. Or, dans la perspective de Fontenelle, le moment d'une histoire véritable devait survenir avec l'écriture, laquelle se voit attribuer aussi le pouvoir de faire cesser les effets de distorsions qui accompagnent la tradition orale : « Lorsque l'Art d'écrire fut inventé, il servit beaucoup à répandre des Fables, et à enrichir un Peuple de toutes les sortises d'un autre : mais

²² Bernard de Fontenelle, *Sur l'histoire*, dans *Œuvres complètes*, éd. A. Niderst, Paris, Fayard, 1989, t. III, p. 169-170.

²³ D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 100.



on y gagna que l'incertitude de la tradition fut un peu fixée, que l'amas des Fables ne grossit plus tant, et qu'il demeura à-peu-près dans l'état où l'invention de l'écriture le trouva »²⁴.

Évidemment, si Fontenelle a en vue d'inscrire la religion chrétienne dans le tableau qu'il fournit de l'origine, il se garde bien de le faire explicitement. Diderot, pour sa part, formule cette association de façon on ne peut plus claire. Mais ce qui importe encore plus concerne la manière dont Fontenelle présente l'écriture comme cause d'une déflation de l'activité productrice de fables. Le raisonnement de Fontenelle est très précis : l'écriture a fixé les fables anciennes dans l'état où elles étaient et a rendu possible la formation d'une histoire qui s'écrit au présent en faisant accéder les témoignages directement à la sphère publique. Par l'écriture s'instaure un rapport nouveau de l'individu à la sphère sociale qui éradique ce qui, dans la fable, rend possible son élévation au rang de mythe, à savoir l'incorporation successive de strates textuelles qui signent ce qu'anachroniquement on pourrait appeler « la mort de l'auteur ». En ce sens, la publication au présent empêche l'altération du témoignage, ou plutôt, elle fait de la parole un témoignage qui peut être préservé comme tel.

Cette critique de la dissémination, on en trouve un écho direct dans une discussion qui touche de plus près à la philosophie. Au moment où, dans la section sur « L'Allée des marronniers » – image de la vie philosophique –, les différentes « sectes » qui y vivent sont décrites, le narrateur en vient à un groupe qui arrive de « L'Allée des fleurs » – la vie mondaine – et qui est traité nommément de « fanfaron ». Or, ce groupe est expressément défini comme un rassemblement d'athées qui se contentent de faire du bruit sans se donner la peine de fournir des raisons, et ceci, en répétant des propos entendus « comme les leurs, en y ajoutant quelques mauvais contes »²⁵. La condamnation de ce groupe illustre clairement que, pour

24 Bernard de Fontenelle, *De l'origine des fables*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 201.

25 D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 119. « L'Allée des fleurs » offre une évocation de ce passage dans une description des salons qui va comme suit : « On rit, on pleure dans les uns ; on chante, on danse dans les autres ; ailleurs l'on critique, l'on disserte, l'on dispute, l'on crie, et la plupart du temps sans savoir pourquoi » (*ibid.*, p. 140.)



Diderot, ce qui est en cause touche à la question de l'authenticité : un texte publié du vivant de l'auteur est censé correspondre au témoignage qu'il veut laisser à un public dont l'étendue est virtuellement infinie. Livré à l'oralité, que ce soit celle d'un groupe d'initiés ou d'un public plus large, le discours risque d'être soumis à toutes sortes de modifications et de perdre sa valeur testimoniale. Notons-le bien : ce n'est pas l'assignation à un nom d'auteur qui compte à ce stade, mais le fait que le discours demeure reconductible à un système de raisons ou de motifs.

106

2) Ainsi, la publicité requise pour fixer l'œuvre s'inscrit dans une réflexion qui est un *topos* de l'œuvre de Diderot, laquelle touche le rapport du philosophe à la postérité, et, donc, à ce qui confère à l'œuvre une dimension testamentaire. On sait que cette question, bien qu'elle soit ancrée depuis l'Antiquité dans une théorie des passions, et attachée à rendre compte des effets positifs de certaines d'entre elles – il s'agit, ici, de la passion de la gloire qui peut se muer en mobile d'une grande action ou d'une grande œuvre –, trouve chez Diderot une résonance politique en étroite connexion avec ce qu'on pourra qualifier de républicanisme : la « Lettre-Préface » du *Salon de 1767*, par exemple, fait clairement voir qu'il est du ressort de l'État de faire la promotion des arts en leur attachant une gloire qui rejaillira par un effet de retour sur l'ensemble de la nation. La correspondance avec Falconet entretenue par Diderot montre assez, par ailleurs, comment une reconnaissance attendue de la postérité est tenue pour avoir une fonction d'émulation.

