

*Le rôle de l'altérité dans la constitution du sujet :
deux modes du rapport à l'autre dans l'œuvre de Denis Diderot*

par
Maud BRUNET-FONTAINE

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade Maître ès arts (M.A.) en philosophie



uOttawa

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ

Cette thèse s'oppose à la conception commune suivant laquelle les philosophes des Lumières défendraient de concert l'idée suivant laquelle l'individu posséderait en lui-même les ressources nécessaires pour fonder la connaissance et la morale.

Nous nous intéresserons plus particulièrement à la pensée de Diderot, figure marquante du XVIII^e siècle qui présente une conception d'un sujet dont la constitution dépend plutôt de ses rapports à autrui.

Le rapport à un autre réel tel que présenté par Diderot montre la dépendance dans laquelle le sujet se tient pour fonder la connaissance et la morale. Le rapport à un autre imaginé en son absence montre, sous un angle différent – celui de l'expérience ou du vécu – comment le *moi* est constamment habité par autrui.

C'est à ces deux modes du rapport à autrui que nous nous intéresserons pour montrer deux choses : (1) qu'il n'existe pas un accord généralisé chez les philosophes du XVIII^e siècle autour de l'individualisme puisque Diderot ne peut être rangé dans le camp des philosophes individualistes et (2) que la pensée de Diderot est suffisamment riche pour être étudiée non pas qu'historiquement sur les impacts qu'elle a eus, mais philosophiquement.

Remerciements

Cette thèse a pu être réalisée dans les meilleures conditions grâce au soutien financier du Fonds de recherche du Québec – Société et culture, du Régime de Bourses d'études supérieures de l'Ontario et de l'Université d'Ottawa.

Je remercie d'abord les membres de mon jury, Nigel DeSouza et Daniel Tanguay, pour leur incroyable générosité dans la lecture de cette thèse. Je les remercie aussi pour leur patience, leur lecture attentive, leurs questions et commentaires enrichissants présentés à la soutenance de projet, qui m'auront longtemps habitée dans la rédaction de ma thèse. Je suis aussi reconnaissante envers ce second pour son mentorat prodigué dès le début de ma maîtrise et pour l'organisation d'ateliers de méthodologie qui m'auront été particulièrement bénéfiques.

Je remercie aussi tout particulièrement Sophie Rietti et Catherine Bernard pour leurs efforts et leur compréhension dans les derniers moments de ma maîtrise.

Je ne pourrais suffisamment remercier mon directeur de thèse, Mitia Rioux-Beaulne pour tout le temps qu'il m'a généreusement consacré. Les multiples discussions que nous avons eues et ses commentaires abondants auront permis de mener ce travail à terme. Le *Salon de 1767* qu'il m'a fait découvrir a certainement été déterminant dans la direction que cette thèse a prise. Je le remercie aussi pour son amitié, sa patience, sa rigueur, et pour les moments où ses paroles de motivation et son enthousiasme pour le sujet de ma thèse m'auront redonné un élan productif. Qu'il prenne ces quelques mots comme le témoignage de tout le respect et de l'admiration que j'ai pour lui.

Je remercie Marc-Antoine Beauséjour pour sa générosité intellectuelle dans nos discussions et de m'avoir partagé toutes ses difficultés avec la philosophie de Diderot. Son regard aura certainement fourni un nouvel éclairage à mes lectures.

Mes derniers mots de gratitude vont bien évidemment à Samuel Descarreaux dont le soutien aura été absolument essentiel à la réalisation de cette thèse. Ce juste équilibre entre critiques et encouragements m'aura permis de terminer et d'accepter les nécessaires imperfections de ce travail.

Table des matières

Résumé	ii
Remerciements	iii
INTRODUCTION.....	1
1- LE RAPPORT À L'AUTRE RÉEL	9
INTRODUCTION.....	9
1.1 COMMERCE DES IDEES	11
1.1.1 <i>Perspectivisme</i>	13
1.1.2 <i>Expérience</i>	22
1.1.3 <i>Faire penser</i>	27
1.2- L'AUTRE DANS LA MORALE.....	32
1.2.1 <i>Morales rejetées par Diderot</i>	32
1.2.2 <i>Morale diderotienne : identification, volonté générale et brèves remarques sur le théâtre</i>	37
2- LE RAPPORT À L'AUTRE IMAGINÉ.....	44
INTRODUCTION.....	44
2.1 REMARQUES PRELIMINAIRES : LA COMMUNICABILITE DE L'EXPERIENCE.....	46
2.2 LE SOLILOQUE	49
2.2.1 <i>L'ami</i>	54
2.2.2 <i>L'adversaire</i>	58
2.3 LES RUINES, LA POSTERITE ET L'ANTERIORITE	62
2.4 SOLITUDE EXTATIQUE ET SENTIMENT DE L'EXISTENCE.....	67
CONCLUSION.....	72
BIBLIOGRAPHIE	77

INTRODUCTION

On trouve chez certains auteurs du tournant du XIX^e siècle un portrait critique des philosophes des Lumières qui marquera leur postérité jusqu'à encore aujourd'hui. En effet, il semble qu'actuellement, la façon commune de présenter la philosophie des Lumières – lorsqu'on cherche à résumer leur pensée ou encore lorsqu'on prend comme point de départ quelque chose qui est communément admis – consiste à en faire une philosophie fondée sur l'individualisme et le rationalisme. Alain Laurent a par exemple publié une *Histoire de l'individualisme*¹ où il pose les Lumières comme un moment d'hégémonie du concept d'individu². Dans le résumé d'un compte-rendu critique François de Singly écrit que « l'individualisme occidental est souvent considéré comme une réalité homogène et unique : celle d'un être rationnel que les Lumières auraient imposée³. » Alain de Benoist écrit pour sa part que :

Un autre moment-clé correspond au cartésianisme, qui pose déjà, dans le champ philosophique, l'individu tel qu'il sera plus tard supposé par la perspective juridique des droits de l'homme et par celle, intellectuelle, de la raison des Lumières. À partir du XVIII^e siècle, cette émancipation de l'individu par rapport à ses attaches naturelles sera régulièrement interprétée comme marquant l'accession de l'humanité à l' "âge adulte", dans une perspective de progrès universel⁴.

Il soutient également qu'un tel individualisme rationnel fait abstraction de tout ce qui, chez l'homme, ne relève pas de la raison et de toutes les attaches qui constituent son identité et font de lui un homme : « C'est une conception purement formaliste, qui ne permet pas de rendre compte de ce qu'est une personne réelle⁵. »

¹ Ce texte est d'ailleurs publié dans la collection « Que sais-je ? », une collection qui se veut accessible au grand public et qui cherche à introduire à un auteur ou à un sujet en en fournissant une vue d'ensemble.

² Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1993, p. 29.

³ François de Singly, « Les deux sources de l'individualisme » publié dans *lavedesidees.fr*, le 10 avril 2015, <http://www.lavedesidees.fr/Les-deux-sources-de-l-individualisme.html>

⁴ Alain de Benoist, *Critiques, théoriques*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

Ces auteurs que nous venons de mentionner ne sont, certes, pas tous des spécialistes en philosophie, et encore moins du siècle des Lumières. Ceci dit, leur conception quelque peu caricaturale des Lumières montre bien quels traits sont généralement admis dans l’histoire des idées pour qu’il ne leur soit pas nécessaire de développer plus amplement ou de donner plus d’exemples pour appuyer cette compréhension de ce point soi-disant marquant dans l’histoire de l’individualisme.

Comme nous l’avons écrit, cette critique des Lumières basée sur un prétendu individualisme fait jour dès le tournant du XIX^e siècle. Joseph de Maistre est sans doute ici l’exemple le plus éloquent et la critique la plus acerbe de la philosophie des Lumières⁶. Frédéric Brahami résume ainsi la critique maistrienne des Lumières⁷ :

Pour entendre plus précisément la réfutation maistrienne des Lumières, il faut saisir le point exact sur lequel elle porte. Maistre refuse absolument l’idée mère des Lumières, à savoir la liberté native de l’individu, en tant qu’on le considère comme séparé du réseau des relations sociales concrètes dans lequel il se trouve de fait inséré, que cette liberté soit située dans l’exercice individuel immédiat de la raison ou dans un certain nombre de propriétés affectives, comme l’amour de soi ou même la bienveillance naturelle. La déduction du politique à partir des droits naturels des individus, voilà qui constitue à ses yeux la faute fondamentale des Lumières, faute qui devait devenir crime dans la Révolution française.⁸

Pour de Maistre, la nature humaine doit être replacée dans l’histoire pour être comprise. C’est d’ailleurs exactement ce que l’on constate dans sa formule fameuse : « Or, il n’y a point d’homme dans le monde. J’ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan: mais quant à l’homme, je déclare ne l’avoir rencontré de ma vie; s’il existe, c’est bien à mon insu⁹ ». La nature humaine doit être historicisée,

⁶ Ceci dit, beaucoup d’autres ont été critiques des philosophes des Lumières. Pour une étude plus détaillée, voir Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières : du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

⁷ Nous suivons Brahami pour les quelques lignes qui suivent, étant donné sa présentation à la fois nuancée et incisive de la pensée de Joseph de Maistre.

⁸ Frédéric Brahami, « L’empire divin des préjugés. Joseph de Maistre contre l’esprit éclairé », *Esprit*, N^o 8, août/septembre 2009, p. 139.

⁹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, dans *Écrits sur la Révolution*, éd. J.-L. Darcel, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 145.

car elle est déterminée par les circonstances dans lesquelles elle s'inscrit. De Maistre conçoit l'homme comme un être fondamentalement modifiable et pour le comprendre, il faut d'abord se baser sur l'expérience. « Le philosophe qui veut nous prouver par des raisonnements *a priori* ce que doit être l'homme, ne mérite pas d'être écouté : il substitue des raisons de convenance à l'expérience¹⁰ ». Si on devine sans difficulté des raisons politiques et religieuses derrière les critiques qu'il adresse à l'endroit des philosophes des Lumières comme un tout, il n'en demeure pas moins que cette critique généralisée a joué un rôle important dans la réception des philosophes du XVIII^e siècle.

Il nous faudrait sans doute clarifier ici ce qu'il faut entendre par « individualisme ». Lorsque nous parlons d'individualisme, nous référons à un courant qui prend comme centre de ses thèses l'homme en tant qu'homme, abstrait de son contexte. Pierre Manent offre une définition lumineuse de l'individu en insistant sur la haute teneur théorique d'un tel concept et donc sur les difficultés qui lui sont liées :

Une des “idées” principales du libéralisme, on le sait, c'est celle de l'“individu”, non pas l'individu comme cet être de chair et d'os, non pas comme Pierre distinct de Paul, mais comme cet être qui, parce qu'il est homme, est naturellement titulaire de “droits” dont on peut dresser la liste, droits qui lui sont attachés indépendamment de sa fonction ou de sa place dans la société, et qui le font l'égal de tout autre homme. [...] Comment fonder la légitimité politique sur les droits de l'individu, puisque celui-ci n'existe jamais comme tel, que dans son existence sociale et politique, il est toujours nécessairement lié à d'autres individus, à une famille, à une classe, à une profession, à une nation¹¹ ? »

Nous croyons que cette conception d'une philosophie du XVIII^e siècle – unifiée autour d'un individualisme rationaliste – donne lieu à ce qui s'apparente à un rejet en bloc des philosophes des Lumières et à une historicisation de leur pensée. De fait, si on conçoit leur geste comme erroné, on étudie alors les auteurs de l'époque comme de simples acteurs historiques, et

¹⁰ Joseph de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, tirée de *Œuvres complètes*, tome I, Lyon, Librairie catholique et classique, 1884 p. 316.

¹¹ Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 9-10.

non comme des philosophes qui valent toujours la peine d'être lus aujourd'hui et qui présentent des questionnements qu'on peut se réapproprier.

Or, lorsqu'on prend le temps de lire les philosophes du XVIII^e siècle, on constate qu'il est plutôt difficile de les traiter en bloc. Certes, certains d'entre eux ont sans doute des conceptions plus individualistes, mais d'autres ne peuvent pas être rangés dans cette catégorie. Cela nous a semblé être le cas de Denis Diderot, qui, si on devait absolument prendre en bloc les philosophes des Lumières, devrait pouvoir être inclus dans les simplifications étant donné son statut d'éditeur de l'*Encyclopédie* et son influence à l'époque.

On pourrait ici nous reprocher de vouloir répondre à une généralisation dont l'objectif était de mieux comprendre à grands traits le siècle des Lumières. On pourrait aussi nous rétorquer que sur ce sujet, Diderot pourrait constituer une exception, et que la majorité des auteurs de l'époque peuvent être rangés sous ce courant. Ceci dit, le qualificatif d'individualiste a pourtant bien été accordé à Diderot. Émile Faguet, grand critique littéraire influent du XIX^e siècle, écrit que les penseurs du XVIII^e siècle s'accordent sur l'individualisme :

[Le XVIII^e siècle] est tombé, à la fin, à peu près d'accord sur un certain nombre d'idées. [...] [G]rand respect (du moins en théorie) de l'individu, de la personne humaine prise isolément : puisque ce n'est pas la suite de l'humanité qui conserve le secret, mais chacun de nous, celui-ci ou celui-là, qui peut le découvrir, l'individu devient sacré, et on lui reporte l'hommage qu'on a retiré à la tradition. [...] Il a fini par avoir la religion de la raison et la religion du sentiment. C'étaient deux formes de cet *individualisme* qui lui était si cher. Autorité, tradition, conscience collective et continue de l'humanité sont sources d'erreur. Que reste-t-il ? Que l'homme, isolément, se consulte lui-même [...] ¹².

Il écrit ensuite précisément ceci au sujet de Diderot :

Mais, plus qu'un autre, il représente quelque chose : l'individualisme du XVIII^e siècle s'appliquant enfin franchement et insolemment à tout, pour tout détruire, peut-être sans le vouloir : à la société, à la religion, à la morale ; ne laissant debout que l'homme avec ses

¹² Émile Faguet, *Dix-huitième siècle : études littéraires*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1910, p. XIII-XVI.

instincts, tenus pour bons ; dissolvant la communauté humaine, sous forme de pensée commune dans l'espace, sous forme de pensée traditionnelle dans le temps¹³.

Or Diderot, et c'est ce que nous tâcherons de montrer, ne cherche pas à détruire la communauté humaine qui est pour lui essentielle pour bon nombre de raisons.

Nous chercherons donc à voir en quoi se trouvent finalement chez Diderot des thèses communes – ou à tout le moins un souci commun – à De Maistre et aux autres critiques des Lumières en ce qui concerne la compréhension de l'homme¹⁴. Pour ce faire, notre thèse se concentrera sur la question du rôle de l'autre dans la constitution du sujet. Il nous faut ici préciser la signification de certains termes que nous avons choisis et auxquels nous nous référerons régulièrement. Nous nous intéressons au rôle du rapport à l'autre dans la constitution du sujet. Il nous faut ici clarifier ce que nous entendons par « autre » et par « sujet ». L'« autre » sera entendu dans deux sens : dans un sens individuel (l'interlocuteur, l'ami, l'amant, l'adversaire) et dans un sens collectif (l'antériorité, la postérité, la société d'hommes de lettres).

La première déclinaison du rapport à l'autre que nous aborderons est une relation à un autre réel. Nous chercherons à montrer comment le dialogue ou plus largement le commerce avec autrui contribue à la constitution rationnelle et morale du sujet.

La seconde déclinaison du rapport à l'autre est en fait le rapport à un autre imaginé. Cette relation se présente dans les moments de solitude qui feront l'objet de notre étude. Il nous a semblé pouvoir réduire à trois les figures d'autrui qui sont convoquées dans ces moments de solitude : l'ami, l'adversaire et la double figure postérité/antériorité.

¹³ Émile Faguet, *Dix-huitième siècle : études littéraires*, op. cit., p. 338.

¹⁴ Évidemment, nous ne nions pas qu'il existe des points importants de désaccords entre eux, mais nous croyons que ceux-ci se trouvent plutôt sur le plan des directions politiques possibles d'emprunter après avoir défini la nature humaine d'une certaine façon. Diderot n'historicise pas non plus la nature autant que De Maistre, bien qu'il accorde une place de choix à l'histoire et à l'expérience.

Nos deux chapitres ne sont pas divisés uniquement selon leur objet d'étude, mais aussi suivant l'approche que nous prendrons. En effet, dans le premier chapitre, puisque Diderot a écrit plus explicitement sur ces sujets, notre approche sera plus théorique. Nous chercherons à reconstituer les thèses de Diderot à partir de certains textes. Comme notre second chapitre s'intéresse au rapport à un autre imaginé, et que ce rapport est plutôt illustré qu'expliqué, notre approche sera alors plus phénoménologique, comme elle s'intéresse bien davantage au vécu du sujet et à la façon par laquelle l'autre se donne à lui, même en son absence. Voir comment le *moi* est habité par autrui nous permettra d'appréhender plus clairement l'étendue de l'influence d'autrui sur l'identité.

Au terme de notre étude, nous tâcherons d'évaluer en quoi Diderot parvient à échapper au constat de Faguet. Plus largement, comme nous nous opposons à la posture d'historicisation des penseurs du XVIII^e siècle, notre objectif plus large consiste à défendre qu'il existe bien une pertinence philosophique à lire Diderot, dont l'approche est éclairante et donne à réflexion.

Méthodologie

Ce qui nous intéresse avant tout, c'est donc l'anthropologie philosophique de Diderot, la conception de l'homme qu'on voit se tracer dans son œuvre. Diderot lui-même défend, dans son *Salon de 1767* toute l'importance de comprendre l'homme avant que de pouvoir connaître autre chose. Il y écrit : « quelle notion précise peut-on avoir du bien et du mal, du beau et du laid, du bon et du mauvais, du vrai et du faux, sans une notion préliminaire de l'homme¹⁵. » Avant de développer une conception de la morale, de l'esthétique, de la politique ou de l'épistémologie, il faut avoir une certaine compréhension de l'homme.

¹⁵ Diderot, *Salon de 1767, Œuvres*, tome IV, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994-1997, p. 614. Dorénavant, les références à l'édition de Versini seront présentées suivant la forme suivante : *Titre de l'œuvre de Diderot*, tome, page.

Notre approche des textes de Diderot sera d'abord plus internaliste, textualiste, que contextualiste. En effet, puisqu'un de nos objectifs est d'examiner la pertinence philosophique de Diderot, nous souhaitons prendre les textes en eux-mêmes pour en déployer la teneur philosophique. Sans nier l'importance de comprendre le contexte dans lequel s'inscrit Diderot, les quelques remarques contextuelles que nous ferons servirons plutôt à éclaircir des textes qui peuvent paraître obscurs lorsqu'ils sont lus sans une connaissance du contexte. Ceci dit, notre thèse portera avant tout sur les textes et sur les thèses de Diderot, plutôt que sur son inscription dans l'histoire des idées. Ceci dit, même si elle est avant tout textuelle, notre approche contribuera tout de même à ébranler certains des poncifs de l'histoire des idées en ce qui concerne la pensée des Lumières. Quant à nos références à d'autres auteurs, elles nous serviront à clarifier la pensée de Diderot par un jeu de comparaison. Nous verrons alors parfois se tracer une certaine spécificité à sa pensée et d'autres fois nous verrons qu'il défend quelque chose de commun à d'autres penseurs de l'époque. Ce second type de comparaison aidera notre lecteur à mieux peser le poids des divers aspects de sa pensée.

De plus, s'il est raisonnable de croire que certains éléments de la pensée de Diderot ont subi une évolution dans le temps, nous croyons fermement qu'il se trouve une unité et une constance dans l'œuvre de Diderot en ce qui concerne le rapport à l'autre dans le dialogue et dans la solitude. Sauf exception, notre approche des textes cherchera à expliquer les difficultés du texte à partir des textes eux-mêmes plutôt qu'à partir de remarques historiques. Pour cette raison, nous n'aborderons pas les textes dans un ordre chronologique, mais plutôt dans un ordre thématique. De plus, comme plusieurs travaux ont été faits dans les dernières années pour

défendre l'unité de la pensée de Diderot, nous en ferons ici l'économie puisque nous jugeons que divers commentateurs ont fait un travail de poids à ce sujet¹⁶.

¹⁶ Pour n'en nommer que quelques-uns à avoir travaillé relativement récemment sur le sujet : Colas Duflo (montre le système de Diderot à travers trois plans : le vrai, le beau et le bon), Jean-Claude Bourdin (montre la cohérence du matérialisme de Diderot), Mitia Rioux-Beaulne (présente la continuité entre l'épistémologie et l'esthétique de Diderot), François Pépin (défend l'omniprésence de la chimie dans tout le système de Diderot), Geneviève Cammagre (montre la continuité entre la pensée de Diderot entre ses Correspondances et ses œuvres).

CHAPITRE I, RAPPORT A L'AUTRE REEL

INTRODUCTION

L'écriture de Diderot peut parfois laisser le lecteur perplexe quant à la façon à employer pour aborder son œuvre multiforme. Doit-on laisser de côté les textes fictionnels dans une étude qui se veut philosophique ? Est-il possible de tirer quelque chose comme une moelle philosophique de ces écrits ou reste-t-on dans la pure expérience littéraire et esthétique du style diderotien, dans cette ouverture interprétative que permet son type d'écriture¹⁷ ? Son écriture fictive n'est pas comme celle d'un Galilée¹⁸ ou d'un Cyrano de Bergerac¹⁹, où la fiction a plutôt un rôle de vulgarisation ou de dissimulation contre la censure. Il n'est pas toujours aisé de trouver un représentant de Diderot dans ses dialogues, ce qui complexifie l'énonciation de ses positions philosophiques. Pour surmonter cette difficulté, aborder le corpus diderotien et, dans ce cas-ci, comprendre comment le dialogue met en scène le fonctionnement et le rôle de l'échange des idées et des affects dans la philosophie diderotienne, nous suggérons une lecture qui fasse le passage de la théorie vers la pratique, ou, autrement dit, de débiter par la lecture d'écrits où sont explicités plus clairement certaines thèses épistémologiques de Diderot pour ensuite aborder la continuité de l'épistémologie avec la morale. Il s'agit donc d'un certain dispositif de lecture que nous proposons. Certains nous objecteraient que Diderot lui-même s'y opposerait. Car dans *Sur*

¹⁷ Hans Robert Jauss a fait remarquer la différence entre le dialogue socratique et le dialogue diderotien. Dans le dialogue socratique, l'autorité de Socrate est claire. Il domine ses interlocuteurs. Chez Diderot, le lecteur donne alternativement son assentiment à l'un ou l'autre des personnages du dialogue, ce qui fait qu'on ne peut pas aussi facilement connaître la position de Diderot à ce sujet. Il reste caché, si ce n'est qu'on le voit justement dans cette ouverture, dans cette multiplicité des points de vue. Hans Robert Jauss, « "Le Neveu de Rameau" Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot) », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2, 1984, p. 145-181.

¹⁸ Il est aisé de voir dans le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* que le personnage de Simplicio ne sert que de repoussoir à Galilée, dont le représentant est Salviati.

¹⁹ Nous pensons ici à ses fameuses *Histoires comiques sur les États et empires de la Lune et du Soleil* où, par le récit de voyages en Amérique, sur la Lune et sur le Soleil, il se fait critique de bon nombre d'éléments de la culture européenne. Dans son cas, il est encore aisé de voir le fond de sa pensée non pas cette fois par un personnage représentatif, mais par le dispositif fictionnel qu'il met en place.

Térence, il écrit bien qu'une exposition suivie ne peut rendre toute la masse et tout le contenu d'un texte²⁰. Toutefois, sans rendre pleinement toute la richesse de son œuvre et tout ce qui est contenu dans ses textes, nous pensons pouvoir mettre en lumière certains aspects importants de son œuvre et de sa pensée qu'on ne remarquerait pas à une simple lecture de ses textes. Aussi, cette méthode nous a semblé être la plus appropriée étant donné que nous nous intéressons à déployer une question dans l'œuvre de Diderot et non pas à en faire un compte-rendu ou un résumé. Bref, nous sommes bien conscients de l'impossibilité de rendre Diderot dans son entièreté dans les pages qui suivront, mais malgré l'incomplétude indépassable de notre travail, nous pensons tout de même avoir été fidèles dans notre élaboration des aspects de sa pensée que nous abordons. Nous tâcherons, au terme de notre chapitre, de montrer en quoi le dialogue est un lieu privilégié pour réfléchir à cette question du rapport à l'autre et de son importance dans la constitution du sujet. Notre chapitre sera donc composé de deux sections majeures : la première s'intéressera au dialogue en tant qu'il s'inscrit dans un commerce d'idées. Nous aborderons alors l'aspect théorique du dialogue, sa nécessité épistémologique et ses avantages. La seconde partie portera sur le commerce des affects. Nous chercherons alors à voir le rôle du rapport à l'autre dans la morale après avoir esquissé ce en quoi consiste la morale diderotienne.

²⁰ « Si un pédant s'empare d'un raisonnement de Cicéron ou de Démosthène, et qu'il le réduise en un syllogisme qui ait sa majeure, sa mineure et sa conclusion, sera-t-il en droit de prétendre qu'il n'a fait que supprimer des mots, sans avoir altéré le fond ? [...] Non, ce ne l'est pas ; et si tu as vraiment toute cette misérable exactitude dont tu te piques, et que tu veuilles me rendre avec scrupule le morceau de l'orateur ou du poète, après ton premier syllogisme qui renferme la masse de sa pensée, fais-en un second qui me restitue une des circonstances, une des idées accessoires que ta forme aussi barbare qu'infidèle a supprimées ; fais-en un troisième qui me restitue une autre des circonstances ou des idées accessoires que tu as laissées de côté, et ainsi de suite à l'infini. Encore ne prendrai-je jamais une longue suite de squelettes secs et décharnés pour un animal vivant ; une belle peau enlevée de dessus le corps qu'elle revêtait, un œil arraché à sa cavité, un pied, une main séparés de la jambe et du bras, les membres épars d'une belle femme pour une belle femme. C'est l'ensemble de ces qualités qui la constituent, c'est leur désunion qui la détruit. » *Sur Térence*, IV, p. 1361-1362.

1.1 COMMERCE DES IDEES

Rappelons d'emblée que ce chapitre-ci s'intéresse au dialogue et au commerce d'idées et d'affects qu'on entretient avec un autre réel. Nous traiterons donc des théories de Diderot au sujet des échanges réels, même si ces échanges sont parfois mis en scène par Diderot. Si les dialogues mis en scène ne sont pas, eux, réels, ils révèlent tout de même le fond de sa pensée sur l'utilité de la conversation avec cet autre réel.

On trouve dans l'œuvre de Diderot certains éléments théoriques qui nous permettent de mieux saisir les raisons derrière l'usage du dialogue et les avantages qui lui sont liés. Ces éléments théoriques se retrouvent surtout dans les écrits où Diderot se présente en lecteur plutôt qu'en écrivain. On voit alors s'esquisser, dans sa façon de lire les auteurs qu'il admire, certains guides pour nous, lecteurs de Diderot. On remarque même parfois que dans ses propres œuvres, Diderot cherche à reproduire certains effets qu'il a ressentis à la lecture des auteurs qu'il admire. Prenons ici l'exemple de Richardson mis en parallèle avec le neveu de Rameau. Dans son *Éloge de Richardson*, Diderot écrit ceci : « Ô Richardson ! on prend, malgré qu'on en ait, un rôle dans tes ouvrages, on se mêle à la conversation, on approuve, on blâme, on admire, on s'irrite, on s'indigne²¹ » et

J'ai seulement été frappé, comme tous les lecteurs ordinaires, du génie qu'il y a à [...] avoir combiné dans ce Lovelace les qualités les plus rares et les vices les plus odieux, la bassesse avec la générosité, la profondeur et la frivolité, la violence et le sang-froid, le bon sens et la folie ; à en avoir fait un scélérat qu'on hait, qu'on aime, qu'on admire, qu'on méprise, qui vous étonne sous quelque forme qu'il se présente, et qui ne garde pas un instant la même.²²

Dans son *Neveu de Rameau*, Diderot décrit ainsi son protagoniste excentrique :

C'est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison ; il faut que les notions de l'honnête et du deshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête, car il montre ce que la nature lui a donné de bonnes qualités sans ostentation, et ce qu'il en a reçu de mauvaises

²¹ *Éloge de Richardson*, IV, p. 156.

²² *Ibid.*, p. 163.

sans pudeur. [...] Rien ne dissemble plus de lui que lui-même. [...] Il secoue, il agite, il fait approuver ou blâmer ; il fait sortir la vérité, il fait connaître les gens de bien, il démasque les coquins ; c'est alors que l'homme de bon sens écoute et démêle son monde.²³

L'effet que Richardson produisait sur Diderot, le personnage du neveu le produit sur son entourage, et sans doute aussi sur le lecteur. Et on ne peut s'empêcher non plus de remarquer les proximités entre ce qui fascinait Diderot chez le personnage de Lovelace et ce qu'il a cherché à reproduire, encore une fois, dans son neveu. Bref, ces parallèles – qu'on pourrait sans doute multiplier – nous indiquent qu'il peut être très éclairant d'étudier Diderot comme lecteur pour mieux saisir sa compréhension du rôle de l'écrivain. Nous reviendrons sur ce transfert de Richardson vers Diderot.

C'est donc dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* que Diderot explicite le plus clairement les utilités du dialogue comme mode d'expression philosophique²⁴. Ce texte est une défense de Galiani contre les attaques que l'abbé Morellet lui a faites dans sa *Réfutation de l'ouvrage qui a pour titre "Dialogues sur le commerce des blés"*. Bien qu'il s'agisse d'un texte d'économie politique, Diderot y expose certains aspects importants de sa conception du dialogue et nous croyons même qu'il s'agit d'un des principaux motifs derrière l'écriture de ce texte. L'abbé Galiani y est défendu contre la critique que l'abbé Morellet a fait de ses *Dialogues sur le commerce des blés*. Or, si Diderot le défend, ce n'est pas parce qu'il est d'accord sur le fond des thèses de Galiani, mais bien sur sa façon de les exprimer. « L'abbé Galiani sait faire lire le mensonge et cela est fâcheux ; et vous ne saurez pas faire lire la vérité, ce qui est plus fâcheux encore²⁵. » Diderot écrit d'ailleurs à deux autres reprises son désaccord avec l'abbé Galiani. Il

²³ *Le Neveu de Rameau*, II, p. 623.

²⁴ À notre connaissance, ce texte n'a été étudié dans cette optique que dans un article de Mitia Rioux-Beaulne, « Mettre en mouvement : conjecturalité et dialogisme chez Diderot », *Lumen : Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Lumen : travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, vol. 23, 2004, p. 275-294.

²⁵ *Apologie de l'abbé Galiani*, III, p. 125.

écrit : « C'est qu'il y a un point que l'abbé Galiani et l'abbé Morellet ont méconnu tous les deux ; ils ont à l'envi sauté par-dessus en sens contraire ; et le saut fait, ils se sont trouvés l'un et l'autre également loin de la vérité²⁶ » et il répète ensuite une phrase semblable : « L'abbé Morellet, en qualité d'homme personnel, a sauté par-dessus le point, et d'autant en sens contraire de l'abbé qu'ils s'en sont trouvés également éloignés, le dos tourné l'un à l'autre et à la vérité²⁷. » Son apologie de Galiani ne se situe donc pas au niveau des thèses sur le commerce des blés, qu'il juge parfois excessives, mais plutôt au niveau d'un certain *ethos* philosophique qui s'exprime à travers son écriture dialogique. Nous y avons donc retenu trois traits du dialogue : le perspectivisme sur lequel il se fonde, l'expérience à laquelle il permet d'accéder et le « faire penser » auquel il donne accès.

Il y a certes de nombreuses études qui ont été faites sur la question du dialogue²⁸, mais celle-ci demeure hautement pertinente, voire indispensable, pour nous qui nous intéressons au rapport à autrui et à son rôle dans la constitution du sujet. Les traits retenus ici sont ceux qui apparaissent les plus pertinents pour notre problématique.

1.1.1 Perspectivisme

Nous l'avons dit, le dialogue est omniprésent dans l'œuvre Diderot et il ne s'agit pas là d'un choix aléatoire. Il existe des raisons philosophiques profondes derrière un usage aussi étendu du dialogue qui rendent justement intéressant cet aspect de l'œuvre diderotienne. Dans un chapitre si justement intitulé « Et pourquoi des dialogues en un temps de systèmes ? », Colas

²⁶ *Apologie de l'abbé Galiani*, III, p. 148.

²⁷ *Ibid.*, p. 158.

²⁸ Pour n'en nommer que quelques-unes : Colas Duflo, « Et pourquoi des dialogues en un temps de systèmes », *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2013 ; Roland Mortier, « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », *C.A.I.E.F.*, No. 13, juin 1961, p. 283-297 ; Herbert Dieckmann, « La pensée et ses modes d'expression », *Cinq leçons sur Diderot*, Genève, Droz, 1959, p. 69-94 ; Carol Shermann, *Diderot and the Art of Dialogue*, Genève, Droz, 1976 ; D.J. Adams, *Diderot, Dialogue & Debate*, Liverpool, Francis Cairns, 1986.

Duflo présente différentes justifications possibles à l'écriture dialogique. Si certaines de ses justifications sont plus contextuelles²⁹, il n'en demeure pas moins que le dialogisme diderotien doit être compris comme témoin d'une certaine conception de la vérité.

Colas Duflo explicite le perspectivisme diderotien par une image que Diderot donne dans le *Salon de 1767* : la poésie et la philosophie sont les deux bouts de la lunette³⁰. Autrement dit, ces deux disciplines traitent d'un même objet, mais prennent une approche et une perspective différentes pour en révéler différents aspects. Le poète, presbyte, et le philosophe, myope, voient bien la même chose, mais de deux points de vue différents. Or, s'ils voient tous les deux la même chose différemment, ils voient bel et bien la même chose. « En effet, si le vrai se dévoile de façon privilégiée dans le dialogue, c'est qu'il n'y a pas qu'un seul point de vue légitime. La vérité, comme la nature, possède de multiples facettes, et se laisse dire par plusieurs expressions différentes³¹. » Vérité et nature se laissent difficilement cerner dans leur multiplicité qui commandent des points de vue tout autant multiples et donc une recherche commune où les points de vue se partagent et révèlent les différentes facettes d'un même objet. Duflo remarque aussi qu'il existe en fait des raisons anthropologiques derrière le perspectivisme dialogique de Diderot qui sont exposées bien clairement dans l'œuvre de Diderot.

Or, puisque le commentaire de Duflo présente une thèse sur ce qui fait de Diderot un philosophe, il ne s'est pas attardé plus en détail à cette question et a préféré adopter une approche qui englobe tous les aspects de la pensée de Diderot. Cette entreprise laisse donc, comme Duflo

²⁹ « Mais la philosophie pouvait-elle se présenter autrement que sous ce masque plaisant, dans la société du dix-huitième siècle pour laquelle Diderot écrit ? [...] Le siècle est frivole et recherche avant tout les distractions : philosophie, économie, esthétique, tout doit pouvoir finir en discussions de salon, donner matière à bon mot. [...] Aussi la philosophie, pour passer, pour survivre, doit-elle se faire agréable, policée, brillante et bien écrite. L'ennui qu'il procure tue un ouvrage bien plus sûrement que les foudres de la censure. » Colas Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 49.

³¹ *Ibid.*

l'a lui-même remarqué³², certains détails à combler. Dans le cas du perspectivisme diderotien, il faut en effet ajouter que la multiplication des points de vue est entre autres due au fait que la raison individuelle est à la fois limitée et faillible.

Alors que le projet encyclopédique a été perçu par plusieurs comme une apologie de la raison humaine, il s'agit en fait d'un projet pour pallier ses limites.

L'individu n'a qu'une certaine énergie dans ses facultés, tant animales qu'intellectuelles; il ne dure qu'un tems; il est forcé à des alternatives de travail & de repos; il a des besoins & des passions à satisfaire, & il est exposé à une infinité de distractions. Toutes les fois que ce qu'il y a de négatif dans ces quantités formera la plus petite somme possible, ou que ce qu'il y a de positif formera la somme possible la plus grande ; un homme appliqué solitairement à quelque branche de la science humaine, la portera aussi loin qu'elle peut être portée par les efforts d'un individu. Ajoûtez au travail de cet individu extraordinaire, celui d'un autre, & ainsi de suite, jusqu'à ce que vous ayez rempli l'intervalle d'une révolution, à la révolution la plus éloignée; & vous vous formerez quelque notion de ce que l'espece entiere peut produire de plus parfait, surtout si vous supposez en faveur de son travail, un certain nombre de circonstances fortuites qui en auroient diminué le succès, si elles avoient été contraires.³³

Étant donné les limites de la raison individuelle lorsqu'elle travaille seule, il faut la joindre à d'autres pour permettre un progrès des connaissances. Et non seulement la raison humaine est-elle limitée physiquement, mais elle est aussi limitée moralement. C'est ce que Florent Guénard met bien de l'avant dans un article sur l'ordre des renvois dans l'*Encyclopédie*³⁴. Il remarque qu'il est bien possible que Diderot ait cherché à répondre au *Discours sur les sciences et les arts* de Rousseau. Rousseau reproche au développement des sciences et des arts d'être soumis à l'amour-propre et à l'esprit de système. Rousseau se tient en quelque sorte sur deux plans. D'une part, il critique le développement des sciences et des arts étant donné leur effet sur la morale : il

³² « Nous cherchons ici une interprétation d'ensemble – ce qui est peut-être déjà une ambition démesurée – mais nous ne visons pas une analyse exhaustive de l'œuvre de Diderot. [...] Certains aspects ont été ainsi plus rapidement traités que d'autres. » Colas Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 10.

³³ Diderot, « Encyclopédie », *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds Diderot et d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, printemps 2016, eds. R. Morrissey et G. Roe, <http://encyclopedia.uchicago.edu/>. Dorénavant, les références aux articles de l'encyclopédie seront présentées suivant la forme suivante : Auteur, « Titre de l'article », *Encyclopédie*, ARTFL.

³⁴ Florent Guénard, « La vertu du savant : le système des renvois dans l'article ENCYCLOPEDIE de l'*Encyclopédie* », *Corpus. L'ordre des renvois dans l'Encyclopédie*, dir. F. Guénard, F. Markovits et M. Spallanzani, n°51, 2006, p. 153-176.

entraîne une corruption des mœurs. D'autre part, il en critique le développement qui, en fait, nous éloigne de la vérité. Il y a donc un souci chez Rousseau pour la morale d'une part et pour la vérité d'autre part. C'est sur le plan de la vérité qu'il se tient lorsqu'il écrit ceci :

Je demanderai seulement : « Qu'est-ce que la philosophie ? Que contiennent les écrits de philosophes les plus connus ? Quelles sont les leçons de ces amis de la sagesse ? » À les entendre, ne les prendrait-on pas pour une troupe de charlatans criant, chacun de son côté sur une place publique : « Venez à moi, c'est moi seul qui ne trompe point ? » L'un prétend qu'il n'y a point de corps et que tout est en représentation ; l'autre, qu'il n'y a d'autre substance que la matière ni d'autre dieu que le monde. Celui-ci avance qu'il n'y a ni vertus ni vices et que le bien et le mal moral sont des chimères ; celui-là, que les hommes sont des loups et peuvent se dévorer en sûreté de conscience.³⁵

Comme chacun cherche à se distinguer, l'enjeu se trouve au niveau de l'honneur et de la gloire plutôt que de la vérité. Sur ce point, Diderot est en accord avec Rousseau. Il est bien conscient que le développement des sciences et des arts comporte certains écueils. Un auteur trop attaché à ses thèses préférera les défendre coûte que coûte, sans être ouvert à une remise en question de celles-ci. Or, s'il s'agit bien d'une possibilité de la raison lorsque prise individuellement, l'*Encyclopédie* n'est pas soumise à ces écueils puisqu'elle forme une addition de raisons, une raison collective. Cette œuvre commune, qui accueille des positions parfois divergentes permet donc par sa forme même une remise en question de certaines positions qu'elle présente elle-même.

Or, si l'article « Encyclopédie » de Diderot affirme les limites temporelles, physiques et morales de la raison individuelle, sa *Lettre sur les aveugles* présente une difficulté concernant les conclusions de la raison de l'individu. Diderot y présente sa réponse au problème de Molyneux. C'est à l'époque un problème auquel les grands penseurs³⁶ ont tour à tour cherché à répondre

³⁵ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts, Œuvres complètes*, tome IV, éd. R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Genève, Slatkine, 2012, p. 427.

³⁶ « Avant le milieu du siècle il faut déjà compter avec les contributions de Locke, Syngé, Leibniz, Berkeley, Hutcheson, Jurin, Voltaire, La Mettrie, Condillac et Buffon. » Richard Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études Philosophiques*, no. 3, 1999, p. 383.

pour défendre leur théorie de la connaissance. Nous suivrons ici Richard Glauser³⁷ pour clarifier le contexte autour de cette œuvre et expliciter à qui Diderot répond lorsqu'il s'attaque lui-même à ce problème. Rappelons d'abord que le problème de Molyneux se résume à la question suivante : si on redonnait la vue à un aveugle de naissance, pourrait-il identifier le cube et la sphère, sans y toucher ? Il s'agit d'une question qui peut sembler banale, mais qui permet d'aborder l'épineuse question du rapport entre nos sens et de la communication entre eux. Autrement dit, comment savoir que nos sens ne sont pas en contradiction et qu'ils nous offrent des prises sur le monde qui sont compatibles ? Pour répondre au problème, Diderot le modifie d'abord légèrement. Plutôt que de se demander si l'aveugle distinguerait la sphère du cube, il se questionne sur la distinction du cercle et du carré. Selon Glauser, cette légère modification du problème servirait à éviter l'ambiguïté de la réponse de Locke. Ce dernier avait répondu négativement à la question de Molyneux entre autres parce qu'un aveugle qui recouvrerait la vue ne verrait probablement pas tridimensionnellement et serait donc embarrassé à la vue d'une sphère et d'un cube. Diderot élimine cette difficulté en reformulant le problème :

J'ai substitué le cercle à la sphère, et le carré au cube, parce qu'il y a toute apparence que nous ne jugeons des distances que par l'Expérience ; et conséquemment, que celui qui se sert de ses yeux pour la première fois, ne voit que des surfaces, et qu'il ne sait ce que c'est que saillie ; la saillie d'un corps à la vue consistant en ce que quelques-uns de ses points paraissent plus voisins de nous que les autres³⁸

Plutôt que de répondre unilatéralement à la question, comme l'avaient fait ses prédécesseurs, Diderot complexifie l'expérience de pensée pour montrer qu'il existe en fait plusieurs réponses possibles et valides à cette question, tout dépendant de l'aveugle à qui on redonne la vue. Il imagine quatre types d'aveugles de naissance, ayant recouvré la vue, qui seraient exposés à ce problème : l'homme du commun, l'homme possédant une intelligence pratique, le métaphysicien

³⁷ Richard Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux », *op. cit.*, p. 383-410.

³⁸ *Lettre sur les aveugles*, I, p. 182. Cité par Glauser, *Ibid.*, note 1, p. 398.

et le géomètre. C'est ici le cas du géomètre, Saunderson, qui nous intéresse³⁹. Saunderson est un aveugle de naissance qui enseignait les mathématiques. Il a donc développé une méthode, un système d'épingles et de ficelles, qui lui permet de faire de l'arithmétique et de la géométrie et de présenter ses démonstrations géométriques à des personnes voyantes. Face au problème de Molyneux, voici la réaction que Diderot suppose à Saunderson : celui-ci, voyant pour la première fois un cercle et un carré déduirait mathématiquement quelle figure est le cercle et laquelle est le carré, puisqu'il s'apercevrait qu'il n'y a qu'une figure qui lui permettrait d'arranger les fils suivants les propriétés du cercle et qu'une figure où il puisse placer les épingles et les fils de manière à former un carré. Néanmoins, il se demanderait ensuite comment être assuré que les figures ne changeraient pas sous ses mains en les approchant. Ce qui lui permettrait alors de conclure qu'il ne se trompe pas sur le cercle et le carré, c'est qu'il a effectué des démonstrations mathématiques à des voyants qui ne touchaient pas ses abaques et qui pourtant arrivaient à comprendre ses démonstrations et ses explications. Ce qui permet à Saunderson – et à l'homme en général – de sortir du solipsisme, c'est l'autre qui ne voit pas la même chose et qui pourtant confirme l'idée que l'on se fait des choses, ou qui l'enrichit. Or, sans cet autre point de vue, l'homme est voué au solipsisme, puisqu'il n'existe pas de Dieu véracé qui puisse l'assurer de la justesse de ses raisonnements.