Dans la discussion entre Ariste et Cléobule qui fait l'essentiel du « Discours préliminaire » de *La Promenade du sceptique*, ce thème surgit sur un mode inversé dans la bouche de Cléobule pour indiquer qu'en un régime autoritaire, il vaut mieux se dissimuler derrière une dissertation longue et ennuyeuse afin d'être un mauvais auteur en repos plutôt qu'un bon auteur persécuté. « Si vous le prenez, dit Cléobule, sur le ton de Bayle, de Montagne, de Voltaire, de Barclay, de Woolston, de Swift, de Montesquieu, vous risquerez sans doute de vivre plus longtemps ; mais que cet avantage vous coûtera cher! »²⁶.

²⁶ *Ibid.*, p. 82.





Il existe en fait une solution pour se dégager de cette tension entre nécessité d'écrire pour la postérité et impossibilité de parler ouvertement en régime autoritaire, une solution qu'incarne jusque dans ses moindres recoins *La Promenade du sceptique* – mais, tout aussi bien, de nombreux textes de Diderot qui travaillent sur des effets diégétiques du même ordre. Cette solution, qui a déjà sa propre histoire, c'est celle qui consiste à instituer un appareil fictionnel sur le terrain duquel cette publicité est rendue possible : il s'agit de brouiller la relation du texte à l'auteur concret pour lui substituer un type, en l'occurrence, celui du philosophe idéal. Même rapide, un coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre de Diderot montre justement qu'elle s'organise sur le mode d'une mise en scène du conflit de philosophes fictifs avec les différents ordres de la société d'Ancien Régime.

On notera, d'une part, que l'usage de tels effets de mise en scène rend légitime la publication anonyme – donc, un certain type de clandestinité – tout en faisant voir clairement sur le mode dramatique les conditions qui imposent cet anonymat²⁷. D'autre part, cette stratégie donne à la fiction son effectivité en instituant des types dont l'effet d'émulation – à titre d'exemples – au lieu que d'être attaché à la promotion contextuelle de telle ou telle idée nouvelle, sera lié à la stature morale qu'ils incarnent. Ainsi, la description du parti des philosophes qui forme le cœur de *La Promenade du sceptique* joue très précisément cette fonction : elle met au jour une lutte contre l'intolérance religieuse et le cynisme mondain dont l'actualité n'est qu'une répétition d'un conflit qui a connu et qui est voué à connaître de multiples instanciations dans l'histoire des sociétés humaines.

On comprend alors ce qui, pour le jeune Ariste, rend la publicité d'un tel ouvrage si importante : il ne s'agit pas tant de voir le nom de l'auteur passer à l'histoire que d'élever sur la scène où elle se déploie une figure qui puisse servir de rempart contre les abus. Il s'agit, en propre, d'instituer un « modèle idéal » capable d'agir sur l'histoire. Quand,

27 Est-il nécessaire ici de rappeler, à titre d'exemples, que c'est cela même qui se joue dans tous ces textes que sont la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, *Le Rêve de D'Alembert*, le *Supplément au Voyage de Bougainville*, tout autant que *La Religieuse* ou *Le Neveu de Rameau*, pour ne nommer qu'eux.





dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot prendra la défense de Sénèque, ce sera exactement dans cet esprit : celui de montrer comment le philosophe ne se définit pas par son martyr – puisque la religion peut produire ses propres martyrs – mais par sa façon toujours renouvelée d'exemplifier une attitude par ses écrits. Élever ainsi la philosophie au domaine public n'est donc pas simplement affaire d'*ethos*, mais d'éthique. Comme il le dira à Grimm dans sa *Lettre apologétique*, évoquée un peu plus haut : « Que l'ennemi de la philosophie soit un dangereux ou un insignifiant personnage, elle ne cessera de le poursuivre que quand il aura cessé d'être vicieux ou méchant. C'est ainsi qu'ont pensé les philosophes des écoles les plus opposées sous Tibère, sous Caligula, sous Néron ; et ces philosophes-là n'étaient pas des fous »²⁸.

108

Plus encore, Diderot apprécie cet engagement anonyme en le rapportant à un mouvement passionnel de l'homme de bien qui agit pour la postérité sans l'assurance d'obtenir une quelconque reconnaissance. Ainsi explique-t-il à Helvétius :

Quel était votre but, lorsque vous écriviez un ouvrage qui ne devait paraître qu'après votre mort ? Quel est le but de tant d'autres auteurs anonymes ? D'où naît dans l'homme, cette fureur de tenter une action, au moment où elle devient périlleuse ? Que direz-vous de tant de philosophes, nos contemporains et nos amis qui gourmandent si fièrement les prêtres et les rois ? Ils ne peuvent se nommer. Ils ne peuvent avoir en vue ni la gloire, ni l'intérêt, ni la volupté. [...] Ils sont indignés de nos préjugés ; ils gémissent sur des erreurs qui font le supplice de notre vie ; du milieu des ténèbres où nous nous agitons, fléaux réciproques des uns des autres, on entend leurs voix qui nous appellent à un meilleur sort ; c'est ainsi qu'ils se soulagent du besoin qu'ils ont de réfléchir et de méditer ; et qu'ils cèdent au penchant qu'ils ont reçu de la nature cultivée par l'éducation, et à la bonté de leur cœur lassé de voir et de souffrir sans murmure les maux dont cette pauvre humanité est si cruellement et depuis si longtemps accablée. Ils la vengeront ; oui, ils la vengeront ; ils se le disent à eux-mêmes ; et je

²⁸ D. Diderot, *Lettre apologétique de Raynal à M. Grimm*, éd. cit., p. 628-629.



ne sais quel est le dernier terme de leur projet, si ce dangereux honneur ne l'est pas²⁹.

Valeurs testimoniale et testamentaire convergent donc ici dans une certaine économie de la clandestinité qui doit constamment rappeler son existence aux yeux de ceux qui pourraient ne pas voir ses effets.

DE L'ŒUVRE À L'HISTOIRE

On n'a pas manqué de noter que les conseils de prudence de Cléobule à Ariste relèvent d'une éthique tout en fait en phase avec le mouvement des Lumières radicales et clandestines : conseil de ne pas chercher à éclairer une population se satisfaisant de l'ignorance ; conseil de se taire sur la religion et la politique pour éviter les persécutions ; conseil de faire circuler ses écrits sous forme manuscrite à son cercle d'amis ; conseil de se faire une réputation en écrivant sur des sujets légers ; conseil, enfin, d'écrire un livre ennuyeux qui ne suscitera aucune réaction. De même, on n'a pas manqué de noter qu'à tous ces conseils, le jeune Ariste refuse de se ranger, et qu'il demeure déterminé à publier un livre. Il faudra la prudence d'un troisième personnage pour suggérer la solution qui, dans la fiction, est dite se réaliser (alors qu'en fait, rien de tel ne s'est passé), à savoir de publier à l'étranger, puisque des versions manuscrites courent déjà.

Certes, le choix – même s'il est fictif – de cet expédient est intéressant parce qu'il nous renseigne sur le refus de Diderot de se soumettre au jeu de la « double doctrine ». Encore faut-il expliquer ce refus par autre chose qu'un conflit d'*ethos* entre deux générations et essayer de lui trouver un mobile qui en fait un choix *rationnel*. Il est intéressant que Miguel Benítez³⁰, qui s'est penché sur l'élitisme dans les manuscrits clandestins des Lumières, cite précisément *La Promenade du sceptique* comme un cas

29 D. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. XXIV, p. 543-544.

30 Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 199-211



de figure où celui-ci est pour ainsi dire réfléchi par sa mise en scène dans le personnage de Cléobule, qui affirme « il y a des préjugés dans lesquels il est important d'entretenir le peuple »³¹. Et si Ariste poursuit son projet de publier ce texte, c'est donc qu'il juge que cette thèse est fausse.