Dans l'*Apologie de l'abbé Galiani*, ce perspectivisme est défendu de la manière suivante : alors que l'abbé Morellet critique le respect de Galiani pour les opinions générales, Diderot répond que « s'il a des égards pour les opinions générales, c'est qu'il est moins disposé qu'un

³⁹ Voici toutefois brièvement comment réagiraient les autres sortes de personne : la personne du commun répondrait au hasard, la personne à l'intelligence pratique appliquerait par la pensée ses mains à ce qu'elle voit et pourrait distinguer le cercle du carré sans trop expliquer pourquoi. Le métaphysicien pourrait comparer ce qu'il voit à ce qu'il a touché et prendre la bonne décision, mais ne pouvant pas trouver de justification qui puisse défendre l'adéquation des sens du toucher et de la vue, ne sachant pas si ce qu'il voit changerait au moment où il s'en approcherait, il devient radicalement sceptique.

autre à croire qu'il a raison tout seul⁴⁰ ». Ces opinions générales sont exposées à travers certains personnages de son dialogue⁴¹. Et ces opinions et les points de vue qu'il présente ne sont pas nécessairement les siens. « Il ne faut point imputer à l'abbé le vice de ses interlocuteurs ; c'est le vice qui ôte toute la valeur à leurs discours et imputer leurs pensées, leur apologie, leur condamnation à l'abbé, ce serait injustice et manque de goût⁴². » Ceci dit, il prend ces opinions au sérieux. D'ailleurs, non seulement l'abbé Galiani a-t-il des égards pour les opinions générales, mais il considère aussi ceux qui l'ont précédé et la pertinence du point de vue passé. Le dialogue est donc l'occasion d'une exposition nuancée et enquêtante plutôt que d'une exposition dogmatique.

Il semble donc que pour Diderot, le sujet de la raison soit un sujet collectif. L'individu ne peut parvenir à un résultat qui soit substantiel et certain. La raison est constituée par l'échange et par, nous y reviendrons, l'expérience.

Ici, pour nous permettre une meilleure compréhension de toute la spécificité diderotienne, nous nous permettrons une comparaison avec certains éléments des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Cette comparaison nous permettra de comprendre à la fois l'importance épistémologique que Diderot accorde à l'autre, mais aussi son étrange posture à la fois sceptique et confiante face aux capacités de la raison humaine.

La méditation cartésienne doit se faire seul⁴³ et débute sur une remise en question de ce qui relève de l'opinion et de ce qui a été reçu par l'éducation. La capacité du sujet à faire confiance à ses raisonnements n'est pas ici remise en question et la raison est en fait la seule

⁴⁰ *Apologie de l'abbé Galiani*, III, p. 126.

⁴¹ « L'abbé a fait de ses interlocuteurs les représentants de la société », *Ibid.*, p. 131.

⁴² *Ibid.*, p. 129.

⁴³ « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. » Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2011, p. 57.

chose sur laquelle le sujet puisse s'appuyer, se retrouvant dans un état où il doit douter des informations que ses sens et son expérience lui fournissent. C'est par un tel processus, par le doute méthodique – et temporaire –, qu'il sera possible d'arriver à des connaissances certaines. À la troisième méditation, Descartes prouve logiquement l'existence d'un Dieu. Sa nature se précise à la quatrième méditation et Descartes défend que Dieu est véridique. À la cinquième méditation, il affirme que c'est ce Dieu véridique qui assure la conformité de ses raisonnements au monde. La sixième méditation montre qu'ultimement, la raison est la faculté sur laquelle se fondera la certitude et que c'est elle qui permet de corriger les défauts des sens qui, pris indépendamment de la raison, ne peuvent fournir aucune certitude :

Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent. *Toutefois elle ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens*, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières [...] ou bien sont conçues moins clairement et moins distinctement, [...] il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude.⁴⁴

Cette raison comme source de certitude peut être comprise comme une fonction du sujet transcendantal. La raison du sujet de la méditation diderotienne, s'il en est une, est plutôt acquise et dépend de l'expérience. C'est en quelque sorte ce qu'on voit dans l'article « Beau » de Diderot.

Nous naissons avec la faculté de sentir et de penser ; le premier pas de la faculté de penser, c'est d'examiner ses perceptions, de les unir, de les comparer, de les combiner, d'apercevoir entre elles des rapports de convenance et disconvenance, etc. Nous naissons avec des besoins qui nous contraignent de recourir à différents expédients, entre lesquels nous avons souvent été convaincus par l'effet que nous en attendions, et par celui qu'ils produisaient, qu'il y en a de bons, de mauvais, de prompt, de courts, de complets, d'incomplets, etc. [...] Voilà donc nos besoins, et l'exercice le plus immédiat de nos facultés qui conspirent aussitôt que nous naissons à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de symétrie, de mécanisme, de proportion,

⁴⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 191-193. C'est moi qui souligne.

d'unité ; toutes ces idées viennent des sens et sont factices ; et nous avons passé de la notion d'une multitude d'êtres artificiels et naturels, arrangés, proportionnés, combinés, symétrisée à la notion positive et abstraite d'ordre, d'arrangement, de proportion, de combinaison, de rapports, de symétrie, et à la notion abstraite et négative de disproportion, de désordre et de chaos. *Ces notions sont expérimentales comme toutes les autres ; elles nous sont aussi venues par les sens ; il n'y aurait point de Dieu, que nous ne les aurions pas moins : elles ont précédé de longtemps en nous celle de son existence*⁴⁵

Ceci dit, si toutes ces idées sont acquises et expérimentales, elles sont alors contingentes et dépendent de nos expériences individuelles. Pour leur donner plus de consistance, il semble que le recours à autrui soit nécessaire. On remarque d'ailleurs dans l'écriture de Diderot qu'il semble y avoir un double niveau dans le développement de ces facultés qu'il décrit : d'une part, il semble parler au niveau d'un développement individuel, il parle alors de la naissance de chaque individu et de son acquisition graduelle de certaines notions par le biais de son expérience. Ceci dit, un changement de temps de verbe⁴⁶ indique un changement de registre : Diderot parle plutôt du développement de ces facultés du point de vue de l'humanité :

Mais à peine l'exercice de nos facultés intellectuelles, et la nécessité de pourvoir à nos besoins par des inventions, des machines, etc., eurent-ils ébauché, dans notre entendement, les notions d'ordre, de rapports, de proportion, de liaison, d'arrangement, de symétrie, que nous nous trouvâmes environnés d'êtres où les mêmes notions étaient, pour ainsi dire, répétées à l'infini ; nous ne pûmes faire un pas dans l'univers sans que quelque production ne les réveillât ; elles entrèrent dans notre âme à tout instant et de tous côtés ; tout ce qui se passait en nous, tout ce qui existait hors de nous, tout ce qui subsistait des siècles écoulés, tout ce que l'industrie, la réflexion, les découvertes de nos contemporains produisaient sous nos yeux, continuait de nous inculquer les notions d'ordre, de rapports, d'arrangement, de symétrie, de convenance, de disconvenance, etc., et il n'y a pas une notion, si ce n'est peut-être celle d'existence, qui ait pu devenir aussi familière aux hommes que celle [du beau].⁴⁷

Il y a donc certes un développement individuel de ces facultés, mais il semble aussi y avoir un développement historique et collectif.

⁴⁵ Diderot, « Beau », *Encyclopédie*, ARTFL. C'est moi qui souligne.

⁴⁶ Diderot passe du présent au passé simple, de la description au récit.

⁴⁷ Diderot, « Beau », *Encyclopédie*, ARTFL.

La méditation diderotienne implique toujours déjà l'autre. On ne peut avoir l'assurance que ce que produit notre raison est conforme au monde, puisqu'il n'existe pas de Dieu vérac sur lequel puisse reposer cette certitude. C'est pour cette raison qu'on doit avoir recours à l'autre, à son expérience et à la nôtre.

Ce qui explique la position à demi-sceptique de Diderot, c'est justement cette conception d'une raison qui se développe collectivement et expérimentalement. On ne peut dire qu'il existe une adéquation entre le monde et nos raisonnements. Et même avec la confirmation d'autrui, il demeure possible que tous se trompent et soient pourtant d'accord. En ce sens, Diderot demeure sceptique, et comme le faisait remarquer Glauser⁴⁸, c'est ce qu'on constate à la fin de la *Lettre sur les aveugles*. Diderot ne termine pas sa lettre sur son expérience de pensée des quatre types d'aveugles de naissance, mais bien sur une référence à Montaigne :

Mais de ce que nos sens ne sont pas en contradiction sur les formes, s'ensuit-il qu'elles nous soient mieux connues ? Qui nous a dit que nous n'avons point affaire à de faux témoins ? Nous jugeons pourtant. Hélas ! Madame, quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre sa devise. Car, que savons-nous ? [...] Nous ne savons donc presque rien : cependant combien d'écrits dont les auteurs ont prétendu savoir quelque chose !⁴⁹

Ceci dit, Diderot n'est pas aussi radical que Montaigne⁵⁰ et cette raison constituée collectivement n'est pas inutile, malgré le doute qui demeure quant à son adéquation au monde.

1.1.2 Expérience

Cette multiplication des points de vue permise par le dialogue est aussi d'emblée une multiplication des expériences, comme nous l'avons déjà esquissé. Et dans l'*Apologie de l'abbé*

⁴⁸ Richard Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux, *op. cit.*, p. 409.

⁴⁹ *Lettre sur les aveugles*, I, p. 184-185.

⁵⁰ Ce qu'il affirme d'ailleurs lui-même : « Je voudrais bien savoir pourquoi ces faiseurs de maximes, à commencer par Montaigne, La Rochefoucauld, Nicole, La Bruyère, Trublet, et finissant par ce dernier, M. de Bignicourt, ont tous été pénétrés du plus profond mépris pour l'espèce humaine. Montaigne nous croit incapables de rien savoir et de rien connaître », Diderot, « Spéculations utiles et maximes instructives », *Miscellanea philosophiques*, éd. J. Assézat, M. Tourneux, Frères Garnier, 1875-1877, IV, p. 90.

Galiani, Diderot vante cette capacité de *Galiani* et de ses dialogues à référer à d'autres expériences et critique Morellet de ne pas le faire suffisamment :

Vous conseillez de s'occuper d'abord de la recherche d'un principe général sauf à spécifier les exceptions. Je n'entends rien à cette logique. Quoi ! il faut se faire dans sa tête un principe général, mais il me semble qu'il y a dans les sciences, dans les métiers, une méthode qui est précisément le rebours de la vôtre. On commence par des cas particuliers ; à force de cas particuliers, examinés en eux-mêmes et comparés à d'autres, on aperçoit des ressemblances et des différences, et l'on se forme des notions plus ou moins générales, des théories plus ou moins étendues. Ce sont les faits, les phénomènes subsistants qui servent d'échelons pour s'élever, et non les spéculations abstraites de marches pour descendre. Avant que d'avoir des phénomènes dans sa tête, on n'y a rien⁵¹.

Dans sa conception du développement de nos facultés et de nos connaissances, Diderot fait reposer un poids important sur l'expérience et les phénomènes. Les théories et principes généraux relèvent plutôt de la conjecture et bien qu'ils soient essentiels, ils demeurent toujours au niveau hypothétique, ce pourquoi il faut les confronter à l'expérience. « C'est la longue expérience qui instruit⁵². » Or, et c'est ce qu'il défend dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, une expérience des phénomènes n'est pas non plus suffisante puisqu'elle court le risque de n'être qu'une addition infinie de phénomènes. Il faut donc chercher un équilibre entre expérience, faits, et hypothèses, abstractions. À force d'expériences répétées, on en vient à bâtir des notions et abstractions qu'on doit ensuite à nouveau vérifier à l'aide de l'expérience.

Cette importance d'un retour à l'expérience et aux phénomènes est constamment répétée dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* alors qu'il vante les mérites de l'exposition dialogique et qu'il

⁵¹ *Apologie de l'abbé Galiani*, III, p. 134.

« En général, je trouve que vous voyez trop par abstraction, que vous n'appréciez les effets que solitairement, que vous n'entrez pas assez dans les détails des contrecoups, que faute d'entrer dans des détails qui sont infinis, vous bâtissez en l'air. » p. 133.

« Tout ce que vous dites sur Genève est si précaire que j'avoue que j'aimerais mieux m'en rapporter à l'usage actuel et à deux ans d'expérience qu'à tous vos raisonnements. » p. 135.

« La folle philosophie est celle qui veut s'assujettir les lois de la nature et le train du monde ; la bonne philosophie est celle qui reconnaît ces lois et qui s'assujettit à ce train nécessaire. » p. 136.

« Comment a-t-on prouvé que la liberté illimitée fixe les prix et les rend invariables ? Cela peut être vrai par abstraction, en négligeant les friponneries, les passions, toutes les ruses de l'avidité, toutes les ruses de la crainte. Belle théorie ! Cela va bien dans la tête ; en pratique, je doute fort que cela s'arrange aussi bien. » p. 138.

⁵² *Ibid.*, p. 126.

critique le traité dogmatique de la philosophie rationnelle. C'est que pour Diderot, le dialogue permet de s'assurer de rester au niveau de l'expérience, tout en accueillant abstractions et théories. Le dialogue permet ce retour à l'expérience, cette remise en question par l'autre de ce qu'on croyait évident. Il ne s'agit pas là d'une originalité de la part de Diderot. Cet aspect de sa pensée est aussi commun à d'autres auteurs de l'époque et même à Montaigne. En effet, déjà à l'écriture de ses *Essais*, Montaigne défendait l'utilité de la discussion pour l'amélioration de soi. L'erreur et l'expérience des autres est instructive et bénéfique : « Ce qui point, touche et éveille mieux que ce qui plaît. Ce temps n'est propre à nous amender qu'à reculons : par disconvenance plus que par accord : par différence, que par similitude⁵³. » Plus près de Diderot, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, d'Alembert décrit avec précision ce en quoi consiste le commerce des idées et pour quelle raison il nous est bénéfique :

Ce commerce que tant de motifs puissans nous engagent à former avec les autres hommes, augmente bientôt l'étendue de nos idées, & nous en fait naître de très nouvelles pour nous, & de très éloignées, selon toute apparence, de celles que nous aurions eues par nous-mêmes sans un tel secours. C'est aux Philosophes à juger si cette communication réciproque, jointe à la ressemblance que nous appercevons entre nos sensations & celles de nos semblables, ne contribue pas beaucoup à fortifier ce penchant invincible que nous avons à supposer l'existence de tous les objets qui nous frappent.⁵⁴

Pour d'Alembert, l'origine de ce commerce entre les hommes se trouve dans le besoin. C'est là encore un motif répandu à l'époque et défendu par Duclos également dans ses *Considérations sur les mœurs de ce siècle*. Il y défend que « les hommes sont destinés à vivre en société ; & de plus, ils y sont obligés par le besoin qu'ils ont les uns des autres : ils sont tous, à cet égard, dans une dépendance mutuelle. Mais ce ne sont pas uniquement les besoins matériels qui les lient ; ils ont une existence morale qui dépend de leur opinion réciproque⁵⁵. » Ce qui

⁵³ Montaigne, *Essais*, III, Paris, Gallimard, « folio classique », 2012, p. 202.

⁵⁴ D'Alembert, « Discours préliminaire de l'Encyclopédie », *Encyclopédie*, ARTFL.

⁵⁵ Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, Paris, Honoré Champion, « Champion classiques », 2005, p. 138.

semble premier, c'est le besoin primitif d'autrui, un besoin matériel. Dans le cas de d'Alembert, le commerce des idées représente une conséquence avantageuse du besoin primitif d'autrui. Pour Duclos, les hommes sont d'abord dans une dépendance mutuelle physique et cette dépendance demeure au niveau moral⁵⁶. Ceci dit, et c'est là l'originalité de Diderot, ce besoin est pour lui étendu à la philosophie. L'autre est indispensable à toute bonne philosophie. Il permet en quelque sorte d'augmenter le matériau à partir duquel on pourra proposer certaines hypothèses. Dans les mots de Diderot, on pourrait dire que les hommes sont assez semblables pour se comprendre, mais assez différents pour qu'ils puissent profiter d'un échange d'idées⁵⁷.

Or – et c'est là la raison non seulement de la pertinence de la pratique dialogique, mais aussi de l'écriture dialogique – cette expérience qu'on cherche à partager ne peut se rendre que par un discours syllogistique. Dans sa *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot développe le concept de « hiéroglyphe ». Le hiéroglyphe inclut tout ce qui, au sein du discours, ne relève pas du sens premier des mots. Il inclut donc la prosodie et la sonorité des mots, les images suscitées par les mots, les tableaux que fournissent la totalité des images. Tout ceci permet de rendre l'expérience de façon plus complète :

Il passe alors dans le discours du poète un esprit qui en meut et vivifie toutes les syllabes. Qu'est-ce que cet esprit ? j'en ai quelquefois senti la présence ; mais tout ce que j'en sais, c'est que c'est lui qui fait que les choses sont dites et représentées tout à la fois ; que dans le même temps que l'entendement les saisit, l'âme en est émue, l'imagination les voit, et l'oreille les entend ; et que le discours n'est plus seulement un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse, mais que c'est encore un tissu d'hiéroglyphes entassés les uns sur les autres qui la peignent.⁵⁸

Diderot parle ici de poésie, mais sa théorie du hiéroglyphe peut s'appliquer à plus grande échelle à un discours qui fait place aux images, à une conversation entre deux personnes où les émotions, et donc l'expérience plus complète, peuvent se transférer d'un interlocuteur à un autre. Car

⁵⁶ Nous y reviendrons brièvement plus loin dans notre section sur la morale.

⁵⁷ *Salon de 1767*, IV, p. 619.

⁵⁸ *Lettre sur les sourds et muets*, IV, p. 34.

l'expérience ne se résume pas à une suite logique d'événements extérieurs, mais à un enchevêtrement d'événements extérieurs et intérieurs. Il est aussi, ajoutons-le, une expérience rapide des choses qui ne peut être bien rendue par une explication détaillée. Pour Diderot, la meilleure façon de transmettre son expérience, c'est de la faire sentir à l'autre, par des procédés non explicatifs. C'est ici ce que nous avons esquissé plus tôt dans notre comparaison de l'effet de Richardson et de ses personnages sur Diderot à l'effet des personnages de Diderot sur d'autres personnages et sur son lecteur. C'est aussi ce que Diderot montre bien dans son texte *Sur Térence* lorsqu'il défend qu'il est impossible de conserver pleinement le fond si l'on supprime la forme. Pour lui, fond et forme se fondent ensemble et ne peuvent être séparés et que soit pleinement conservée l'intégrité du fond :

Si un pédant s'empare d'un raisonnement de Cicéron ou de Démosthène, et qu'il le réduise en un syllogisme qui ait sa majeure, sa mineure et sa conclusion, sera-t-il en droit de prétendre qu'il n'a fait que supprimer des mots, sans avoir altéré le fond ? Eh ! qu'est devenue cette harmonie qui me séduisait ? Où sont ces figures hardies par lesquelles l'orateur s'adressait à moi, m'interpellait, me pressait, me mettait à la gêne ? Comment se sont évanouies ces images qui m'assaillaient en foule et qui me troublaient ? Et ces expressions, tantôt délicates, tantôt énergiques, qui réveillaient dans mon esprit je ne sais combien d'idées accessoires, qui me montraient des spectres de toutes couleurs, qui tenaient mon âme agitée d'une suite presque ininterrompue de sensations diverses, qui formaient cet impétueux ouragan qui la soulevait à son gré, je ne les retrouve plus. Je ne suis plus en suspens, je ne souffre plus, je ne tremble plus, je n'espère plus, je ne m'indigne plus, je ne frémis plus, je ne suis plus troublé, attendri, touché ; je ne pleure plus, et tu prétends toutefois que c'est la chose même que tu m'as montrée !⁵⁹

Le partage de l'expérience par un aspect non analytique du langage permet aussi à l'interlocuteur une réflexion plus riche, qui puisse sortir du message des mots. Elle permet de faire penser, et c'est maintenant le dernier aspect du dialogue et du commerce d'idées que nous aborderons.

⁵⁹ *Sur Térence*, IV p. 1361.

1.1.3 Faire penser

Cette exposition dialogique de l'expérience d'autrui contribue à mettre l'esprit en mouvement et à le faire penser. Si l'œuvre de Diderot accueille la possibilité d'une incommensurabilité de l'expérience, il demeure que cette tentative de communication la plus complète qui soit permet de faire penser. Nous comprenons ce « faire penser » du dialogue en deux sens différents. D'une part, l'échange avec autrui permet de susciter de nouvelles réflexions qui ne seraient pas survenues dans un contexte solitaire. Et ce n'est pas seulement l'autre lui-même qui nous fournit matière à réflexion, mais le tout du dialogue, possédant lui-même une organicité. D'autre part, il semble que l'usage du dialogue chez Diderot soit lié à une certaine disposition sceptique qui invite à la zététique. Le « faire penser » compris au sens d'un partage d'expérience qui permet une remise en question est commun à d'autres auteurs qui accordent une importance à la forme et à la rhétorique. Fontenelle, par exemple « sait parler pour ne pas tout dire, suggérer pour signifier ce qu'il ne dit pas. Son badinage est une réserve d'énergie paisible, mais redoutable : faire voir pour faire penser au-delà de ce qu'on voit, cela passe par une manière de traiter la philosophie qui ne soit pas philosophique⁶⁰ ».

En rhétorique, il existe un « topos humaniste de la bonne écriture (et de la bonne lecture), délecter et enseigner⁶¹ ». Gisèle Mathieu-Castellani fait remarquer que Montaigne « renverse la topique » dans l'adresse à son lecteur : « ce n'est pas la raison [que le lecteur] [emploie] [s]on loisir en un sujet si frivole et si vain⁶² ». Néanmoins, Montaigne démontre, par le fait même, la présence et l'importance de cette topique de l'instruction et du plaisir. Elle fait partie des attentes

⁶⁰ Claudine Poulouin, « La préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique », *Revue Fontenelle*, no 4, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 75.

⁶¹ Gisèle Mathieu-Castellani, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses universitaires de France, « Écriture », 2000, p. 24.

⁶² Montaigne, *Essais*, I, *op. cit.*, p. 117.

du lecteur. Diderot, lui, ne renverse pas complètement la topique, mais la modifie considérablement. Il ne veut pas enseigner à son lecteur, mais, l'exercer, le faire penser.

Comme nous l'avons mentionné, le dialogue permet de faire penser chacun des interlocuteurs parce qu'il possède une certaine organicité. En effet, le dialogue comme conversation improvisée (et non pas comme un dialogue mis en scène dont on connaît les réponses à venir) permet qu'il y ait entre les gens qui discutent certains transferts d'images ou d'idées. La phrase d'un autre ou même l'enchaînement de certaines phrases peut faire penser à quelque chose qui ne nous serait pas venu à l'esprit autrement. On voit donc pourquoi nous utilisons le terme « organicité » ou « organique » pour décrire le dialogue. Il a une vie propre et des parties propres qui ne dépendent pas nécessairement de l'addition des pensées et des thèses de chaque participant. Pour rendre ceci plus concret, *Le Rêve de d'Alembert* fournit un matériau particulièrement fertile. Ce texte commence par une partie introductive, *L'entretien entre d'Alembert et Diderot*, où Diderot discute du matérialisme avec d'Alembert et essaie de le convaincre de la possibilité de telles thèses, qu'elles sont pensables sans contradiction. Il n'est pas impossible que la matière sente. Suite à une conversation, où d'Alembert quitte incertain et non convaincu, mais dubitatif, il va dormir. On voit ensuite dans la deuxième section du *Rêve de d'Alembert*, qu'il a été en quelque sorte contaminé par la thèse matérialiste et son rêve semble être un délire matérialiste où il poursuit son dialogue avec Diderot. Inquiète par ce rêve à voix haute, Mlle de l'Espinasse fait venir le docteur Bordeu pour porter un diagnostic sur d'Alembert. Ce que d'Alembert dit est ensuite complété par Bordeu et précisé par Mlle de l'Espinasse. Les images qui sont développées sont le produit des trois. En effet, au fil de leur conversation ils complètent les uns les autres leurs idées de telle sorte que les idées développées leur appartiennent en commun. Tenons-nous en à un exemple qui s'étend dans une bonne partie du

texte. En rêvant, d'Alembert développe l'image d'un essaim d'abeilles⁶³. Il présente cette image, après avoir fait une remarque, toujours en rêvant à voix haute⁶⁴, sur ce qui fait l'unité d'un tout composé de particules distinctes. Il semble donc réciter les deux parties d'un dialogue entre lui et Diderot où il questionne ce dernier sur ce qui peut faire une sensibilité commune à une masse commune formée de molécules différentes. Pour imaginer cette sensibilité commune à une masse de particules, d'Alembert imagine une grappe d'abeilles : lorsqu'une abeille se ferait pincer, elle pincerait la suivante et c'est de la sorte que la sensation voyagerait dans cette masse d'abeilles. Bordeu, qui semble comprendre l'image mieux que Mlle de Lespinasse, la reprend et la développe davantage en la modifiant pour l'aider à la comprendre. Pour qu'elle ait sens, il faudrait cependant s'imaginer fondre entre elles les pattes des abeilles pour qu'elles soient réellement jointes et qu'elles forment une masse commune⁶⁵. Plus loin dans leur conversation, d'Alembert questionne Bordeu sur ce qui fait l'unité du *moi* à travers les changements de la matière qui font qu'il n'y a peut-être pas une molécule en lui qu'il avait à la naissance. Bordeu répond en expliquant que ce sont la mémoire et la lenteur des modifications qui font cette unité. C'est alors Mlle de Lespinasse qui récupère l'image de l'essaim d'abeille pour la compléter. Elle joint en fait l'image d'un monastère à celle de l'essaim d'abeilles : l'esprit d'un monastère se conserve malgré les changements au sein des moines qui le composent. C'est parce que les changements se font lentement que l'esprit se conserve même si après plusieurs années, tous les moines sont différents. Il en serait de même pour cette grappe d'abeilles et aussi pour le *moi* : c'est la lenteur des changements qui en maintient l'unité⁶⁶. On voit donc avec ce travail commun

⁶³ Il développe cette image, après avoir fait une remarque, toujours en rêvant, sur ce qui fait l'unité d'un tout composé de particules distinctes. Il semble continuer en rêve le dialogue qu'il avait eu auparavant avec Diderot. Il semble donc réciter un dialogue où il questionne Diderot sur ce qui peut faire une sensibilité commune à une masse commune formée de molécules différentes.

⁶⁴ Il semble continuer en rêve le dialogue qu'il avait eu auparavant avec Diderot.

⁶⁵ *Le Rêve de d'Alembert*, I, p. 626-628.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 652-653.

de l'image, cette récupération, que ce n'est pas que l'intervention d'autrui qui fait penser, mais le tout du dialogue. Et on remarque aussi que le dialogue n'est maîtrisé par aucun des interlocuteurs, contrairement aux dialogues platoniciens qui semblent au contraire dirigés par Socrate, presque toujours en position d'autorité, ou de pédagogue, sur ses interlocuteurs⁶⁷. Voici donc la première façon par laquelle on peut dire que le dialogue fait penser.

Revenons à l'*Apologie de l'abbé Galiani* pour comprendre la seconde façon. Lorsque Diderot présente la capacité de Galiani à faire penser, il la met en parallèle avec le dogmatisme de Morellet. « L'abbé Galiani pense et nous fait penser ; l'autre se fait écouter parce qu'il a raison, mais il ne vous fait pas penser parce qu'il ne pense pas et qu'il vous fatigue et vous ennue⁶⁸. » Il semble donc que faire penser soit lié avec une certaine disposition sceptique. Le doute et la remise en question qu'on présente font penser. Si le doute fait penser, c'est que lorsqu'on est en position de doute, on veut en sortir. Ultimement, on ne veut pas rester dans une position sceptique. Le scepticisme présent dans l'œuvre de Diderot n'est pas une affirmation de l'incapacité à connaître, mais plutôt une conscience de nos limites et un soupçon qu'il soit peut-être impossible de parvenir à la vérité. Cependant, on reste toujours dans un « peut-être ». Comme l'homme ne veut pas rester dans cette position sceptique, son exposition met l'esprit en mouvement. On cherche la solution, ce que l'auteur aurait pu mettre de côté. Diderot d'ailleurs montre clairement ses limites dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et en se présentant comme faible, il invite son lecteur à chercher à le dépasser : « Comme je me suis moins proposé de t'instruire que de t'exercer, il m'importe peu que tu adoptes mes idées ou que tu les rejettes, pourvu qu'elles emploient toute ton attention ; il me suffira de t'avoir fait essayer

⁶⁷ Pour une comparaison plus détaillée de l'écriture dialogique de Diderot et de Socrate, voir H.R. Jaus, « "Le Neveu de Rameau" Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot) », *op. cit.*

⁶⁸ *Apologie de l'abbé Galiani*, III, p. 125.

les tiennes⁶⁹. » Cette disposition sceptique qui fait penser est permise par le dialogue. Et d'ailleurs le dialogue montre également une volonté de sortir de cet état sceptique, de le dépasser. Le dialogue permet également de présenter un développement d'idées qui se fait sous le mode de la conversation, qui accueille des échanges qui ne sont pas nécessairement conceptuels, mais qui peuvent faire penser. Notre esprit fonctionne de telle sorte que ce ne sera pas toujours un argument présenté sous forme syllogistique qui nous fera penser. Le dialogue permet aussi de suivre plus fidèlement le fonctionnement de notre esprit par sa spontanéité. Et tout en conservant cette spontanéité, il force les interlocuteurs à mettre en forme leurs pensées ce qui peut, certes, parfois ne pas leur être tout à fait fidèles, mais cela peut aussi permettre de les clarifier.

On constate somme toute une influence marquée d'autrui et de la collectivité sur le fondement de la connaissance ainsi que sur le développement de la raison et des idées du sujet. En effet, l'individu par ses propres moyens ne peut se sortir du solipsisme et a besoin d'un point de vue extérieur au sien pour vérifier la valeur de ses raisonnements. Ce point de vue extérieur au sien se situe dans une expérience qui n'est pas sienne et qui doit lui être partagée par autrui. Ainsi, lorsqu'il formule des hypothèses, il doit retourner non seulement à son expérience, mais aussi à celle d'autrui pour vérifier la validité de ses conjectures. Cette expérience ne peut cependant se partager que par syllogismes et traités et doit faire place à ce que Diderot appelle le hiéroglyphe. Ce partage des expériences qui se fait par le dialogue contribue finalement à faire penser, non seulement dans ce qu'autrui propose, mais également dans le déroulement de la conversation. Ce tout d'un dialogue à plusieurs voix, ouvert aux digressions, donne accès à une pensée commune plus riche et possiblement inaccessible par l'individu seul.

⁶⁹ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, p. 559.

1.2 L'AUTRE DANS LA MORALE⁷⁰

Notre section sur la théorie nous a permis de répondre au premier aspect de la critique de Faguet et de voir en quoi le commerce avec autrui est essentiel au fondement de la connaissance. Pour répondre à la seconde partie de la critique de Faguet, nous aborderons maintenant le sujet de la morale sous ces deux approches. Nous commencerons par aborder les morales que Diderot rejette. Ceci nous permettra d'avoir une meilleure idée d'où il se situe et aussi de constater qu'il rejette les morales individualistes. Ensuite, nous étudierons la morale diderotienne sous un angle génétique et descriptif. Celui-ci nous permettra de montrer pourquoi et comment l'autre est nécessaire pour fonder la morale.

1.2.1 Morales rejetées par Diderot

Nous avons vu plus haut que Diderot donne en quelque sorte à l'autre la fonction que Descartes donnait à Dieu. Il était nécessaire d'avoir recours à autrui pour éviter le solipsisme. Il semble qu'on puisse tracer un parallèle en morale et que celle-ci dépende aussi de différents modes de rapports à autrui. La morale est déliée de toute transcendance et ramenée à un niveau strictement humain : « Les matérialistes, rejetant l'existence de Dieu, fondent les idées du juste et de l'injuste sur les rapports éternels de l'homme à l'homme⁷¹ ». Si on peut être tenté d'imputer à Diderot un relativisme moral étant donné son matérialisme, cette simple phrase qui affirme des « rapports éternels de l'homme à l'homme » montre qu'il y a selon Diderot une morale qui ne dépende pas que du contexte dans lequel on s'inscrit. Ceci dit, bien que Diderot ramène la morale à un niveau strictement humain dépourvu de transcendance, elle ne correspond pas non plus à ce

⁷⁰ Il nous faut à présent apporter quelques précisions au sujet de cette partie que nous entamons. Puisque la morale concerne chez Diderot les rapports entre les êtres humains et que la communauté y joue un rôle important, nous avons inscrit cette section dans notre chapitre sur le rapport à l'autre réel. Ceci dit, elle servira certainement de transition puisque nous aurons à intégrer certaines explications au sujet d'un autre imaginaire – en l'occurrence au sujet de la volonté générale – pour comprendre plus clairement le rapport avec l'autre réel dans le développement moral du sujet. Nous y reviendrons.

⁷¹ *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 694.

que critique Faguet, à savoir une morale où l'homme n'aurait qu'à consulter son instinct pour avoir accès à une connaissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste. En effet, Diderot rejette la théorie du sens moral qui sous-entend chez l'homme une certaine préconnaissance du bien et du mal :

Croire avec Hutcheson, Smith et d'autres que nous ayons un sens moral propre à discerner le bon et le beau, c'est une vision dont la poésie peut s'accommoder, mais que la philosophie rejette. Tout est expérimental en nous. [...] Nos habitudes sont prises de si bonne heure qu'on les appelle naturelles ; innées ; mais il n'y a rien de naturel, rien d'inné que des fibres plus flexibles, plus roides, plus ou moins mobiles, plus ou moins disposées à osciller.⁷²

Un des arguments matérialistes qu'il donne contre l'existence du sens moral est celui de l'organe moral. Si l'homme possède un sens moral du même statut que nos autres sens, où se situerait donc son siège ? L'objection est plutôt faible, voire circulaire : c'est à partir d'une thèse matérialiste qu'il refuse une thèse qui n'est pas fondée sur une compréhension matérialiste du monde. Néanmoins, même si ce rejet peut paraître précipité, il montre partiellement où Diderot se situe en ce qui concerne la morale. Nous avons l'impression d'avoir une connaissance instinctive du bien et du mal, mais cette connaissance est plutôt expérimentale. Sans nous intéresser plus en détail aux raisons derrière ce rejet des théories du sens moral⁷³, retenons simplement que la connaissance morale relève, selon Diderot, de l'expérience. Il ébranle ainsi une première fois l'individualisme en morale, car si nos connaissances morales sont expérimentales, c'est dire qu'elles reposent sur des habitudes prises en interagissant avec autrui.

Diderot s'oppose aussi à l'idée suivant laquelle les principes de la morale reposent sur l'intérêt personnel, idée défendue entre autres par Helvétius qui écrit :

⁷² *Salon de 1767*, IV, p. 534.

⁷³ Pour une étude plus détaillée sur le sujet, voir Gianluigi Goggi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot » dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières : hommage offert à Roland Desné*, dir. B. Fink et G. Stenger, Paris, Presses Universitaires de France, « Écriture », 1999, p. 117-133. Goggi y défend que ce rejet d'un sens moral est dû au rejet de deux substances. Il s'intéresse aussi à l'étrange critique que Diderot fait de Smith, qui pourtant nuance grandement la thèse de Hutcheson et défend l'importance de la « pratique sociale dans la constitution des "sentiments moraux" et ne particulier de la sympathie » (p. 119). Diderot serait, selon Goggi, d'accord avec Smith dans ses descriptions des phénomènes moraux, mais pas dans l'explication derrière ceux-ci.

Que doit-on à des hommes qui, jaloux de la domination, veulent abrutir les peuples pour les tyranniser ? Il faut, d'une main hardie, [...] découvrir les vrais principes de la morale ; leur apprendre qu'insensiblement entraînées vers le bonheur apparent ou réel, la douleur et le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral ; et que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondements d'une morale utile.⁷⁴

En fondant la morale sur l'intérêt, Helvétius ne parvient pas à rendre compte de toute l'importance du sentiment de bienveillance que les hommes ont les uns envers les autres.

Diderot, dans un jeu littéraire inattendu retourne même Helvétius et les partisans de la morale de l'intérêt contre eux-mêmes. En effet, bien qu'il soit dans leur volonté de critiquer la morale de la religion révélée, Diderot montre comment la morale chrétienne repose en fin de compte tout autant sur l'intérêt. Il s'oppose ainsi à la fois à ces deux conceptions de la morale : il montre que la morale de l'intérêt rate partiellement son objectif et que la morale de la religion révélée repose en fait sur l'intérêt. Dans l'*Entretien avec la maréchale de ****, Diderot rejette du même coup ces deux conceptions de la morale. Il met en scène une conversation entre lui-même et une maréchale. Les premières lignes donnent le ton au reste de leur entretien :

N'êtes-vous pas monsieur Diderot ?

Diderot. – Oui, madame.

La maréchale. – C'est donc vous qui ne croyez rien ?

Diderot. – Moi-même.

La maréchale. – Cependant votre morale est d'un croyant.

Diderot. – Pourquoi non, quand il est honnête homme ?

La maréchale. – Et cette morale-là, vous la pratiquez ?

Diderot. – De mon mieux.

La maréchale. – Quoi ! vous ne volez point, vous ne tuez point, vous ne pillez point ?

Diderot. – Très rarement.

La maréchale. – Que gagnez-vous donc à ne pas croire ?

Diderot. – Rien du tout, madame la maréchale. Est-ce qu'on croit, parce qu'il y a quelque chose à gagner ?

La maréchale. – Je ne sais ; mais la raison d'intérêt ne gêne rien aux affaires de ce monde ni de l'autre.⁷⁵

⁷⁴ Helvétius, *De l'esprit*, Amsterdam et Leipsick, Arkstée et Merkus, tome I, p. 35. Citation tirée de Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières : les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 37.

⁷⁵ *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****, I, p. 929.

La maréchale est dans l'incompréhension et la surprise face à la moralité d'un homme qui n'espère pas une récompense pour ses bonnes actions, et ne craint pas que ses mauvaises actions soient punies par un être omniscient. Diderot fait d'ailleurs sentir à son lecteur, par sa réplique « Très rarement », teintée d'humour, qu'il est en fait bien sensé de croire à la moralité d'un non-croyant. On sait bien que Diderot ne vole pas, ne tue pas et ne pille pas, et c'est pour cette raison que sa réponse ironique a sur nous lecteurs un effet humoristique. Rapidement, Diderot renforcera davantage son rejet du christianisme et montrera dans ce dialogue non seulement que l'athée peut être moral, mais qu'il est en fait plus moral que le chrétien. La seule chose qui semble retenir le chrétien de l'immoralité, c'est son christianisme. L'athée lui ne subit en fait que la contrainte de la nature. C'est ce qu'on voit lorsque la maréchale affirme à nouveau sa surprise et son étonnement face à un athée moral : « C'est qu'il me semble que si je n'avais rien à espérer ni à craindre, quand je n'y serai plus, il y a bien de petites douceurs dont je ne me priverais pas, à présent que j'y suis. J'avoue que je prête à Dieu à la petite semaine⁷⁶. » Si Dieu est ici supprimé, on peut alors se demander, comme la Maréchale se le demande, où se trouveront les motivations à agir moralement ainsi que les règles de cette morale. Colas Duflo faisait remarquer que dans la *Promenade du sceptique*, on rencontre un chrétien, habitué au rempart du christianisme, à qui on enlève sa foi⁷⁷. Le résultat final est marquant :

Sache seulement qu'Athéos trouva à son retour sa femme enlevée, ses enfants égorgés, et sa maison pillée. On soupçonnait l'aveugle contre qui il avait disputé à travers la haie, et à qui il avait appris à mépriser la voix de la conscience et les lois de la société, toutes les fois qu'il pourrait s'en affranchir sans danger, d'avoir abandonné secrètement l'allée des épines, et commis ce désordre dont l'absence d'Athéos et l'éloignement de tout témoin lui promettaient l'impunité. Le plus chagrinant de cette aventure pour le pauvre Athéos, c'est qu'il n'avait pas seulement la liberté de se plaindre tout haut, car enfin l'aveugle avait été conséquent.⁷⁸

⁷⁶ *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****, I, p. 930.

⁷⁷ Athéos, un athée, débat à un moment avec ce chrétien pour lui faire réaliser toutes les incohérences de sa pensée. Plus tard, il semble qu'on puisse mesurer, par la citation de la note 61, les conséquences de ce doute amené au chrétien.

⁷⁸ *La Promenade du sceptique*, I, p. 120. Cité par Colas Duflo dans *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 382.

Duflo comprenait ce passage comme témoin d'inquiétudes pratiques face à l'athéisme. L'athée est-il conséquent lorsqu'il est vertueux ? Ceci dit, en écrivant ce passage, Diderot nous fait bien sentir l'immoralité du chrétien, dont la nature aurait été pervertie. Or, bien que Diderot semble conscient de certains risques liés à une suppression de Dieu comme contrainte morale, les actions que prennent ce chrétien montrent en fait à quel point le christianisme est nuisible à l'homme, le concentrant ultimement en lui-même.

Toutes ces morales que Diderot rejette représentent sans doute mieux les morales individualistes, à tout le moins selon la présentation qu'il en fait. La morale de l'intérêt repose sur l'intérêt individuel, les théories du sens moral ou de l'organe moral reposent sur une connaissance instinctive de la morale et finalement, la morale chrétienne, celle qui paraît reposer le plus sur une extériorité semble en fait être soumise à l'intérêt bien plus qu'à autre chose ; la raison pour laquelle les hommes choisissent de se soumettre à cette morale, c'est que c'est dans leur meilleur intérêt. Ce sont donc là les morales que Diderot rejette. À présent que nous avons esquissé ce que sa morale n'est pas, nous nous concentrerons plus en détail sur le rôle de l'altérité dans la morale.

Il est important de mentionner, comme l'a bien remarqué Jean-Claude Bourdin⁷⁹, que bien que la morale soit un sujet central dans la philosophie de Diderot autour duquel semblent graviter ses autres intérêts, il n'a jamais écrit d'œuvre où il détaille clairement les principes d'une théorie morale. Il n'est donc pas toujours aisé de recomposer les éléments d'une morale qui ne semble pas toujours solidement fondée. Nous avons donc choisi d'aborder l'importance du rapport à l'autre alternativement sous deux facettes : sous une facette génétique ou généalogique et sous

⁷⁹ Jean-Claude Bourdin, « Diderot, la morale et les limites de la philosophie. Quatre études » dans *Lumières, matérialisme et morale : Autour de Diderot*, dir. Colas Duflo, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 221.

celle de la normativité. En effet, il y a chez Diderot une compréhension du développement de la morale où autrui joue bien un rôle. Ceci dit, comme nous le verrons, puisque les hommes en société ne sont pas toujours moraux, Diderot propose certains mécanismes d'assainissements des mœurs qui requièrent encore une fois la présence de l'autre. C'est donc suivant ces deux angles que nous tâcherons de montrer l'importance du rapport à autrui dans le développement moral du sujet. Nos remarques sur le théâtre, principal mécanisme d'assainissement des mœurs seront enchâssées à nos développements sur la génétique morale.