110

Évidemment, dans le contexte d'émergence de *La Promenade du sceptique*, l'opposition à la thèse – appelons-la libertine – de l'utilité politique des préjugés n'est pas d'une radicale nouveauté. Comme Gianni Paganini l'a bien montré³², cette opposition se met notamment en place, dans la littérature clandestine, dès *L'Esprit de Spinosa* et devient même peu à peu un *topos* de cette littérature. Seulement *La Promenade du sceptique* incarne dans son récit même la thèse de l'effet néfaste des préjugés et des superstitions – ce qui inclut bien sûr les croyances religieuses – de même qu'une réflexion qui, préfigurant des textes plus précis sur cette question (comme ceux qui discutent la fonction sociale de l'*Encyclopédie*, l'implantation d'un nouveau genre théâtral ou encore le rôle des institutions politiques), vise à expliciter le rapport entre les modes de production et de diffusion du savoir et les rapports sociaux. En d'autres termes, la question de la clandestinité doit, pour Diderot, être posée sur le fond de ce qui pourrait bien être une conception matérialiste de l'histoire, c'est-à-dire qui s'efforce de penser les manifestations de l'esprit humain à partir de leurs modalités institutionnelles de déploiement.

L'intérêt de *La Promenade du sceptique* est qu'elle esquisse les contours de cette conception de l'histoire en s'installant à l'intérieur de ce qu'elle interroge – la tradition clandestine – un peu comme, en d'autres lieux, la pensée de Diderot vient se loger au cœur du d'un texte dont elle met en question les tenants et aboutissants. Comme il ne saurait être question de faire un tour exhaustif du problème de la constitution d'une scène de l'histoire sur laquelle l'œuvre est, pour Diderot, censée agir, on s'en tiendra ici à utiliser la récurrence, dans cette *Promenade*, de deux motifs qui permettent d'en apercevoir le programme.

31 D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 79.

32 Gianni Paganini, *Les Philosophies clandestines à l'Âge classique*, Paris, PUF, 2005, p. 76-77.





1) Le premier de ces motifs appartient de longue date à la littérature clandestine et retrouve ce thème typique de la pensée libertine qu'est la théorie de la religion comme imposture à visée politique. Dans l'analyse qu'il fait des mécanismes de l'imposture, Diderot ne brille pas par la nouveauté de ses arguments. Seulement il leur donne une configuration toute particulière dont il faut prendre la mesure afin de rendre justice à sa propre conception de l'*éclectisme*, dont on sait qu'il se caractérise par sa capacité à produire une philosophie « particulière et domestique » par la nouveauté de l'ordonnancement des thèses qu'il emprunte³³. Comme le dit Gianluca Mori à propos de la réception de *l'Examen de la religion* de Du Marsais au XVIII^e siècle : « Même s'il utilise des textes circulant sous le manteau, le grand écrivain ne procède certes pas par la méthode du découpage d'extraits, typique du libertinage érudit : il leur donne plutôt un souffle nouveau, en les recyclant dans le creuset de sa propre personnalité »³⁴.

Ainsi, Diderot appuie lourdement sur l'idée que, loin de servir les intérêts de la stabilité politique, les mécanismes de l'imposture ont au contraire pour vertu principale d'introduire des troubles (à l'accusation d'être destructif de toute société, l'athée répond aux invectives d'un croyant : « Il n'est destructif que des abus. On a vu de grandes sociétés subsister sans cet attirail [de croyances religieuses], et il en est encore à présent qui sont assez heureuses pour en ignorer jusqu'aux noms »³⁵), et ce, précisément à cause des modes de propagation qui les caractérisent. Il est remarquable en effet, comme le révèle le dialogue d'un athée (Ménippe) avec un apôtre, que la difficulté principale du miracle – celui de la révélation, mais, tout aussi bien, de n'importe quel autre – qui sert à asseoir l'autorité des guides religieux tient à l'étonnante obscurité qui l'entoure. Il va de soi, juge l'athée, que tout événement qui aurait le caractère prodigieux qu'on attribue, par exemple, aux miracles dont le Christ serait l'auteur, n'aurait pas pu passer inaperçu. Il faut entendre par là que la croyance – on se souviendra des *Pensées philosophiques* sur ce

33 D. Diderot, « Éclectisme », dans *Encyclopédie*, t. VII, p. 36.

34 Dans la postface de César Chesneau Du Marsais, *Examen de la religion*, éd. G. Mori, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, p. 351.