1.2.2 Morale diderotienne : identification, volonté générale et brèves remarques sur le théâtre

Si Diderot rejette la morale chrétienne, la morale de l'intérêt et celle du sens moral, que propose-t-il et pourquoi défendons-nous qu'il ne s'agit pas d'une morale individualiste ? À plusieurs reprises, Diderot défend une certaine bonté naturelle. Celle-ci n'est pas à comprendre comme la bonté originelle de Rousseau. Diderot écrivait bien quelque chose qui peut rappeler le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « Ce sont les misérables conventions qui pervertissent l'homme, et non la nature humaine qu'il faut accuser⁸⁰ ». Ceci dit, pour Rousseau, il semble impossible à l'homme d'être bon à partir du moment où il est en société. Diderot laisse plutôt entendre l'idée qu'il soit possible qu'une société possède de bonnes conventions qui entretiennent la bonne nature de l'homme. Pourtant, lorsqu'on lit ce genre de phrase chez Diderot, il est bien légitime de se demander ce qui distingue cette bonne nature des théories du sens moral qu'il rejette. Dire que l'homme est naturellement bon, n'est-ce pas dire qu'il détient d'emblée une certaine connaissance instinctive qui lui permette de savoir ce qu'est bien agir et mal agir ? Pour comprendre ce qui distingue sa morale de la théorie du sens moral et ce qui fait en sorte qu'on peut dire que l'homme a une bonne nature

⁸⁰ *De la poésie dramatique*, IV, p. 1282.

sans pour autant défendre qu'il a une préconnaissance morale, une phrase est particulièrement éclairante : « l'homme naît avec un germe de vertu, quoiqu'il ne naisse pas vertueux⁸¹ ». Il faut donc comprendre la vertu comme une faculté en puissance dont le développement peut ne pas avoir lieu et peut aussi se faire sous différents modes. Diderot admet ainsi une part de naturel à la morale, mais aussi une part de contingence. Selon notre compréhension des différentes références morales de Diderot, cette faculté morale reposerait d'une part sur l'imagination (1) et d'autre part sur la raison (2).

(1) L'homme a la capacité de s'identifier à autrui. Il s'agit bien ici d'une identification au sens où il y a une part d'activité et ce n'est pas qu'une contagion passive⁸². Le phénomène de l'identification opposé à celui de la contagion est important pour comprendre ce qui se produit lorsqu'on juge une réaction inappropriée et qu'on n'est pas transporté par des pleurs qu'on trouve inappropriés : « mais tu pleureras tout seul, sans que je sois tenté de mêler une larme aux tiennes, si je ne puis me substituer à ta place ; il faut que je m'accroche à l'extrémité de la corde qui te tient suspendu dans les airs, ou je ne frémirai pas⁸³. » Il faut donc comprendre que cette capacité d'identification est variable, car « il est difficile d'être fortement ému d'un péril qu'on n'éprouvera peut-être jamais⁸⁴. »

⁸¹ Diderot, *Pensées détachées. Contributions à l'histoire des deux Indes, Studi Sull'illuminismo*, éd. G. Goggi, Sienna, 1976, p. 43. Cité dans Jacques Domenech, *L'Éthique des Lumières : les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 40.

⁸² Mitia Rioux-Beaulne a bien démontré la différence entre contagion et identification dans un article où il compare la contagion malebranchienne à l'identification diderotienne. « Dans ses *Observations sur Hemsterhuis*, Diderot écrit, reprenant presque mot à mot les termes de Smith, que c'est par une *activité* de l'imagination que nous nous substituons à la place d'autrui. Nous ne sommes donc pas passivement contaminés par les passions d'autrui. On ne peut négliger ici le camp lexical : la compassion n'est pas l'effet d'un mimétisme *passif* qui se propage par contagion, mais d'une identification *active* qui suit un moment de projection imaginaire. » C'est l'auteur qui souligne. Mitia Rioux-Beaulne, « Contagion et identification : la communication des passions chez Malebranche et Diderot » dans *Penser les passions à l'âge classique*, dir. L. Desjardins et D. Dumouchel, Paris, Hermann, « La République des Lettres », 2012, p. 181.

⁸³ *Salon de 1767*, IV, p. 610

⁸⁴ *Ibid.*

Et c'est là ce qui est particulièrement important pour décoller l'étiquette individualiste de la théorie morale de Diderot. Car si l'homme avait une capacité illimitée d'identification à autrui, on pourrait alors comprendre cette morale comme individualiste. Si l'on pouvait toujours parfaitement se reporter à la situation d'autrui, on n'aurait alors, comme le disait Faguet⁸⁵, qu'à se consulter soi-même en toute situation. Cette limitation, ce point de vue initial dont on ne peut s'extirper tout à fait font justement en sorte que notre comportement ne sera pas toujours moral. C'est pour cette raison que Diderot vante tant les effets bénéfiques du théâtre. Si dans la vie réelle, notre distance face à quelqu'un, d'une classe différente par exemple, est grande, le théâtre qui met en scène la vie de cette personne nous aide à voir la part d'humanité qu'on partage avec elle. Si dans la rue il est difficile au riche d'éprouver de la pitié envers le pauvre⁸⁶, au théâtre il peut ressentir envers le pauvre la pitié qu'il devrait ressentir dans la rue, car on lui offre le point de vue auquel il n'avait pas accès. Et ce qui rend le théâtre si puissant aux yeux de Diderot, c'est que les passions ressenties devant la scène sont bien réelles, même si la scène est fausse. Il est donc impossible de sortir du théâtre inchangé et c'est pour cette raison que le théâtre est un outil d'assainissement des mœurs. Néanmoins, si cette identification à autrui peut être difficile lorsqu'il s'agit d'un péril qui nous est improbable, elle n'est pas pour autant impossible. On peut être aidé de réflexions même si la pitié n'est pas immédiate :

les douleurs de l'enfantement touchent peu l'homme, qui ne saurait se mettre à la place de la femme qui accouche. Cependant il en est plus ou moins touché. [...] Le voici : il compare la porte avec l'hôte qui doit passer par cette porte ; et il frémit ; précisément comme la jeune fille à qui l'on expliquerait la physiologie de l'accouchement. Si l'on a assisté à des couches, à ces

⁸⁵ « Il a fini par avoir la religion de la raison et la religion du sentiment. C'étaient deux formes de cet *individualisme* qui lui était si cher. Autorité, tradition, conscience collective et continue de l'humanité sont sources d'erreur. Que reste-t-il ? Que l'homme, isolément, se consulte lui-même ». Émile Faguet, *Dix-huitième siècle : études littéraires*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1910, p. XIII-XVI.

⁸⁶ « L'homme riche qui n'a point éprouvé la misère est dur », *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 745.

réflexions se joignent les cris, les contorsions, en un mot toute l'image de cette sorte de douleur, etc.⁸⁷

Cette capacité d'identification à autrui est donc développée par l'expérience. C'est grâce à une plus grande expérience que l'on pourra plus facilement se reporter à la situation d'autrui. La pitié de l'homme envers une femme qui raconte un accouchement sera plus grande s'il a déjà assisté à un accouchement.

(2) La part plus réflexive de la morale est explicitée dans l'article « Droit naturel » qui cherche à démontrer pourquoi l'individu ne peut être la mesure de la morale et que naturellement, l'homme recourt à la volonté générale pour juger de ses actions. Cet article encyclopédique de Diderot révèle comment la morale est en grande partie fondée sur la communauté. Diderot commence par affirmer que « l'usage de ce mot est si familier, qu'il n'y a personne qui ne soit convaincu au-dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue⁸⁸. » Ceci dit, lorsqu'on l'interroge à ce sujet, le philosophe se rend bien compte de son ignorance sur la chose et qu'elle est pourtant essentielle à connaître. Diderot imagine ensuite l'exemple d'un méchant qui, pour justifier son rapport aux autres, sa volonté d'éliminer les gens qui lui sont un obstacle, se soumet lui aussi à la même règle et au même rapport à autrui. Autrement dit, il peut disposer d'autrui comme il l'entend parce qu'il donne aux autres le droit d'en faire de même avec sa personne⁸⁹. Diderot explique ensuite en quoi l'échange n'est en fait pas équitable, et, ce qui nous intéresse davantage, défend « que la question du *droit naturel* est beaucoup plus compliquée

⁸⁷ *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 745.

⁸⁸ Diderot, « Droit naturel », *Encyclopédie*, ARTFL.

⁸⁹ « Je suis équitable et sincère. Si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes ; il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné. La raison le veut, et j'y souscris. Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire. » *Ibid.*

qu'elle ne lui paroît ; qu'il se constitue juge et partie, et que son tribunal pourroit bien n'avoir pas la compétence dans cette affaire⁹⁰ ». Il poursuit :

Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question ? où ? devant le genre humain : c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. [...] C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir. C'est à elle de fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière. C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées et de vos désirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditerez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun. Il n'y a de qualité essentielle à votre espèce, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur. C'est cette conformité de vous à eux tous et d'eux tous à vous, qui vous marquera quand vous sortirez de votre espèce, et quand vous y resterez.⁹¹

Or qu'est-ce que cette volonté générale ? La volonté générale diderotienne semble s'incarner doublement : à la fois dans l'individu et dans l'histoire. L'article « droit naturel » affirme en effet les deux choses, ce qui rend complexe l'interprétation. Diderot défend d'abord que la volonté générale peut être consultée dans l'histoire, dans ce qui, historiquement est commun entre les hommes,

Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entr'eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique.⁹²

Voici comment cette difficulté peut possiblement être résolue. Diderot admet entre les hommes une part de commun et une part d'individualité. Cette part de ce qui nous est commun est donc accessible à chacun en un sens. Ceci dit, pour savoir ce qui est commun aux autres, il est nécessaire d'entrer en contact avec eux, pour constater ce qui relève du commun et de l'individuel. Il s'agit encore une fois d'avoir recours à l'expérience d'autrui pour s'approcher de

⁹⁰ Diderot, « Droit naturel », *Encyclopédie*, ARTFL.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

ce qui est réellement commun. Il est possible, encore une fois, de diriger nos actions en fonction d'une compréhension initiale de ce qui est commun, d'une certaine hypothèse. Voici concrètement comment la volonté générale peut guider nos actions :

Il est impossible que nous nous refusions le mépris que nous aurions pour un autre qui les aurait commises : et voilà le remords qui naît. Il est impossible que nous entendions les autres détester ces actions et ceux qui les ont commises sans rougir : et voilà la honte ; sans craindre d'être découverts et d'en être châtiés : et voilà le malaise du malfaiteur⁹³.

Malgré ces bonnes dispositions qui se trouvent chez nous, l'être humain est – comme le propose l'article encyclopédique ainsi nommé – modifiable.

L'homme libre ou non, est un être qu'on *modifie*. Le *modificatif* est la chose qui modifie; le *modifiable* est la chose qu'on peut *modifier*. Un homme qui a de la justesse dans l'esprit, & qui sait combien il y a peu de propositions généralement vraies en Morale, les énonce toujours avec quelque *modificatif* qui les restreint à leur juste étendue, & qui les rend incontestables dans la conversation & dans les écrits. Il n'y a point de causes qui n'ayent 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'exercent de la même manière en deux points différens de l'espace: il n'y a donc pas deux atomes rigoureusement semblables dans la nature. Moins un être est libre, plus on est sûr de le *modifier*, & plus la *modification* lui est nécessairement attachée. Les *modifications* qui nous ont été imprimées, nous changent sans ressource, & pour le moment, & pour toute la suite de la vie, parce qu'il ne se peut jamais faire que ce qui a été une fois tel n'ait pas été tel.⁹⁴

Comme l'homme est modifiable par ses différentes expériences, il est aussi possible que ses bonnes dispositions morales soient étouffées ou modifiées pour diverses raisons, l'une d'entre elle étant l'intérêt. S'il n'est pas dans notre intérêt de nous comporter moralement, il est possible que nous étouffions cette tendance naturelle⁹⁵. Encore une fois, c'est la raison pour laquelle le théâtre est prôné par Diderot : il nous met dans une situation de désintérêt complet.

⁹³ *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 743.

⁹⁴ Diderot, « Modification, modifier, modificatif, modifiable », *Encyclopédie*, ARTFL.

⁹⁵ Mentionnons ici au passage qu'aux dires de Rousseau, Diderot lui aurait suggéré l'écriture d'un passage important de son *Second discours*, celui du philosophe qui se bouche les oreilles pour ne pas entendre celui qu'on égorge sous sa fenêtre. « Le morceau du philosophe qui s'argumente en se bouchant les oreilles pour s'endurcir aux plaintes d'un malheureux est de [la] façon [de Diderot], et il m'en avait fourni d'autres encore que je n'ai pas pu me résoudre à employer. » Rousseau, *Confessions, Œuvres complètes*, tome I, éd. B. Gagnebin, M. Raymond, Paris, Gallimard,

Le parterre de la comédie est le seul endroit où les larmes de l'homme vertueux et du méchant soient confondues. Là, le méchant s'irrite contre des injustices qu'il aurait commises ; compatit à des maux qu'il aurait occasionnés, et s'indigne contre un homme de son propre caractère. Mais l'impression est reçue ; elle demeure en nous, malgré nous ; et le méchant sort de sa loge moins disposé à faire le mal que s'il eût été gourmandé par un orateur sévère et dur.

Lorsqu'il se fait « gourmander », l'intérêt du méchant devient en jeu. Il devient alors le sujet de réprimandes et son image, son honneur sont en jeu.

Nous avons donc tâché de montrer dans cette section le fonctionnement de la morale selon Diderot. L'homme développerait naturellement les aptitudes qui lui permettraient d'être moral, à savoir l'identification à autrui par l'imagination, et l'accès à la volonté générale par la réflexion et l'histoire. Ce sont les conventions et les intérêts qui feraient en sorte qu'il n'est pas toujours moral. Pour assainir les mœurs et contribuer à solidifier la morale, il semble encore une fois que l'individu dépende du point de vue d'autrui et de l'expérience. Nous sommes toutefois demeuré au niveau théorique. Nous avons tâché de recomposer les thèses de Diderot sur la constitution du sujet et comment l'intersubjectivité est essentielle à la fois au niveau de la connaissance et de la morale. Nous nous sommes, surtout dans cette seconde section, situé au niveau de conjectures philosophiques qui proposent une grande influence d'autrui sur la constitution du sujet. Nous passerons à présent, pour ce second chapitre, à un niveau très cher à Diderot, celui de l'expérience. C'est pour Diderot à partir des expériences que l'on forme conjectures et hypothèses, et on doit ensuite retourner à l'expérience pour confirmer ces conjectures. Ce second chapitre s'intéressera donc maintenant, pour compléter le niveau plus théorique de notre premier chapitre, non pas à la théorie de la constitution du sujet, mais plutôt au vécu du sujet. Nous tâcherons de voir comment, concrètement, son identité semble traversée par ses rapports à autrui.

CHAPITRE II, UNE SOLITUDE HABITEE

INTRODUCTION

Nous avons jusqu'ici montré comment Diderot supprime le Dieu des philosophes comme principe théorique de véracité et celui des chrétiens de la morale pour le remplacer par l'altérité. Il l'a répété à plusieurs reprises : pour lui, avoir recours au concept de Dieu pour se désempêtrer d'un problème épistémologique ou moral n'est en fait pas une bonne solution, puisqu'il ne fait que déplacer le problème. On ne peut pas expliquer ce qu'est ce Dieu ni ses motivations et on est alors dispensé de pousser toute question plus loin. C'est cette simplification qu'il accuse Hemsterhuis de faire⁹⁶. Il formule également une critique du recours à Dieu dans le *Rêve de d'Alembert* : il s'agit d'un

être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace ; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue, qui est tout entier sous chaque partie de cette étendue ; qui diffère essentiellement de la matière et qui lui est uni ; qui la meut sans se mouvoir ; qui agit sur elle et qui en subit toutes les vicissitudes ; un être dont je n'ai pas la moindre idée ; un être d'une nature aussi contradictoire est difficile à admettre⁹⁷

Ce n'est donc plus un Dieu véracé qui assure la conformité de nos raisonnements au monde et ce n'est plus le christianisme qui détient le monopole de la morale. Or, cette suppression de Dieu se fait aussi à un tout autre niveau : celui de la solitude. Geneviève Cammagre fait remarquer ce mouvement commun à beaucoup d'auteurs du XVIII^e siècle : « Il semble que, de Diderot à Volney, même si [les ruines] ne sauraient être un lieu de séjour durable, elles aient pris le relais des lieux de méditation religieuse, suggérant même l'instauration d'un nouveau type de

⁹⁶ « Je n'ai jamais vu la sensibilité, l'âme, la pensée, le raisonnement produire la matière. Et j'ai vu cent fois, mille fois la matière inerte passer à la sensibilité active, à l'âme, à la pensée, au raisonnement, sans autre agent ou intermède que des agents ou intermèdes matériels. Je m'en tiens là. Je n'assure que ce que je vois. Je n'appelle point à mon secours une cause inintelligible, contradictoire dans ses effets et ses attributs, et obscurcissant plutôt la question qu'elle ne l'éclaircit, me suscitant mille difficultés effrayantes, pour une qu'elle ne lève pas. Si l'on se permettait de pareilles suppositions en physique, cette science se remplirait de mots vides de sens. » *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 706-707.

⁹⁷ *Entretien entre d'Alembert et Diderot, Le Rêve de d'Alembert*, I, p. 611.

sacralité⁹⁸. » Si les ruines ne sont pas chez tous les auteurs nécessairement associées à la solitude, elles le sont bien chez Diderot⁹⁹. Et les ruines ne constituent pas le seul moment où Diderot semble donner une place toute spéciale à la solitude. Ce que nous chercherons à montrer ici, c'est que malgré cette présence de la solitude dans les textes de Diderot, on peut défendre qu'il n'est pas pour autant individualiste, étant donné la teneur de cette solitude. Sa solitude n'est pas celle d'un Descartes qui s'isole dans son poêle. Elle est en fait une continuité du dialogue ; l'autre continue d'habiter le *moi* de telle sorte que notre être entier est orienté par ou bien vers autrui. C'est en ce sens qu'on ne retrouve pas chez Diderot de moment de pure solitude ou de retraite dans un *moi* pur. Et la solitude de Diderot ne se distingue pas que de la solitude dont l'objectif était la proximité avec Dieu, la méditation religieuse, mais elle se distingue aussi de la solitude de celui qui cherche la sagesse. Nous suivons en quelque sorte Caroline Jacot-Grapa qui écrivait que « [l]es textes de Montaigne et de Rousseau forment une sorte de contrepoint à la manière dont Diderot aborde la question de l'intériorité, sans renoncer à toute auto-représentation, mais selon une toute autre figure que le *moi je*¹⁰⁰. » Ceci dit, contrairement à Jacot-Grapa, nous pensons qu'il existe bien quelque chose comme un *moi je*, une identité, constituée par la mémoire :

Le *moi* est le résultat de la mémoire qui attache à un individu la suite de ses sensations. Si je suis un individu, c'est *moi*. Si c'est un autre individu, c'est *lui*. Le *lui* et le *moi* naissent du même principe. Le *lui* et le *moi* s'étendent par le même moyen, et s'anéantissent de même. Sans la mémoire qui attache à une longue suite d'actions le même individu, l'être, à chaque sensation momentanée, passerait du réveil au sommeil ; à peine aurait-il le temps de s'avouer qu'il existe. Il n'éprouverait que la douleur ou le plaisir d'une sensation un peu forte, la surprise des autres, à chaque secousse qui exercerait sa sensibilité, presque comme au sortir du *néant*¹⁰¹.

Ceci dit, ce *moi* diderotien est en effet bien différent du *moi* montaignien ou rousseauiste. Pour aborder ce sujet du *moi* habité par l'autre, nous nous intéresserons d'abord au procédé du

⁹⁸ Geneviève Cammagre, « Ruines et retraite, de Diderot à Volney », *Dix-huitième siècle*, n° 48, 2016/1, p. 181.

⁹⁹ « Le lien profond entre ruine et solitude est particulièrement marqué chez le Diderot des *Salons*. » *Ibid.*, p. 181.

¹⁰⁰ Caroline Jacot Grapa, *Dans le vif du sujet : Diderot, corps et âme*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 38.

¹⁰¹ Les italiques sont de Diderot. *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 732.

soliloque après quelques remarques préliminaires au sujet de la communicabilité de l'expérience. Nous verrons ensuite comment la solitude est orientée par et vers autrui sous trois différentes variations : l'ami, l'adversaire, la postérité et ce que nous pourrions appeler – par opposition – l'antériorité. Nous aborderons ensuite, pour nuancer notre propos, la solitude extatique.

2.1 REMARQUES PRELIMINAIRES : LA COMMUNICABILITE DE L'EXPERIENCE

La « Promenade Vernet » est une longue section du *Salon de 1767*. À tous les deux ans, il y avait au Louvre, dans la Grande Galerie, une exposition de peintures et de sculptures, ouverte au public. À la demande de son grand ami Grimm, Diderot commence à écrire une critique des Salons pour la *Correspondance littéraire*. De 1759 jusqu'à 1781, Diderot va donc écrire des descriptions et des critiques des toiles exposées au Louvre. La description y joue un rôle important parce que la plupart des abonnés à la *Correspondance littéraire* ne verront pas les toiles. Au départ, l'entreprise ne semble pas particulièrement enjouer Diderot. L'introduction de son *Salon de 1759* ne fait que quelques lignes : « Voici à peu près ce que vous m'avez demandé. Je souhaite que vous puissiez en tirer parti. Beaucoup de tableaux, mon ami, beaucoup de mauvais tableaux. J'aime à louer. Je suis si heureux quand j'admire. Je ne demandais pas mieux que d'être heureux et d'admirer...¹⁰² ». Par contre, à force de s'exercer à étudier et critiquer les toiles, Diderot va en venir à s'approprier complètement la commande, et son entreprise va prendre une ampleur imprévue. Le *Salon de 1767* est probablement le point culminant de son entreprise critique. Au fil de ses descriptions, Diderot réalise bien que ceux qui le liront auront possiblement de la difficulté à se représenter les toiles qu'il décrit, mais surtout, ils ne pourront pas vivre toute l'expérience esthétique qui lui est liée si Diderot n'en fait qu'une simple description analytique. Et c'est ici qu'entre en jeu la « Promenade Vernet » qui est, au fond, une

¹⁰² *Salon de 1759*, IV, p. 193.

tentative de répondre à ce problème de la transmission verbale de l'expérience esthétique picturale.

Après une introduction intéressante au *Salon de 1767*, on se lance dans un périple de lecteur parfois difficile. On trouve bien quelques réflexions intéressantes, mais rapidement les questions et les problèmes se répètent et on voit en quelque sorte la monotonie du Salon lui-même à travers les mots de Diderot.