35 D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 126.





point – demande une conformité de son objet avec ce que la raison peut légitimement admettre. Tout ce qui sort de ces limites demandera, pour être cru, d’avoir assisté à l’événement, c’est-à-dire d’avoir une preuve expérimentale :

112

Croyez que si votre chef avait exécuté la moindre partie des choses que vous lui attribuez, l’empereur, Rome, le sénat, toute la terre en eût été informée. Cet homme divin serait devenu le sujet de nos entretiens et l’objet d’une admiration générale. Cependant, il est encore ignoré. Cette province entière, à l’exception d’un petit nombre d’habitants, le regarde comme un imposteur. Concevez du moins, Marc, qu’il a fallu un prodige plus grand que tous les prodiges de votre chef, pour étouffer une vie aussi publique, aussi éclatante, aussi merveilleuse que la sienne. Reconnaissez votre égarement, et abandonnez des idées chimériques ; car enfin c’est à votre imagination seule qu’il doit tout le prodigieux dont vous embellissez son histoire³⁶.

Contre ce modèle de propagation du savoir, Diderot fait valoir l’idéal philosophique d’une enquête fondée sur le dialogue qui met tout un chacun sur un pied d’égalité en ce qui a trait à l’accès à la connaissance – dialogue qui, au lieu d’aboutir à une conclusion, se termine sur un point d’orgue qui remet dans les mains du lecteur la tâche de poursuivre la démarche, c’est-à-dire de se faire lui-même philosophe. On ne saurait plus admettre que la connaissance provienne d’une source dont seuls quelques individus auraient la chasse gardée.

On aurait tort de croire que cette critique n’écorque que la religion. Ce qu’elle vise, dans la religion, c’est très exactement le régime discursif qui la rend possible. Ce régime discursif est celui qui sépare le discours de son contexte de production, de sorte qu’il devient possible d’en reconduire l’origine dans un horizon mythique. On voit Diderot adresser des critiques tout à fait similaires à des discours qui n’ont pas de prétentions religieuses : Réaumur, dans la *Lettre sur les aveugles*, se voit reprocher d’appuyer sa réponse au problème de Molyneux sur une expérience qu’il

36 *Ibid.*, p. 109.





a refusé de faire en public³⁷ ; Stahl et Newton, en se refusant de divulguer comment ils ont fait leurs découvertes, se voient soumis à une critique similaire dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*³⁸. Dans tous ces cas, celui de la religion tout autant que celui de la science, Diderot critique la tentative du discours de se montrer sans attache.

Formulons ceci sous la forme d'une exigence tout à fait diderotienne : il faut qu'un texte témoigne de ses conditions de production. *La Promenade du sceptique*, si elle mobilise des stratégies typiques de l'écriture clandestine, n'en modifie pas moins l'une de ses composantes habituelles, qui est d'amalgamer des arguments venant de contextes discursifs très divers en en gommant la référence. Ici, point d'amalgame : la fiction de cette « secte » de philosophes d'orientations diverses permet de restituer les arguments à leur contexte³⁹. Ils deviennent alors pris pour ce qu'ils sont : des productions humaines résultant d'un effort de l'esprit pour atteindre une vérité qui se dérobe. Des productions humaines dont la destinée doit être d'entrer dans un circuit de parole d'essence

- 37 D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IV, 1978, p. 17 : « Je me doutais bien, Madame, que l'aveuglée, à qui M. de Reaumur vient de faire abattre la cataracte, ne vous apprendrait pas ce que vous vouliez savoir ; mais je n'avais garde de deviner que ce ne serait ni sa faute ni la vôtre. J'ai sollicité son bienfaiteur par moi-même, par ses meilleurs amis, par les compliments que je lui ai faits ; nous n'en avons rien obtenu, et le premier appareil se lèvera sans vous. Des personnes de la première distinction ont eu l'honneur de partager son refus avec les philosophes : en un mot, il n'a voulu laisser tomber le voile que devant quelques yeux sans conséquence. Si vous êtes curieuse de savoir pourquoi cet habile académicien fait si secrètement des expériences, qui ne peuvent avoir, selon vous, un trop grand nombre de témoins éclairés ; je vous répondrai que les observations d'un homme aussi célèbre, ont moins besoin de spectateurs, quand elles se font ; que d'auditeurs, quand elles sont faites ».
- 38 D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § XL, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IX, 1981, p. 68-69 : « Ce n'est pas assez de révéler ; il faut encore que la révélation soit entière et claire. Il est une sorte d'obscurité que l'on pourrait définir, *l'affectation des grands maîtres*. C'est un voile qu'ils se plaisent à tirer entre le peuple et la nature. Sans le respect qu'on doit aux noms célèbres, je dirais que telle est l'obscurité qui règne dans quelque ouvrage de Sthal [*sic*] et dans les Principes mathématiques de Neuton [*sic*] ».
- 39 La description des partis philosophiques en présence, sur ce point, est éloquente. Chaque secte, hormis celle des athées, est l'objet d'un renvoi explicite à un auteur : la description des pyrrhoniens introduit une citation de Montaigne, celle des déistes ne nomme pas d'auteur, mais Diderot donne la parole à l'un d'eux, celle des spinosistes nomme... Spinoza, celle, enfin, des solipsistes fournit une citation de Condillac.





polémique sans lequel il ne saurait y avoir d'histoire. Faut-il le rappeler, Diderot écrivait de la sagesse adamique dans l'article « Antédiluviennne » de l'*Encyclopédie* : « Mais qu'a-t-elle de commun avec cette Philosophie que produisent la curiosité & l'admiration filles de l'ignorance, qui ne s'acquiert que par le pénible travail des réflexions, & qui ne se perfectionne que par le conflit des opinions ? »⁴⁰.

114

Ainsi, ce premier motif, s'il s'attache à la critique de l'imposture politico-religieuse, touche en fait un problème plus vaste dont cette imposture est un effet, à savoir celui de la production sociale du discours censé renfermer la vérité. Du moment que sa dissémination s'opère en gommant son origine, du moment qu'on ne sait plus qui parle, et comment on en est venu à parler de la sorte, le discours est dévoyé de son essence dialogique, cesse de servir d'instrument d'enquête, et prend cette tournure « dogmatique » qu'on lui voit dans « L'Allée des épines ».

2) C'est là ce qui amène le second motif sur lequel repose le programme de *La Promenade du sceptique*. Celui-ci concerne le lien indéfectible qui unit l'exigence de publicité et le caractère collectif de l'entreprise philosophique. De fait, la nécessité de la publication défendue par Ariste ne relève pas de ce qu'on pourrait appeler un fétichisme de l'œuvre. Là où Moïse, par exemple, raconte l'histoire sainte dans un livre qui se veut en même temps un texte de loi, c'est-à-dire une œuvre devant mettre fin à l'histoire, Diderot renverse la valeur du témoignage en en faisant un moteur de l'histoire.

Cette transformation, elle s'opère dans la récupération d'un thème qu'on voit, de nouveau, surgir dans le giron de la littérature clandestine du XVIII^e siècle et de l'impulsion que lui donne Fontenelle avec l'*Histoire des oracles* et *De l'origine des fables*. Les spécialistes de Fontenelle ont tôt fait de remarquer en effet que ses textes historiques – que les clandestins n'ont pas manqué de plagier ici et là⁴¹ – ont permis par-delà les conceptions hobbesiennes et spinoziennes de la superstition comme résultat de l'ignorance, de la crainte ou de l'espoir, de faire entrer les

⁴⁰ D. Diderot, « Antédiluviennne », dans *Encyclopédie*, t. V, p. 404.