Et quand il en arriverait normalement à sa critique de Vernet, tout change. Il explique à son lecteur qu'il devait l'entretenir des toiles de Vernet, mais qu'il est plutôt parti à la campagne et qu'il fera donc le récit de ses promenades. Ces promenades sont une transposition littéraire de l'expérience du spectateur devant les toiles. Dispositif littéraire absolument fascinant de Diderot, qui tente de répondre au problème du rendu de l'expérience esthétique picturale. Peut-être qu'en faisant entrer son lecteur dans les toiles de Vernet, les impressions qu'il a eues à la vue de la toile seront mieux rendues et représenteraient alors une description plus complète de l'œuvre d'art. En supprimant la médiation de ses descriptions – le lecteur regardait Diderot regarder –, le lecteur peut alors avoir une plus grande proximité à l'œuvre – et le lecteur peut alors regarder avec Diderot.

Au fil de ses promenades, accompagné d'un abbé et des deux élèves de celui-ci, Diderot décrit les lieux, mais aussi les conversations qu'il a eues, en un sens, les réflexions qui émanent en lui à la vue des œuvres de Vernet.

Or, bien qu'on se sente plus près des tableaux par un tel dispositif, la suppression de la médiation ne fait pas pour autant que l'on parvienne à voir les tableaux et que Diderot parvienne à transmettre parfaitement son expérience. Cette remise en question de la compréhension possible les uns des autres est parfaitement formulée dans *Le Rêve de d'Alembert* : « Par la raison seule

qu'aucun homme ne ressemble parfaitement à un autre, nous n'entendons jamais précisément, nous ne sommes jamais précisément entendus ; il y a du plus ou du moins en tout : notre discours est toujours en deçà ou au-delà de la sensation¹⁰³. » Autrement dit, on ne comprend toujours que partiellement ce que l'autre veut signifier. Dans le *Salon de 1767*, il écrivait qu'il existe assez de choses en commun entre les hommes pour qu'il puisse y avoir entre eux une certaine compréhension mutuelle, mais assez de diversité pour rendre la conversation intéressante : « S'il n'y avait rien de commun les hommes disputeraient sans cesse, et n'en viendraient jamais aux mains. S'il n'y avait rien de divers, ce serait tout le contraire. La nature a distribué entre les individus de la même espèce assez de ressemblance, assez de diversité, pour faire le charme de l'entretien et aiguïser la pointe de l'émulation¹⁰⁴. »

Ceci dit, qu'il y ait ou non parfaite communication dans le dialogue, il nous met face à une altérité qui suscite des réflexions que l'on n'eût pas tenues autrement. La *Lettre sur les aveugles* montre que le monde visible devient un problème pour les aveugles seulement parce qu'ils vivent avec des voyants. Sans le voyant, l'aveugle ne pourrait savoir que son approche du monde est limitée et qu'il ne peut pleinement comprendre ce qu'est, par exemple, un miroir¹⁰⁵. En ce sens, même dans la compréhension imparfaite, autrui joue un rôle important pour complexifier et nourrir nos réflexions. Nous avons vu précédemment que le dialogue lui-même fait penser alors même qu'on discute avec l'autre. Or, ce n'est pas que le dialogue en lui-même qui fait penser, mais l'altérité qui s'y révèle et qui nous habite par la suite. C'est ce qu'on constate dans un passage du *Salon de 1767*. On voit comment le rapport à l'autre que Diderot

¹⁰³ *Le Rêve de d'Alembert*, I, p. 668

¹⁰⁴ *Salon de 1767*, IV, p. 619.

¹⁰⁵ « [Notre aveugle] parle de miroir à tout moment. Vous croyez bien qu'il ne sait ce que veut dire le mot miroir ; cependant il ne mettra jamais une glace à contre-jour. [...] Je lui demandai ce qu'il entendait par un miroir : “Une machine, me répondit-il, qui met les choses en relief loin d'elles-mêmes, si elles se trouvent placées convenablement par rapport à elle. C'est comme ma main qu'il ne faut pas que je pose à côté d'un objet pour le sentir. » *Lettre sur les aveugles*, I, p. 141.

imagine en son absence enrichit sa pensée – et donc l’expérience qui le constitue – de façon significative.

2.2 LE SOLILOQUE

On peut être surpris lorsqu’on constate que l’œuvre de Diderot est ponctuée de moments où Diderot met en scène la réflexion philosophique en solitaire. En effet, nous avons longuement montré comment le dialogue a une importance cruciale à la fois dans l’épistémologie et la morale de Diderot. S’il est nécessaire de faire la philosophie en commun, pourquoi alors accorder autant d’importance aux moments de solitude ? Diderot se contredit-il en donnant autant d’importance à ces moments ? À ce sujet, Colas Duflo écrivait d’ailleurs que :

[d]’une certaine façon, le solitaire est un monstre, ceci dit sans condamnation morale : il lui manque quelque chose d’essentiel à l’homme, comme il manque la vue à l’aveugle Saunderson. Le dialogue, c’est d’abord la mise en scène du partage des idées, de la communication des sentiments et des passions qui témoigne en propre de l’humanité de l’homme¹⁰⁶.

L’une des raisons qui explique, selon Colas Duflo, que l’on puisse écrire sous le mode du dialogue est d’ordre anthropologique : le *moi* étant multiple, il peut ainsi se démultiplier lorsque l’écriture dialogique est nécessaire :

si un seul penseur peut écrire toutes les voix du dialogue, c’est parce que plus profondément, tout homme est plusieurs. [...] [L]e sujet loquace, même s’il est seul, n’est jamais un. Cette multiplicité interne du sujet est la condition de possibilité du dialogue. Elle permet de comprendre que le dialogue intérieur, qui suppose qu’on fasse à soi seul plusieurs personnages, est le mode même de toute véritable pensée¹⁰⁷.

Or ici, suivant ce qui est dit par Duflo, on pourrait défendre qu’il existe en fait de multiples *moi*, développés par une multiplicité d’expériences. Nous le suivons certes à ce sujet, mais nous allons plus loin en affirmant que le *moi* se définit, se forme, se construit non seulement par l’épreuve

¹⁰⁶ Colas Duflo, *Diderot philosophe*, op. cit., p. 46.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 47-48.

d'une multiplicité d'expériences, mais par l'intériorisation des points de vue des personnes avec qui il dialogue au cours de son histoire.

On pourrait aussi être tenté de fournir une explication matérialiste, voire mécanistique, de cette multiplicité de soi. Puisque l'être est matière, il est déterminé par cette matière qui le compose. Et comme la matière est en perpétuel changement dans chaque corps, cela explique les changements du *moi*. C'est ce qu'on peut possiblement comprendre de ce qu'écrit Roland Mortier : « Le moi et le monde ne sont pas unitaires, mais divers, et cette diversité est le sel de la vie : “Nous sommes nous, toujours nous, et pas une minute les mêmes”¹⁰⁸. » En prenant pour appui cette citation de Diderot qui laisse entendre les changements physiques constants, il appuie sa compréhension des changements du *moi* sur un changement physique.

Nous pensons toutefois que cette explication matérialiste est insuffisante, suivant la logique même de la pensée diderotienne. En effet, le matérialisme diderotien est bien différent d'autres matérialismes qu'on rencontre à l'époque, puisqu'il est d'ordre hypothétique et qu'il est soumis à un scepticisme de fond qui parcourt l'entièreté de la pensée de Diderot. Diderot récuse d'ailleurs la réduction mécaniste¹⁰⁹. Nous nous devons donc ici de faire une brève parenthèse sur le matérialisme de Diderot pour que notre lecteur soit bien au fait des raisons qui nous poussent à mettre de côté l'approche matérialiste pour prendre plutôt une approche phénoménologique. Jean-Claude Bourdin, dans son commentaire limpide sur le matérialisme de Diderot, expose très clairement ce en quoi constitue le matérialisme de Diderot. Nous avons cité, dans notre chapitre précédent, le passage de la *Lettre sur les aveugles* où Diderot met de l'avant son scepticisme face à notre possibilité de connaître le monde. En ce sens, on peut comprendre que le matérialisme est

¹⁰⁸ Roland Mortier, « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », *C.A.I.E.F.*, no 13, 1961, p. 284.

¹⁰⁹ « Je ne puis souffrir en aucune circonstance qu'on mette l'homme à quatre pattes, ni qu'on réduise à quelques gouttes d'un fluide versé voluptueusement la passion la plus féconde en actions criminelles et vertueuses. [...] Ce n'est pas cela ; qu'en pensez-vous, mon ami ? », « Lettre à Falconet : 15 mai 1767 », V, p. 731.

une hypothèse, et comme Diderot le défend ailleurs, il s'agit d'une hypothèse utile. Utile parce qu'elle fait l'économie de la transcendance pour expliquer les phénomènes. Elle est aussi utile dans la critique de l'Église, alors très puissante politiquement et vivement critiquée par Diderot. Ceci dit, on pourrait certainement accuser ce dernier de manque de probité s'il concluait à la vérité d'une hypothèse parce que celle-ci est utile. En effet, l'utilité ne fait pas la vérité. Or Diderot, et c'est ce que Bourdin montre, est bien conscient de cela.

Ceci dit, étant donné la possibilité dans laquelle nous sommes, à savoir la possibilité de ne jamais connaître le fonctionnement du réel, il nous faut étudier des hypothèses. Diderot suit Montaigne dans son jugement négatif face aux sceptiques qui affirment dogmatiquement qu'il est impossible de connaître. Il faut donc « s'essayer ». Et en s'essayant, peut-être rencontrerons-nous le vrai. L'essai de Diderot, c'est le matérialisme. L'essai de Diderot s'étend sur toute une vie. Il a voulu pousser cette hypothèse jusqu'au bout. Car comment savoir qu'une hypothèse est fausse si on ne l'a pas examinée suffisamment. C'est ce qu'il dit dans ses *Pensées philosophiques* : « celui qui doute parce qu'il ne connaît pas les raisons de crédibilité, n'est qu'un ignorant. Le vrai sceptique a compté et pesé les raisons. Mais ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements. Qui de nous en connaît exactement la valeur ?¹¹⁰ » et qu'il répète aussi dans *Le Rêve de d'Alembert* :

Mlle de Lespinasse. – Mais que me fait à moi leur importance si je ne saurais les éclaircir ?
Bordeu. – Et comment le saurez-vous, si vous ne les examinez point ?¹¹¹

Bourdin rappelle donc que le matérialisme n'est au fond qu'une hypothèse pour Diderot, hypothèse qui permette de rendre compte de l'expérience en plus de son utilité dans l'opposition contre l'Église : « [...] dans la *Réfutation [d'Helvétius]*, Diderot reproche à Helvétius d'admettre

¹¹⁰ *Pensées philosophiques*, I, p. 26.

¹¹¹ *Le Rêve de d'Alembert*, I, p. 634.

trop vite, à titre de principe général, que la matière est sensible : “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.*”¹¹² » Le matérialisme permet donc *a posteriori* d’expliquer certains phénomènes. Ceci dit, pour Diderot, ce qui est premier, ce n’est pas l’hypothèse matérialiste, mais bien l’expérience qui l’a poussé à soutenir cette hypothèse. C’est donc pour cette raison, parce que le matérialisme diderotien est hypothétique, que nous nous intéressons plutôt à l’aspect phénoménologique¹¹³ des variations du *moi*, c’est-à-dire telles qu’elles sont vécues par le *moi* : on se sent changer par les contacts avec autrui et par les expériences vécues, et c’est ce changement qu’on ressent auquel Diderot s’intéresse en mettant au jour cette réalité quotidienne à laquelle on ne porte pas toujours attention. Ce qui montre la multiplicité du sujet, c’est en fait l’expérience, la prise de conscience de tout le poids de nos rapports à autrui sur notre approche du monde.

Maintenant que nous avons clarifié les raisons derrière notre approche, nous pouvons aborder le sujet du soliloque. À la toute fin du *Discours sur la poésie dramatique*¹¹⁴, Diderot raconte à son lecteur une anecdote concernant un homme nommé Ariste. Bien sûr, l’anecdote est probablement inventée et Laurent Versini écrira que, « c’est évidemment de lui-même que Diderot va faire le portrait sous ce masque¹¹⁵ ». Ariste, un homme surnommé Philosophe – comme Diderot – doit un jour rencontrer ses amis pour discuter avec eux, mais comme ceux-ci sont finalement absents, il décide de se promener et de réfléchir seul. S’ensuivent plusieurs réflexions sur les vicissitudes de chaque homme et sur les variations d’un homme à un autre, qui

¹¹² Jean-Claude Bourdin, *Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 24. Les italiques sont de Bourdin. La citation de Diderot provient de la *Réfutation d’Helvétius*, I, p. 798.

¹¹³ Ce terme est ici à être entendu dans un sens large de la compréhension des phénomènes tels qu’ils se donnent au sujet.

¹¹⁴ Ce texte est la contrepartie théorique à la pièce de théâtre *Le Père de famille*. Les deux sont publiés conjointement.

¹¹⁵ Note de Versini dans *Discours sur la poésie dramatique*, IV, p. 1346.

rendent difficile l'atteinte d'un point d'entente sur les objets qu'il nous importe de connaître : le vrai, le bon et le beau. Ce ne sont toutefois pas ces réflexions rapportées par Diderot qui nous sont ici les plus pertinentes, mais bien sa façon de les mener et la toute fin de l'anecdote :

Après cet entretien avec lui-même, Ariste conçut qu'il avait encore beaucoup à apprendre. Il rentra chez lui. Il s'y renferma pendant une quinzaine d'années. Il se livra à l'histoire, à la philosophie, à la morale, aux sciences et aux arts ; et il fut à cinquante-cinq ans homme de bien, homme instruit, homme de goût, grand auteur et critique excellent.¹¹⁶

Pendant quinze ans, Ariste est seul. Et c'est également seul, suite à un fil de pensée qui ne résulte pas de discussions avec ses amis, qu'il choisit de s'isoler pour ces quinze années. Cette anecdote peut sembler étonnante, nous le répétons, lorsqu'on connaît toute l'importance du dialogue dans la pensée diderotienne. Or, il s'agit bien d'un *entretien* d'Ariste avec lui-même, d'un soliloque. La réflexion dans la solitude ne se fait pas sous le mode du monologue, mais bien sous celui du dialogue avec soi-même. Sous un régime matérialiste, le *moi* est nécessairement multiple puisque formé par le multiple. C'est ce que soutiennent, rappelons-le, Colas Duflo et Roland Mortier. Toutefois, ce que permet le soliloque, et qui ne semble pas avoir été présenté par ces commentateurs, ce n'est pas simplement un dialogue avec la multiplicité de soi, mais aussi un dialogue avec le *moi* dont l'identité a été forgée par les rapports avec autrui. Autrement dit, les changements de la matière peuvent bien résulter en un changement du *moi*, mais les interactions avec autrui sont également la cause de modifications importantes : « Nous empruntons nos expressions, nos idées des personnes avec lesquelles nous conversons, nous vivons. Selon l'estime que nous en faisons [...], notre âme prend des nuances plus ou moins fortes de la leur¹¹⁷. »

¹¹⁶ *Discours sur la poésie dramatique*, IV, p. 1350.

¹¹⁷ *Entretiens sur le fils naturel*, IV, p. 1159.

La solitude est donc modifiée par un rapport à autrui qui informera ensuite la réflexion et la perception du monde. Dans le cas d'Ariste, le point de départ de sa réflexion est lié au fait que les autres l'appellent « Philosophe » et qu'il ne croit pas mériter ce titre :

J'ai quarante ans. J'ai beaucoup étudié ; on m'appelle le Philosophe. Si cependant il se présentait ici quelqu'un qui me dît : "Ariste, qu'est-ce que le vrai, le bon et le beau ?", aurais-je ma réponse prête ? Non. Comment, Ariste, vous ne savez pas ce que c'est que le vrai, le bon et le beau ; et vous souffrez qu'on vous appelle le Philosophe !¹¹⁸

Ce soliloque d'Ariste est donc déclenché par un élément qui le rattache à autrui, par la perception que les autres ont de lui et qui contribue à définir son identité. À cela on peut ajouter que ses quinze années de solitude sont accompagnées par autrui et orientées vers un retour auprès des autres. Juste avant de raconter cette anecdote qui illustrera son propos, Diderot enjoint celui qui désire être un bon auteur et un bon critique à s'isoler un temps : « Si vous êtes bien né, si la nature vous a donné un esprit droit et un cœur sensible, fuyez pour un temps la société des hommes ; allez vous étudier vous-même. [...] De retour parmi les hommes, écoutez beaucoup ceux qui parlent bien ; et parlez-vous souvent à vous-même¹¹⁹. » Or, pour s'étudier lui-même, Ariste ne cherche pas à se lancer à la recherche d'un *moi* profond par une pure réflexion. Il étudie l'histoire, la philosophie, la morale, les sciences et les arts. Il lit. Il se met en contact d'autres esprits qui lui permettront un retour sur lui-même. Or si ces autres esprits lui permettent une meilleure connaissance et compréhension de soi, c'est qu'il est constitué par eux.

2.2.1 L'ami

Diderot lui-même a particulièrement été défini par son rapport à l'autre. C'est ce que Starobinski montre avec clarté dans son article « Diderot et la parole des autres ». Il y montre comment il écrit en prenant la voix d'un autre et en se nourrissant d'elle. « Diderot semble pressé

¹¹⁸ *Discours sur la poésie dramatique*, IV, p. 1347.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1346.

de se départir de son propre discours, et d'en faire le discours de l'autre ». Starobinski présentait toutefois cette prise de voix de l'autre comme un effacement de la sienne. Nous interprétons plutôt cette prise de la voix de l'autre comme une assimilation qui lui permette de plier la voix de l'autre à la sienne, de s'en nourrir et de la nourrir. Par sa traduction approximative – voire par son adaptation – de *l'Essai sur le mérite et la vertu*, Diderot emprunte la voix de Shaftesbury et la complète¹²⁰. Herbert Dieckmann a également défendu la même thèse selon laquelle les autres ont été essentiels à l'écriture de Diderot. « Diderot est de ceux qui se trouvent dans et par l'autre ; c'est dans la conscience de l'autre que son unité s'établissait, c'est dans la conscience de celui à qui il s'adressait – ami et lecteur – que ses idées s'ordonnaient¹²¹ ». En effet, les plus grandes œuvres de Diderot ont souvent été déclenchées par des commandes ou des désaccords. Pour n'en nommer que quelques unes, pensons ici à *l'Encyclopédie*¹²², au *Neveu de Rameau*¹²³ ou encore à ses *Salons*¹²⁴.

En bref, la plupart des commentateurs à s'être intéressé à l'importance de l'autre dans l'œuvre de Diderot s'en sont tenus au niveau individuel : l'autre est crucial *pour Diderot, pour l'écriture de Diderot, pour la réflexion de Diderot*. Or si cette importance de l'autre est bien présente chez Diderot, nous pensons qu'il est possible, suivant sa philosophie, d'étendre ce

¹²⁰ En effet, Diderot explique avoir traduit *L'Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury sans avoir le texte devant lui : « Je l'ai lu et relu. Je me suis rempli de son esprit ; et j'ai, pour ainsi dire, fermé son livre lorsque j'ai pris la plume. On n'a jamais usé du bien d'autrui avec tant de liberté. » Diderot, « Discours préliminaire », *Principes de la philosophie morale, ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu, Œuvres complètes*, tome I, édition chronologique, introductions de R. Lewinter, Paris, Le Club français du livre, 1969, p. 25. Citation tirée de Jean Starobinski, « La parole des autres », *Diderot, un diable de ramage*, Paris, Gallimard, « NRF », 2012, p. 60.

¹²¹ Herbert Dieckmann, *Cinq leçons sur Diderot*, Genève, 1959, p. 34-35. Cité dans James Creech, « Pleasure of the Other : Friends, Readers, and Posterity », *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 11, No. 4, été 1978, p. 439.

¹²² Lorsque Diderot a été engagé dans le projet encyclopédique, il s'agissait d'abord d'un projet de traduction de la *Cyclopaedia* de Chambers.

¹²³ Un des motifs derrière la rédaction du *Neveu de Rameau* – car il y en a plus d'un – est certainement la popularité de la comédie *Les Philosophes* de Palissot, une pièce de théâtre satirique au sujet de Diderot et des autres philosophes. Diderot ne pouvait laisser cette pièce sans réponse, car elle avait beaucoup de succès. Et comme on sait l'importance que Diderot accorde au théâtre et l'influence que cet art peut avoir sur les mœurs, il a certainement voulu répliquer à Palissot dans ce texte. Il y est d'ailleurs assez violent à son égard.

¹²⁴ Les *Salons* étaient une commande de son ami Grimm pour la *Correspondance littéraire*.

phénomène aux autres hommes. Il ne s'agit pas là que d'un trait qui lui est propre, mais d'un trait partagé par les autres¹²⁵. Il s'agit, au sens le plus fort, d'une anthropologie philosophique.

Pour montrer en quoi cette solitude habitée par l'ami joue un rôle dans la constitution du sujet, nous souhaitons à présent analyser un passage du *Salon de 1767* où Diderot montre bien ceci :

Si la compagnie de l'abbé n'était pas tout à fait celle que j'aurais choisie, je m'aimais mieux encore avec lui que seul. Un plaisir qui n'est que pour moi me touche faiblement et dure peu. C'est pour moi et pour mes amis que je lis, que je réfléchis, que j'écris, que je médite, que j'entends, que je regarde, que je sens. Dans leur absence, ma dévotion, rapporte tout à eux. Je songe sans cesse à leur bonheur. Une belle ligne me frappe-t-elle ; ils la sauront. Ai-je rencontré un beau trait, je me promets de leur en faire part. Ai-je sous les yeux quelque spectacle enchanteur, sans m'en apercevoir j'en médite le récit pour eux. Je leur ai consacré l'usage de tous mes sens et de toutes mes facultés ; et c'est peut-être la raison pour laquelle tout s'exagère, tout s'enrichit un peu dans mon imagination et dans mon discours.¹²⁶

Ce passage affirme d'abord l'importance du partage du plaisir pour amplifier ce dernier. C'est ce qu'on constate non seulement dans ce passage, mais aussi quelques lignes plus tôt dans le même texte où Diderot écrit : « Pourquoi suis-je seul ici ? Pourquoi personne ne partage-t-il avec moi le charme, la beauté de ce site ? Il me semble que si elle était là, dans son vêtement négligé, que je tinsse sa main, que son admiration se joignît à la mienne, j'admierais bien davantage ; il me manque un sentiment que je cherche et qu'elle seule peut m'inspirer¹²⁷. » Il écrit quelque chose du même ordre dans ses *Entretiens sur le fils naturel* qui défend l'idée selon laquelle la sensation est augmentée lorsqu'elle est partagée : « Celui qui ne sent pas augmenter sa sensation par le grand nombre de ceux qui la partagent a quelque vice secret ; il y a dans son caractère je ne sais

¹²⁵ On pourrait penser qu'il est contradictoire pour un philosophe matérialiste d'universaliser un trait chez l'ensemble des hommes à partir d'une expérience personnelle. Après tout, si le réel dépend d'une matière en mouvement constant, c'est dire que la nature est, elle aussi, mouvante. Néanmoins, il n'est pas contradictoire de penser que la matière possède certaines caractéristiques permanentes. Si la matière possède cette caractéristique d'être modifiable par une action extérieure sur elle, il est tout à fait sensé de défendre que l'homme, constitué par la matière, devrait suivre les mêmes lois.

¹²⁶ *Salon de 1767*, IV, p. 607.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 606.

quoi de solitaire qui me déplaît¹²⁸. » Ici, par « sensation », Diderot entend le plaisir comme la tristesse¹²⁹, mais il signifie la même chose : le partage augmente la vivacité des sentiments. Il y a donc, il semble, un certain manque qui se fait sentir lors de l'absence de l'autre. Ce manque n'est toutefois pas ressenti constamment. Une expérience présente rappelle l'autre d'une quelconque manière et c'est alors que le manque est ressenti. Ici, c'est l'image du clavecin présentée dans *Le Rêve de d'Alembert* qui aide à comprendre cet effet :

Supposez au clavecin de la sensibilité et de la mémoire, et dites-moi s'il ne saura pas, s'il ne se répétera pas de lui-même les airs que vous aurez exécutés sur ses touches. Nous sommes des instruments doués de sensibilité et de mémoire. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, *et qui se pincent souvent elles-mêmes*. Et voici, à mon jugement, tout ce qui se passe dans un clavecin organisé comme vous et moi. Il y a une impression qui a sa cause au-dedans ou au-dehors de l'instrument, une sensation qui naît de cette impression, une sensation qui dure ; car il est impossible d'imaginer qu'elle se fasse et qu'elle s'éteigne dans un instant indivisible ; une autre impression qui lui succède et qui a pareillement sa cause au-dedans et au-dehors de l'instrument ; une seconde sensation et des voix qui les désignent par des sons naturels ou conventionnels.¹³⁰

Dans le cas du désir de l'autre, les idées des personnes absentes sont en quelque sorte toujours latente – pour suivre l'image du clavecin, leur corde ne vibre pas – et s'éveillent lorsqu'un événement rappelle ces idées.

Ayant déjà expérimenté le partage du plaisir, Diderot désire ce même partage à nouveau : « il me manque un sentiment que je cherche et qu'elle seule peut m'inspirer¹³¹. » Comme il ne peut être partagé, on imagine alors la réaction de l'autre et on songe au partage du plaisir qui sera différé, mais qui viendra partiellement lorsqu'on fera le récit de nos plaisirs à autrui. Il y a, en ce

¹²⁸ *Entretiens sur le fils naturel*, IV, p. 1157, cité par Colas Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 47.

¹²⁹ En effet, juste avant le passage cité, Diderot donne cet exemple : « Jugez de la force d'un grand concours de spectateurs, par ce que vous savez vous-même de l'action des hommes les uns sur les autres, et de la communication des passions dans les émeutes populaires. Quarante à cinquante mille hommes ne se contiennent pas par décence. Et s'il arrivait à un grand personnage de la république de verser une larme, quel effet croyez-vous que sa douleur dût produire sur le reste des spectateurs ? Y a-t-il rien de plus pathétique que la douleur d'un homme vénérable ? » *Ibid.*, p. 1157.

¹³⁰ *Entretien entre d'Alembert et Diderot, Le Rêve de d'Alembert*, I, p. 617-618.

¹³¹ *Salon de 1767*, IV, p. 606

sens, un plaisir à l'imagination de la réaction d'autrui, un plaisir de l'attente, de l'anticipation de ce partage : « j'en médite le récit pour eux ».

Ce passage de Diderot où il révèle comment ses amis sont présents à lui en leur absence montre aussi qu'ils l'habitent dans tout son être. Lecture, réflexion, écriture, méditation, ouïe, vue et toucher leur sont consacrés. En se nourrissant autant de ses amis, Diderot est en quelque sorte habité de leur point de vue, ce qui enrichit à la fois son expérience intellectuelle, morale et esthétique du monde. Comme nous l'avons vu, le point de vue d'autrui est nécessaire à la connaissance comme à la morale. Or, cette description que Diderot fait est ici esthétique¹³². Le point de vue d'autrui contribue aussi à lui faire voir autrement le monde, à enrichir son imagination.

Le dernier élément qu'il nous semble important de mentionner à propos de ce passage, c'est que cette présence d'autrui en lui, Diderot n'en est pas toujours conscient : « sans m'en apercevoir j'en médite le récit pour eux ». Ceci montre en quelque sorte toute l'étendue de l'influence de ses amis sur son expérience du monde puisqu'elle a fait son chemin si profondément en lui qu'il ne distingue pas toujours ce qui vient de lui et ce qui vient d'eux.

2.2.2 L'adversaire

Le *Salon de 1767*, et plus précisément la « Promenade Vernet » et quelques autres extraits sont sans doute les textes où l'on voit le plus clairement Diderot habité par la présence de l'adversaire. Rappelons en effet que Diderot est accompagné d'un abbé dans ses promenades, ce qui peut paraître bien étrange. Bien que Diderot soit seul à observer les œuvres de Vernet, seul lorsqu'il est happé dans le paysage, il n'est pas seul dans ce texte qui tente de rendre au lecteur l'expérience esthétique de Diderot à la vue des tableaux. Les tableaux de Vernet sont beaux non

¹³² La belle ligne, le beau trait, le spectacle réfèrent tous à l'esthétique.

pas seulement parce qu'ils sont bien faits, mais parce qu'ils donnent lieu à de nombreuses réflexions esthétiques, politiques, anthropologiques et épistémologiques. Une fois dans le tableau, dans sa promenade, Diderot est accompagné d'un abbé et de ses deux jeunes élèves. C'est avec ceux-ci qu'il tiendra ces réflexions. La principale opposition entre l'abbé et Diderot concerne la nature et l'art. L'abbé défend que la beauté de la nature ne peut être reproduite par les artistes¹³³. Diderot, lui, défend plutôt la grandeur de Vernet qui arrive à corriger les défauts des paysages de la nature et permet, par le point de vue bien précis qu'il offre, de voir la nature autrement¹³⁴. Autrement dit, après avoir vu une toile de Vernet, on ne voit plus la nature de la même façon, on est habité par lui comme on était habité par l'ami.

Peut-être Diderot voit-il en Vernet cette opposition de l'abbé. Peut-être voit-il que Vernet, en cherchant à rendre la gloire de la nature, est en fait en admiration devant cette Création. Peu importe les spéculations possibles sur la raison de la présence de cet abbé, il est bien présent. Diderot accompagne ses réflexions de celles de son opposant. Et il met en scène plusieurs discussions entre lui et l'abbé. Il semble qu'il soit plus aisé de se positionner par rapport à quelqu'un d'autre, de mieux définir certains traits de la pensée. Le désaccord d'autrui permet de clarifier sa propre pensée. Et Diderot est capable de faire sien ce désaccord, de l'incarner, de l'internaliser.

Il arrive parfois, cependant, que l'adversaire soit en fait plutôt le signe d'un conflit interne. On est alors plutôt habité par un adversaire convaincant qui donne lieu à une tension interne. C'est ce qu'on constate dans le « Discours préliminaire » de *La Promenade du*

¹³³ *Salon de 1767*, IV, p. 595.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 596.

*sceptique*¹³⁵. Diderot y met en scène la visite d'Ariste¹³⁶ à Cléobule. « Cléobule a vu le monde et s'en est dégoûté ; il s'est réfugié de bonne heure dans une petite terre qui lui reste des débris d'une fortune assez considérable ; c'est là qu'il est sage et qu'il vit heureux. » Il vit entouré de quelques amis philosophes et a perdu tout espoir d'éduquer le peuple, particulièrement en ce qui concerne la religion et la politique. Ariste, lui, a pour objectif d'éclairer les hommes et refuse de se priver d'aborder les sujets délicats de la religion et de la politique. Cléobule préfère le repos à la persécution et Ariste croit qu'il peut éviter la persécution. Dieckmann écrivait au sujet de ce dialogue :

In this attack and in the resolution to spread the ideas of enlightenment at the risk of liberty and life, we notice expressions of Diderot's personal disappointments and conflicts. This attempt to transpose an inner debate into the form of an objective dialogue shows his early concern for literary form and his experimentation with different styles¹³⁷.

Il n'est pas du tout clair dans ce dialogue que Diderot défend la position d'Ariste contre celle de Cléobule. Le personnage d'Ariste dit même : « Nous eussions poussé la conversation plus loin, et il y a toute apparence que Cléobule, qui m'avait ébranlé par ses premiers raisonnements, eût achevé d'étouffer en moi la vanité d'auteur¹³⁸ ». La fin irrésolue de cette conversation laisse penser que le problème n'est pas résolu pour Diderot non plus. On sait qu'ensuite, Diderot a admis avoir opté pour un certain *art d'écrire* qui lui permettrait de protéger sa liberté tout en continuant d'éclairer le peuple¹³⁹. Il a aussi diffusé un manuscrit clandestinement¹⁴⁰, et parfois il

¹³⁵ Nous suivons ici l'interprétation de ce texte qui est présentée dans Herbert Dieckmann, « Diderot's *Promenade du Sceptique* : a study in the relationship of thought and form », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1967, p. 417-438.

¹³⁶ Cet Ariste n'est pas le même que celui du *Discours sur la poésie dramatique*.

¹³⁷ Herbert Dieckmann, « Diderot's *Promenade du Sceptique* : a study in the relationship of thought and form », *op. cit.*, p. 422.

¹³⁸ *La Promenade du sceptique*, I, p. 78.

¹³⁹ C'est ce qu'il admet à la toute fin de ses *Observations sur Hemsterhuis* : « Vous êtes encore un exemple, entre beaucoup d'autres, dont l'intolérance a contraint la véracité 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 sentiments. [...] Et que dire de Voltaire, qui dit avec Locke que la matière peut penser, avec Toland que le monde est éternel, avec Tindal que la liberté est une chimère, et qui admet un Dieu vengeur et rémunérateur ? A-t-il

n'a transmis, de son vivant, certains de ses écrits qu'à des amis¹⁴¹. Le dialogue mis en scène par Diderot montre bien comment il est possible d'être habité de deux points de vue en tension. Les adversaires intérieurs ont alors tous les deux pour tâche de débusquer les faiblesses du point de vue opposé.

Ce conflit interne peut toutefois trouver son origine dans un adversaire extérieur à soi. La dernière influence de l'adversaire sur le *moi* doit se trouver dans *Le Neveu de Rameau*. Dès la narration initiale de « Moi » qui décrit les circonstances dans lesquelles ont eu lieu son dialogue avec « Lui », il décrit ce dernier et l'impact qu'il a autour de lui :

Je n'estime pas ces originaux-là. Ils m'arrêtent une fois l'an, quand je les rencontre, parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'ils rompent avec cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont introduite. S'il en paraît un dans une compagnie, c'est un grain de levain qui fermente et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite, il fait approuver ou blâmer ; il fait sortir la vérité ; il fait connaître les gens de bien ; il démasque les coquins ; c'est alors que l'homme de bon sens écoute, et démêle son monde¹⁴².

Le contact avec le neveu, cet adversaire des opinions du temps, habite profondément ceux qui le rencontrent. « Démêler » est à comprendre ici au sens d'éclaircir, de débrouiller : le neveu permet à celui qui le rencontre d'avoir une meilleure prise sur son monde, de démêler ce qui relève de la coutume et ce qui relève de la nature.

Le personnage du neveu lui-même montre aussi comment il est formé par ses rapports sociaux. C'est un être bien singulier dont l'identité semble profondément influencée par les rapports sociaux et par les circonstances, toujours précaires, dans lesquelles il se trouve :

été inconséquent ? Ou a-t-il eu peur du docteur de Sorbonne ? *Moi, je me suis sauvé par le ton ironique le plus délié que j'aie pu trouver, les généralités, le laconisme, et l'obscurité.* Je ne connais qu'un seul auteur moderne qui ait parlé nettement et sans détour ; mais il est bien inconnu. » *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 770. C'est moi qui souligne.

¹⁴⁰ *Les Bijoux indiscrets*.

¹⁴¹ On peut encore référer aux *Observations sur Hemsterhuis*. Diderot exhortait Hemsterhuis à ne montrer à personne sans exception son commentaire. *Observations sur Hemsterhuis*, I, p. 693.

¹⁴² *Le Neveu de Rameau*, II, p. 624.

« Aujourd’hui, en linge sale, en culotte déchirée, couvert de lambeaux, presque sans souliers, il va la tête basse, il se dérobe, on serait tenté de l’appeler pour lui donner l’aumône. Demain, poudré, chaussé, frisé, bien vêtu, il marche la tête haute, il se montre, et vous le prendriez au peu près pour un honnête homme¹⁴³. » L’adversaire du neveu se trouve en quelque sorte dans la société et ses incertitudes tout comme dans la concurrence d’ailleurs. Être dans une situation où il doit performer pour survivre fait en sorte que cette concurrence a un poids d’autant plus grand sur lui et lorsqu’il échoue à se distinguer, le sentiment qui l’habite est d’autant plus lourd qu’il méprise sa concurrence tout comme ceux qu’il doit impressionner :

Lui. – Il est dur d’être gueux, tandis qu’il y a tant de sots opulents aux dépens desquels on peut vivre. Et puis le mépris de soi ; il est insupportable.

Moi. – Est-ce que vous connaissez ce sentiment-là ?

Lui. – Si je le connais ! Combien de fois je me suis dit : Comment, Rameau, il y a dix mille bonnes tables à Paris, à quinze ou vingt couverts chacune, et de ces couverts-là il n’y en a pas un pour toi ! Il y a des bourses pleines d’or qui se versent de droite et de gauche, et il n’en tombe pas une pièce sur toi ! Mille petits beaux esprits sans talent, sans mérite ; mille petites créatures sans charmes ; mille plats intrigants sont bien vêtus, et tu irais tout nu ? Et tu serais imbécile à ce point ? Est-ce que tu ne saurais pas flatter comme un autre ? Est-ce que tu ne saurais pas mentir, jurer, parjurer, promettre, tenir ou manquer comme un autre ? Est-ce que tu ne saurais pas te mettre à quatre pattes comme un autre ? [...] Quoi qu’il en soit, voilà le texte de mes fréquents soliloques que vous pouvez paraphraser à votre fantaisie, pourvu que vous en concluiez que je connais le mépris de soi-même [...] ¹⁴⁴.

Le mépris de soi est sans doute déterminant dans l’identité du neveu et on peut croire sans difficulté que si ces rapports sociaux étaient autres, son sentiment par rapport à lui-même serait également différent.

2.2 LES RUINES, LA POSTERITE ET L’ANTERIORITE

Toujours dans le *Salon de 1767*, Diderot commente les peintures de ruines d’Hubert Robert. Ce sont des toiles qu’il trouve réussies, mais qui ont quelque chose à envier à Vernet.

¹⁴³ *Le Neveu de Rameau*, II, p. 624.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 635-637.

Comme les œuvres de Robert ne sont pas parfaites, Diderot n'entre pas dans celles-ci comme il entrait dans les paysages de Vernet, mais elles sont l'occasion pour lui de présenter une poétique des ruines, de réfléchir à ce que serait une bonne peinture de ruine. C'est donc par ce statut partiellement réussi que Robert parvient à susciter des réflexions intéressantes chez Diderot. La ruine a un statut particulier. Elle n'a pas le même effet qu'un paysage charmant. On remarque en effet une différence marquée entre le paysage naturel, la campagne, qu'on découvrait dans la « Promenade Vernet », et les scènes de ruines telles qu'on les trouve chez Hubert Robert. En effet, il semble que les paysages de Vernet, plutôt paisibles, donnaient lieu à des réflexions sur la nature : sur la nature du politique, sur la nature de l'homme, sur la nature du beau, etc. Les réflexions portaient donc davantage sur une extériorité. Dans le cas des ruines de Robert, réfléchir à ce qu'elles auraient dû être et à ce qu'elles auraient normalement suscité comme expérience esthétique tend plutôt à ramener Diderot vers des réflexions plus intérieures. On sent en quelque sorte que Diderot nous donne accès à son intériorité, voire à son intimité :

Nous attachons nos regards sur les débris d'un arc de triomphe, d'un portique, d'une pyramide, d'un temple, d'un palais ; et nous revenons sur nous-mêmes ; nous anticipons sur les ravages du temps ; et notre imagination disperse sur la terre les édifices mêmes que nous habitons. À l'instant la solitude et le silence règnent autour de nous. Nous restons seuls de toute une nation qui n'est plus. Et voilà la première ligne de la poétique des ruines¹⁴⁵.

Les ruines sont le signe de ce que nous appelons « l'antériorité », par opposition à la postérité. En elles-mêmes, elles ne *sont* pas autrui, mais elles renvoient à autrui et sont l'occasion d'un certain remplissement par l'imagination. Celui qui observe les ruines et qui voit en elles les nations éteintes est mis face à sa temporalité. « Ici on n'est arrêté que par l'idée de la puissance éclipsée des peuples qui ont élevé de pareils édifices. Ce n'est pas de la magie du pinceau, c'est des ravages du temps que l'on s'entretient¹⁴⁶. » Il comprend alors la place qu'il occupe au sein de

¹⁴⁵ *Salon de 1767*, IV, p. 699.

¹⁴⁶ *Ibid.*

l'histoire et constate toute sa fragilité. « Le temps s'arrête pour celui qui admire. Que j'ai peu vécu ! que ma jeunesse a peu duré !¹⁴⁷ » Car qu'est-on devant la grandeur des temps passés ? Ici, il faut comprendre que le temps s'arrête non pas au sens où il disparaît, mais plutôt au sens où lorsqu'on est face à toute la grandeur du passé et qu'on conçoit tout ce qui doit venir après nous, le temps s'arrête puisque le maintenant, ou peut-être même une vie, n'est réduite qu'à un point infiniment petit. Qu'est-ce qu'une vie face à « deux éternités¹⁴⁸ » ?

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, en comparaison de celle de ce rocher qui s'affaisse, de ce vallon qui se creuse, de cette forêt qui chancelle, de ces masses suspendues au-dessus de ma tête et qui s'ébranlent. Je vois le marbre des tombeaux tomber en poussière, et je ne veux pas mourir, et j'envie un faible tissu de fibres, et de chair à une loi générale qui s'exécute sur le bronze. Un torrent entraîne les nations les unes sur les autres, au fond d'un abîme commun ; moi, moi seul, je prétends m'arrêter sur le bord et fendre le flot qui coule à mes côtés. Si le lieu d'une ruine est périlleux, je frémis. Si je m'y promets le secret et la sécurité, je suis plus libre, plus seul, plus à moi, plus près de moi. C'est là que j'appelle mon ami. C'est là que je regrette mon amie. C'est là que nous jouirions de nous, sans trouble, sans témoins, sans importuns, sans jaloux. C'est là que je sonde mon cœur. C'est là que j'interroge le sien, que je m'alarme et me rassure¹⁴⁹.

Tâchons de déployer quelques éléments de ce passage. Il est d'abord important de remarquer que Diderot nous dit clairement que les réflexions dont il nous fait part lui viennent à la vue des ruines. Diderot fait ensuite référence au temps qui passe, mais cette fois pour des objets de la nature, indépendants des hommes et de leur passé : un rocher, un vallon, une forêt, des feuilles. On pourrait alors croire que le sentiment de sa temporalité est aussi suscité par des objets naturels et ne dépend donc aucunement d'un rapport à autrui, à l'histoire. Ceci dit, Diderot écrit bien que ces idées sont suscitées par les ruines. Ces réflexions sur la nature émanent donc en quelque sorte des réflexions sur l'homme, mais ce sont d'abord les réflexions sur l'homme qui mènent aux

¹⁴⁷ *Salon de 1767*, IV, p. 700.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 701.

¹⁴⁹ *Ibid.*

réflexions sur la nature. C'est parce que les ruines pointent vers tout ce qui est temporaire dans l'histoire de l'humanité qu'on réfléchit ensuite au temporaire dans la nature. La fin du passage est bien importante pour faire suite à ce que nous avons soutenu dans notre section sur l'ami. Diderot écrit au sujet d'un type de ruine « Si je m'y promets le secret et la sécurité, je suis plus libre, plus seul, plus à moi, plus près de moi. » Or, lorsqu'il se sent ainsi, il pense d'emblée à son ami – Grimm – et à son amie – Sophie. Ce sentiment d'être à soi-même d'emblée à l'être pour l'autre. On remarque ici que les connexions entre le *moi* et l'autre se trouvent jusque dans l'enchaînement des mots. Comme si, tel le clavecin dont nous avons parlé plus tôt, l'idée du *moi* faisait d'emblée résonner l'idée de l'autre étant donné que son identité est forgée par ses rapports à autrui.

Ce passage montre aussi d'ailleurs que l'antériorité pointe nécessairement vers la postérité. En constatant son propre rapport à ces nations détruites, on est d'emblée poussé à songer à la postérité. « La postérité ne commence proprement qu'au moment où nous cessons d'être ; mais elle nous parle longtemps auparavant. Heureux celui qui en a conservé la parole au fond de son cœur !¹⁵⁰ » Voilà ce que Diderot écrivait dans une lettre à Falconet. Dans une série de lettres, Diderot argumentait avec Falconet au sujet de la postérité et du sentiment de la postérité. Diderot cherchait à convaincre Falconet que de chercher à marquer et toucher la postérité était un objectif louable et même bien plus louable que de ne chercher qu'à plaire aux gens de son époque.