⁴¹ L'*Examen de la religion* de Du Marsais plagie deux paragraphes de l'*Histoire des oracles*. Voir César Chesneau du Marsais, *Examen de la religion*, éd. cit., p. 177-178.





fables dans une conception historique de la raison. Plutôt, en effet, que de les attribuer à une irrationalité foncière contre laquelle la raison aurait à lutter, Fontenelle montre que ces fables relèvent de la philosophie⁴². Si bien que leur aspect irrationnel n'apparaît tel que parce que la raison s'est perfectionnée.

Les fables, pour tout dire, sont, en quelque sorte, des efforts de l'imagination pour anticiper sur des découvertes expérimentales possibles – des conjectures. Or, c'est bien sur ce pied que l'entend l'athée qui discute avec un croyant dans « L'Allée des marronniers », lorsqu'il lui dit que sa croyance est sans fondement, puisqu'elle ne procède que d'une certaine manière de suivre l'exemple de ses prédécesseurs. L'athée s'exprime alors dans ces termes : « N'estimerais-tu pas digne des Petites-Maisons un négociant qui quitterait sa demeure, et irait, à travers mille périls, des mers inconnues et orageuses, des déserts arides, sur la foi de quelque imposteur ou de quelque ignorant chercher à tâtons un trésor, dans une contrée qu'il ne connaîtrait que sur les conjectures d'un autre voyageur aussi fourbe ou aussi mal instruit que lui⁴³ ? »

Les disjonctions imposteur/ignorant et fourbe/mal instruit montrent qu'à ce stade de sa réflexion, Diderot tend en fait à substituer à la thèse libertine de l'imposture une théorie naturaliste de l'esprit qui donne au progrès de la raison un statut historique. Suivant cette thèse, les fables et la religion sont des expressions d'un certain état du savoir, lequel est encore largement empreint de merveilleux. L'histoire du savoir est justement l'histoire de la disparition graduelle du merveilleux. La religion, dans ce contexte, se comprend à partir d'une logique de la connaissance fonctionnant sur la base d'un accroissement d'intelligibilité du réel qui est fourni par des hypothèses. Elle est, au sens propre, un savoir obsolète, comme l'expliquera, plus loin, Athéos à un croyant : « Des ignorants qui n'en ont examiné qu'une roue, dont

42 Bernard de Fontenelle, *De l'origine des fables*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 189 : « Cette Philosophie des premiers siècles rouloit sur un principe si naturel, qu'encore aujourd'hui notre Philosophie n'en a point d'autre ; c'est-à-dire, que nous expliquons les choses inconnues de la nature par celles que nous avons devant les yeux, et que nous transportons à la physique les idées que l'expérience nous fournit ».

43 D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, éd. cit., p. 122.





ils connaissent à peine quelques dents, forment des conjectures sur leur engrainure dans cent mille autres roues dont ils ignorent le jeu et les ressorts, et pour finir comme les artisans, ils mettent sur l'ouvrage le nom de son auteur⁴⁴. »

116

Une chose, cependant, semble séparer les approches de Fontenelle et de Diderot. Il s'agit de la façon dont s'établit la relation savoir/public. Chez Fontenelle, la liberté de penser des philosophes doit se concevoir dans les termes d'une subtile sociologie qui confère un rôle spécifique aux différentes institutions. Le progrès des Lumières, pour Fontenelle, doit se comprendre comme un avancement qui a sa source dans une élite intellectuelle et se transmet à un public plus large formant peu à peu l'esprit du siècle. Négativement, il le montre en faisant des siècles sans philosophes des siècles superstitieux : « Il est vrai que ce qu'on appelle Peuple n'est jamais fort éclairé : cependant, la grossièreté dont il est toujours, reçoit encore quelque différence selon les siècles ; du moins il y en a où tout le monde est Peuple, et ceux-là sont sans comparaison les plus favorables à l'établissement des erreurs »⁴⁵.

Positivement, cela signifie qu'il faut ménager des espaces sociaux favorables au progrès des connaissances, comme il le montre dans une subtile distinction qu'il fait entre la France et l'Italie dans son *Éloge de M. Poli* :

L'esprit qui règne dans l'intérieur de cette Compagnie [l'Académie Royale des Sciences], est un amour sincère de la vérité, peu d'égards et de déférence pour les simples opinions, une assez grande liberté de contredire, nécessaire pour la communication des lumières, et honorable à ceux mêmes que l'on contredit ; car toute flatterie et toute molle complaisance deshonoré son objet⁴⁶.

Qu'il se fasse, donc, le promoteur des travaux de l'Académie royale des sciences a tout son sens. Et qu'il se permette encore de rédiger des textes clandestins qu'il distribue dans son cercle rapproché aussi. De

⁴⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁵ Bernard de Fontenelle, *Vie de Corneille*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. III, p. 212.

⁴⁶ Bernard de Fontenelle, *Éloge de M. Poli*, dans *Œuvres complètes*, t. VI, 1992, p. 302.





même, enfin, de présenter la physique cartésienne à une marquise comme il le fait dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*. C'est dans ce jeu institutionnel que se déploie ce qu'Alain Niderst a appelé une conception de la « mentalité collective »⁴⁷.

Pour Diderot, déjà, le terrain du progrès des Lumières a une dimension éminemment plus populaire, et c'est ce qui explique l'urgence de publier. Certes, on pourra dire que Diderot a, ici ou là, essayé de se faire le conseiller du prince, et qu'il a distribué certains de ses textes à ses seuls amis. Il semble clair, pourtant, que cela relève pour lui d'une contingence à laquelle il a cherché constamment à se dérober, notamment en prêtant sa plume à des textes dont la vocation publique est évidente comme l'*Encyclopédie*, comme l'*Histoire des deux Indes*. Où, comme on sait, l'objectif déclaré était de « changer la façon commune de penser »⁴⁸.

Cela contribue à forger une stature intellectuelle toute particulière, qui est celle, précisément, du philosophe qui se met *en face* du pouvoir et qui substitue une rhétorique de la sincérité enquêteuse à celle du dogmatisme autoritaire où le peuple est appelé à répéter un discours dont l'origine ne peut être assignée. Cette distribution du savoir appartient, pour Diderot, à un âge propre à la constitution des fables.

La philosophe, de la sorte, ne parle pas au nom de telle ou telle idée, mais au nom de sa recherche dont son discours relate l'inachèvement. Ainsi, il ne remplace pas un livre – la Bible – par un autre ; il renvoie plutôt tous les livres à un plan de « contemporanéité » où ils dialoguent et, en même temps, limitent réciproquement leur prétention à la vérité. Il s'agit donc bien de forger un espace public appelé à devenir la scène de l'histoire, un espace public qui soit un espace d'échange, qui renouvelle de fond en comble les modes de production et de propagation du savoir.

Tout se passe donc, dans *La Promenade du sceptique*, comme si le travail clandestin devait enfin s'objectiver sur cette scène de l'histoire pour avoir un sens. S'il est vrai que les encyclopédistes et leurs contemporains mobilisent des stratégies et des idées qui émergent dans le *corpus* hérité

⁴⁷ Alain Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972, p. 296.

⁴⁸ D. Diderot, « Encyclopédie », dans *Encyclopédie*, t. VII, p. 222.



des clandestins, philosophiquement parlant, au moins en ce qui concerne Diderot, un déplacement s'est opéré tel que les modalités discursives de ce *corpus* se voient réorganisées. Si ce déplacement peut légitimement être appelé philosophique, c'est que, précisément, ses conditions de possibilité sont intimement liées à la manière spécifique dont les forces historiques sont impliquées dans la pensée de Diderot.

118

Certes, en 1747, au moment d'écrire *La Promenade du sceptique*, cette pensée est encore en germe. Pourtant, il n'en demeure pas moins que toute l'organisation diégétique de cette *Promenade* produit un effet comme on en trouve peu antérieurement, donnant l'illusion d'un véritable conflit ouvert entre diverses factions. La clandestinité des philosophes, dans ce conflit, parce qu'elle se montre, acquiert une fonction précise, qui est celle de dénoncer les conditions socio-historiques qui l'institue comme mode normal du philosophe. Paradoxalement, donc, c'est alors qu'elle est mise en plein jour que la clandestinité devient une force effective.