La postérité joue pour Diderot le rôle de transcendance. C'est quelque chose qui nous dépasse et c'est cette vie après la mort qui nous est réservée si on pousse l'hypothèse matérialiste jusqu'au bout. « La postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux¹⁵¹. » Et pour Diderot, la postérité est la possibilité pour le *moi* de rester vivant même après sa mort.

¹⁵⁰ « Lettre à Falconet : février 1766 », V, p. 603.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 606.

Ceci dit, Diderot est conscient que ce ne sont pas tous les hommes qui ont leur postérité en tête : « L'énergie de ce ressort particulier n'est bien connue que de ceux qui l'ont¹⁵². » Toutefois, chercher à être retenu par la postérité, c'est chercher ce qui peut résister à l'épreuve du temps. Sans cette perspective d'une postérité possible, il ne pourrait plus y avoir de grandeur.

S'il arrivait jamais que l'ordre des comètes se connût assez bien pour qu'on démontrât que dans mille ans d'ici un de ces corps se rencontrera avec notre terre dans un point commun de leur course, adieu les poèmes, les harangues, les temples, les palais, les tableaux, les statues ! Ou l'on en ferait plus, ou l'on en ferait que de bien mauvais. Chacun se mettrait à planter ses choux, et vous tout aussi tôt qu'un autre. Si l'on peignait encore des galeries, c'est qu'on supposerait que l'astronome a fait un faux calcul. Ce serait bien la peine d'embellir une maison qui n'aurait plus qu'un moment à durer. En un mot, mon ami, la réputation n'est qu'une voix qui parle de nous avec éloge, et n'y aurait-il pas de la folie à ne pas mieux aimer son éloge dans une bouche qui ne se taira jamais que dans une autre ? Malgré que nous en ayons, nous proportionnerons nos efforts au temps, à l'espace, à la durée, au nombre des témoins, à celui des juges¹⁵³.

Sans la possibilité d'exister pour la postérité, chacun se replierait sur ce qui est simple et utile, alors que la volonté de laisser sa marque est le plus grand motif de dépassement, utile à la morale et à toute forme de grandeur politique, artistique ou philosophique. « Notre émulation se proportionne secrètement au temps, à la durée, au nombre des témoins. Vous ébaucheriez peut-être pour vous ; c'est pour les autres que vous finissez¹⁵⁴. » Et celui qui n'aurait pas la postérité en tête, qui ne serait habité que de sa propre époque, serait toujours soumis aux contingences. « L'éloge de nos contemporains n'est jamais pur. Il n'y a que celui de la postérité qui me parle à présent, et que j'entends aussi distinctement que vous, qui le soit¹⁵⁵. » L'effort de l'artiste, du philosophe, de l'homme de génie ou de quiconque réalise une production est très clairement dirigé vers autrui selon Diderot. Or c'est un autre qui n'est pas encore et qu'on imagine qui nous habite et qui oriente nos actions les plus grandes.

¹⁵² « Lettre à Falconet : février 1766 », V, p. 607.

¹⁵³ « Lettre à Falconet : 10 janvier 1766 », V, p. 582.

¹⁵⁴ « Lettre à Falconet : février 1766 », V, p. 607.

¹⁵⁵ « Lettre à Falconet : 10 janvier 1766 », V, p. 580.

2.3 SOLITUDE EXTATIQUE ET SENTIMENT DE L'EXISTENCE

Si nous défendons que pour Diderot il n'existe pas de *moi* pur ou de retrait dans un *moi* pur et que l'individualité est toujours plus ou moins définie par un rapport à l'autre, il nous est impossible de passer sous silence certaines représentations de la solitude chez Diderot qui sont plus radicales et qui pourraient nous pousser à croire qu'il existe une telle solitude chez Diderot.

Dans l'article « Délicieux » de l'*Encyclopédie*, Diderot y décrit le sentiment de l'existence :

Le repos a aussi son *délice*; mais qu'est-ce qu'un repos *délicieux*? Celui-là seul en a connu le charme inexprimable, dont les organes étoient sensibles & délicats; qui avoit reçu de la nature une ame tendre & un tempérament voluptueux; qui jouïssoit d'une santé parfaite; qui se trouvoit à la fleur de son âge; qui n'avoit l'esprit troublé d'aucun nuage, l'ame agitée d'aucune émotion trop vive; qui sortoit d'une fatigue douce & legere, & qui éprouvoit dans toutes les parties de son corps un plaisir si également répandu, qu'il ne se faisoit distinguer dans aucun. Il ne lui restoit dans ce moment d'enchantement & de foiblesse, ni mémoire du passé, ni desir de l'avenir, ni inquiétude sur le présent. Le tems avoit cessé de couler pour lui, parce qu'il existoit tout en lui-même; le sentiment de son bonheur ne s'affoiblissoit qu'avec celui de son existence. Il passoit par un mouvement imperceptible de la veille au sommeil; mais sur ce passage imperceptible, au milieu de la défaillance de toutes ses facultés, il veilloit encore assez, sinon pour penser à quelque chose de distinct, du moins pour sentir toute la douceur de son existence: mais il en jouïssoit d'une jouissance tout-à-fait passive, sans y être attaché, sans y réfléchir, sans s'en rejouir, sans s'en féliciter. Si l'on pouvoit fixer par la pensée cette situation de pur sentiment, où toutes les facultés du corps & de l'ame sont vivantes sans être agissantes, & attacher à ce quiétisme *délicieux* l'idée d'immutabilité, on se formeroit la notion du bonheur le plus grand & le plus pur que l'homme puisse imaginer.¹⁵⁶

Le sentiment décrit ici par Diderot est en effet ressenti dans un moment de solitude pure, complètement détachée. Mais est-ce pour autant le sentiment d'un *moi* pur ? Lorsqu'on regarde attentivement les conditions qui entourent ce sentiment, on remarque un rapport de détachement par rapport à la temporalité : le sujet n'a aucune mémoire du passé, aucun desir de l'avenir et aucune inquiétude par rapport au présent. Il perd donc la conscience du temps. Et non seulement perd-il la conscience du temps, mais il est dans un état qui se trouve entre la veille et le sommeil

¹⁵⁶ Diderot, « Délicieux », *Encyclopédie*, ARTFL. Les italiques sont de Diderot.

et où toutes ses facultés sont défaillantes. Que reste-t-il alors ? Il s'agit plutôt d'un sous-*moi*, d'un corps. D'ailleurs, pour Diderot, l'unité du moi se fait justement entre autres par la mémoire et par la mémoire que les autres ont de nous. En un sens, le sentiment de l'existence est diamétralement opposé au sentiment qui naît à la vue des ruines. Si le sentiment d'existence nous fait perdre toute conscience temporelle, celui des ruines nous met au contraire devant notre temporalité, nous replace dans un temps long, entre deux éternités, alors qu'on ne baigne que dans le maintenant lorsque l'on sent son existence. Les ruines nous font prendre conscience de notre mortalité, alors que le sentiment d'existence nous fait sentir comme Dieu :

J'en étais là de ma rêverie, nonchalamment étendu dans un fauteuil, laissant errer mon esprit à son gré, état *délicieux* où l'âme est honnête sans réflexion, l'esprit juste et délicat sans effort, où l'idée, le sentiment semble naître en nous de lui-même comme d'un sol heureux ; mes yeux étaient attachés sur un paysage admirable, et je disais : l'abbé a raison, nos artistes n'y entendent rien, puisque le spectacle de leurs plus belles productions ne m'a jamais fait éprouver le *délire* que j'éprouve, le plaisir d'être à moi, le plaisir de me reconnaître aussi bon que je le suis, le plaisir de me voir et de me complaire, *le plaisir plus doux encore de m'oublier* : où suis-je dans ce moment ? qu'est-ce qui m'entourne ? Je ne le sais, je l'ignore. Que me manque-t-il ? Rien. Que désiré-je ? Rien. S'il est un Dieu, c'est ainsi qu'il est, il jouit de lui-même.¹⁵⁷

Bien qu'ils soient agréables, nous soutenons que les moments où l'on sent son existence ne sont pas pour autant des moments où l'on est face à un moi pur. En fait, lorsqu'on lit cette description du sentiment de l'existence diderotien et celle de l'article « Délicieux », on est tenté de dire qu'il s'agit d'une description d'un plaisir sexuel. C'est ce qui suit après la comparaison de Dieu qui rend bien difficile d'infirmier cette hypothèse :

Un bruit entendu au loin, c'était le coup de battoir d'une blanchisseuse, frappa subitement mon oreille, et adieu mon existence divine. Mais s'il est doux d'exister à la façon de Dieu, il est aussi quelquefois assez doux d'exister à la façon des hommes. Qu'elle vienne ici seulement, qu'elle m'apparaisse, que je revoie ses grands yeux, qu'elle pose doucement sa main sur mon front, qu'elle me sourie...¹⁵⁸

¹⁵⁷ *Salon de 1767*, IV, p. 605. C'est moi qui souligne.

¹⁵⁸ *Ibid.*

Il semble donc que les moments de solitude où se déploie le sentiment de l'existence ne sont donc qu'un moment de solitude avec son corps. Nous défendrions également que ce sont en quelque sorte des moments où l'on est plus loin de la vérité sur soi, puisqu'ils nous font sentir tel qu'on n'est pas : complet, indépendant et hors du temps. C'est pour cette raison qu'ils sont si doux. On voyait bien l'angoisse, ou plutôt l'inquiétude que suscitaient les ruines pour Diderot. Car, contrairement à l'impression qu'ils peuvent parfois donner, il existe bien une lourdeur existentielle dans certains textes de Diderot. Cette inquiétude sur la mort surgit à quelques endroits où il parle en son nom. Le *Salon de 1767* est adressé à Grimm et les références à la mort se trouvent dans le commentaire d'Hubert Robert¹⁵⁹, où les ruines dirigent nos réflexions sur l'antériorité, l'actualité et la postérité. Les « Lettres à Falconet » portent également sur la postérité et présentent évidemment des réflexions sur la mort et sur ce qui reste de soi après celle-ci. La lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 est l'occasion d'une réflexion sur ce qu'il restera de leur amour après leur mort¹⁶⁰. Bref, à notre connaissance, les réflexions sur la mort, aspect crucial de ce qui nous constitue, ont toujours lieu en rapport avec un autre et les moments les plus complets de solitude occultent cet aspect.

¹⁵⁹ Notons au passage qu'il introduit les toiles de Robert par des remarques au sujet des voyages où il écrit ceci : « Il arrive aussi qu'un malheur, la perte d'un ami, la mort d'une maîtresse, coupe le fil qui tenait le ressort tendu ; alors l'être part et va tant que ses pieds le peuvent porter : tout coin de la terre lui est égal. S'il reste, il périt à la place. Quand l'énergie de Nature se replie sur elle-même, l'être malheureux, mélancolique, pleure, gémit, sanglote, pousse des cris par intervalle, se dévore et se consume. Si distraite par des motifs également puissants, elle tire l'homme en deux sens contraires, l'homme suit une ligne moyenne sur laquelle il s'arme d'un pistolet ou d'un poignard, une direction intermédiaire qui le conduit la tête la première au fond d'une rivière ou d'un précipice. Ainsi finit la lutte d'un cœur indomptable et d'un esprit inflexible. Ô bienheureux mortels, inertes, imbéciles, engourdis, vous buvez, vous mangez, vous dormez, vous vieillissez, et vous mourez sans avoir joui, sans avoir souffert ; sans qu'aucune secousse ait fait osciller le poids qui vous pressait sur le sol où vous êtes nés. On ne sait où est la sépulture de l'être énergétique. La vôtre est toujours sous vos pieds. » *Salon de 1767*, IV, p. 694-695.

¹⁶⁰ « Ceux qui se sont aimés pendant leur vie et qui se font inhumer l'un à côté de l'autre ne sont peut-être pas si fous qu'on pense. Peut-être leurs cendres se pressent, se mêlent, s'unissent. Que sais-je? Peut-être n'ont-elles pas perdu tout sentiment, toute mémoire de leur premier état? Peut-être ont-elles un reste de chaleur et de vie dont elles jouissent à leur manière au fond de l'urne froide qui les renferme. Nous jugeons de la vie des éléments par la vie des masses grossières. Peut-être sont-ce des choses bien diverses. On croit qu'il n'y a qu'un polype; et pourquoi la nature entière ne serait-elle pas du même ordre? Lorsque le polype est divisé en cent mille parties, l'animal primitif et générateur n'est plus; mais tous ses principes sont vivants. » « Lettre à Sophie Volland : 15 octobre 1759 », V, p. 171. Cité en quatrième de couverture par A. Ibrahim, *Diderot : un matérialisme éclectique*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2010.

Récapitulons à présent les différentes façons par lesquelles il est possible d'être habité et orienté par autrui. Il y a d'abord l'ami, dont l'influence est plus profonde et possiblement moins consciente. Non seulement « [n]ous empruntons nos expressions, nos idées des personnes avec lesquelles nous conversons, nous vivons. Selon l'estime que nous en faisons [...], notre âme prend des nuances plus ou moins fortes de la leur¹⁶¹. » Mais l'ami oriente notre façon de voir le monde, nos facultés intellectuelles et nos perceptions. Il s'agit en quelque sorte d'une influence identitaire. L'ami et le *moi* se confondent en quelque sorte. Pour reprendre une image présente tout au long du *Rêve de d'Alembert*¹⁶², c'est comme si les amis se contaminaient les uns les autres. Caroline Jacot-Grapat écrivait que :

La réflexion continuée de Diderot sur la corporéité du sujet, sur une idée de l'individuel qui ne tient pas dans les limites d'une enveloppe corporelle qui le séparerait irréductiblement de l'autre et du monde des objets, débouche de manière extraordinairement cohérente sur ce sujet ventriloque de Jacques le fataliste, qui relaie constamment la parole des autres, et se fond dans la communauté de l'expérience¹⁶³.

Le sujet ventriloque qui relaie la parole des autres ne se trouve cependant pas qu'exclusivement dans *Jacques le fataliste*.

L'adversaire qui habite le *moi* contribue, pour sa part, à mettre en forme sa pensée. Ceci dit, dans certains cas, il nous habite plus profondément et nous fait douter de notre position initiale. Le terme « adversaire » n'est alors peut-être plus autant approprié, mais il décrit tout de même une opposition entre deux points de vue qui tiraillent le sujet. Cette présence d'autrui est dans ce cas non seulement formatrice au niveau intellectuel et philosophique¹⁶⁴, mais aussi au

¹⁶¹ *Entretiens sur le fils naturel*, IV, p. 1159.

¹⁶² En effet, après l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, d'Alembert est littéralement malade à cause de cette idée du matérialisme qui fait son chemin jusque dans ses rêves. Par la suite d'Alembert, précisé par quelques remarques de Bordeu, en vient à contaminer à son tour Mlle de Lespinasse.

¹⁶³ Caroline Jacot Grapa, *Dans le vif du sujet : Diderot, corps et âme*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 39.

¹⁶⁴ Puisqu'il nous amène à remettre en question nos opinions et préjugés.

niveau identitaire, comme nous l'avons vu avec l'exemple du neveu qui se méprise lorsqu'il se met en rapport avec ses concurrents et avec les gens dont il dépend.

L'antériorité, elle, met le sujet face à sa mortalité. En ce sens, son influence peut être vaste. Elle peut orienter ses actions à venir, tout comme elle peut influencer sa conception du monde et de sa place au sein de celui-ci. C'est également bien souvent l'antériorité, qui, en rappelant la mortalité, oriente une réflexion vers la postérité. Cette postérité ne semble pourtant pas toucher tous les hommes également. Certains sont pris plus violemment d'une volonté de marquer la postérité et de lui rendre des comptes. Ceci dit, elle est la principale motivation de ceux qui veulent que leur production ait un poids. C'est avec cette postérité en tête que certains orientent leurs actions. C'est grâce à cette postérité qu'il avait en tête que Diderot a d'ailleurs pu poursuivre le projet encyclopédique, malgré toutes les embuches : « Combien de voix qui n'arrivent point à mon âme sans la troubler, et celle de mon ami, et celle de mon amie, et celle de mon concitoyen, et celle de l'étranger, et celle de la postérité qui me console de toute la peine que j'ai soufferte pendant vingt ans¹⁶⁵. »

¹⁶⁵ « Lettre à Falconet : février 1766 », V, p. 605.

CONCLUSION

Le rôle d'autrui semble somme toute largement étendu dans la constitution du sujet. Récapitulons les divers aspects de cette influence d'autrui. Le sujet a d'abord besoin d'un point de vue autre dans le fondement même de la connaissance. En effet, puisque la raison individuelle est limitée physiquement, moralement et ne peut garantir par elle-même son adéquation au monde, elle a besoin d'une raison extérieure à elle pour établir avec plus de certitude sa conformité au monde. Cette multiplication des points de vue est permise par le dialogue et elle est aussi nécessairement une multiplication des expériences. C'est dans le partage de l'expérience ou dans l'addition des expériences qu'on pourra confirmer ou infirmer ses hypothèses. Autrui permet d'étendre le matériau à partir duquel on développe nos hypothèses. Le dialogue est sans doute le mode de choix pour ce partage de l'expérience, puisqu'il accueille à la fois hypothèses et expériences. Il permet aussi un partage plus complet de l'expérience qui ne peut être pleinement partagée suivant le mode syllogistique. Ce partage des points de vue et des expériences qui se fait par le dialogue contribue à faire penser. C'est le tout du dialogue, la communauté formée par les interlocuteurs qui fait penser, mais aussi l'ouverture permise par le dialogue qui n'est pas dogmatique.

On a aussi besoin du point de vue d'autrui pour fonder la morale. Bien que l'on possède par soi-même certaines facultés nécessaires à la morale, ces facultés ne sont pas des conditions suffisantes à celle-ci et doivent être développées par l'expérience. L'identification à autrui est limitée par notre point de vue. On s'identifie toujours à autrui à partir du point de vue que l'on occupe. Autrement dit, lorsqu'on s'imagine être à la place d'autrui, on le fait à partir de soi et de caractéristiques qui ne sont pas nécessairement partagées. Il faut donc par l'expérience et par le partage d'expériences qui peut se faire par le théâtre, l'art et la littérature, développer cette

capacité d'identification en se familiarisant à d'autres points de vue. La faculté de réflexion morale qui consiste à avoir recours à la volonté générale pour juger de nos actions se trouve en chacun et est accessible à chacun puisqu'elle représente ce qui est commun, mais cette réflexion n'a pas lieu dans le silence de l'introspection, elle se concrétise dans le dialogue concret avec d'autres. Ainsi, il semble aussi qu'il soit nécessaire d'avoir recours à l'histoire pour confirmer ce qui est bien commun.

Cet autre réel avec qui on est en relation laisse une trace sur nous et demeure ensuite présent malgré son absence, car il influence notre façon de voir le monde, de réfléchir et d'orienter nos actions. L'ami en vient en quelque sorte à se mêler à nous et participe de notre identité. On peut d'ailleurs penser que si Diderot écrit qu'il s'aime mieux quand il est avec autrui, c'est qu'étant constitué par eux, la présence de ses amis le met aussi face à lui-même, face aux aspects de ses amis qu'il retrouve aussi en lui, ce par quoi il a été « contaminé ». En aimant ses amis, il aime, par le fait même la part d'eux qu'il retrouve aussi en lui-même et c'est en ce sens qu'on pourrait comprendre comment s'étend son amour de lui-même lorsque ses amis sont présents. La présence continue de l'adversaire ou des thèses de l'adversaire contribue à nourrir ses réflexions et même à clarifier ses propres thèses. L'adversaire peut aussi se présenter sous la forme d'une tension interne – qui peut ceci dit trouver son origine auprès d'une extériorité qui nous pousse à une remise en question de ce qu'on croyait évident. En ce sens, on pourrait dire que l'adversaire a alors fait son chemin plus profondément dans les réflexions du sujet et dans son identité.

L'antériorité, qui est entre autres convoquée par l'image des ruines, nous met face à notre condition mortelle et à notre place dans le monde. En ce sens, cette extériorité historique contribue à ce que le sujet ait une meilleure connaissance de lui-même. L'idée de l'antériorité

appelle aussi nécessairement celle de la postérité : lorsqu'on constate notre rapport à l'antériorité, à « ces puissants de la terre qui croyaient bâtir pour l'éternité, qui se sont fait de si superbes demeures et qui les destinaient dans leurs folles pensées à une suite ininterrompue de descendants, héritiers de leurs noms, de leurs titres et de leur opulence¹⁶⁶ », on se voit nécessairement comme une antériorité en devenir pour la postérité. Cette idée de la postérité est selon Diderot l'une des plus grandes motivations à toute grande actions ou à toute grande œuvre. Ce ne sont pas tous les hommes qui ont cette idée en tête, mais elle est le guide des plus grands, qui ne produisent pas que pour leur temps, mais pour ceux à venir. Le grand, dans son ambition tout aussi grande, cherche à rejoindre le plus grand nombre de témoins possibles. Cette idée de la postérité n'est pas utile que pour motiver les productions, elle les rend aussi plus douces. Diderot citait à Falconet la préface d'un ami : « Ami, quand tu me liras je ne serai plus ; mais dans ce moment où je suis, je pense que tu ne pourras refuser une larme à ma mémoire, et mon âme en tressaillit de joie¹⁶⁷. »

Par ce parcours, nous avons cherché à nous opposer à la conception défendue par certains critiques des Lumières. Cette impossibilité de qualifier Diderot d'individualiste, de lui apposer l'étiquette qu'on appose généralement aux auteurs de cette époque met en lumière le fait que les auteurs du XVIII^e siècle ne forment pas un groupe homogène d'auteurs qui s'accordent pour orienter leurs philosophies respectives autour d'un rationalisme individualiste. Et il n'est pas nécessaire de fouiller les textes des auteurs mineurs pour en trouver qui présentent un désaccord avec la pensée du temps. Il suffit de se tourner vers Diderot, figure proue des philosophes des Lumières et éditeurs de l'*Encyclopédie*.

¹⁶⁶ *Salon de 1767*, IV, p. 719.

¹⁶⁷ « Lettre à Falconet : février 1766 », V, p. 604.

Il révèle, par différentes figures du rapport à autrui, une anthropologie philosophique fondamentalement sociable. Il n'a jamais dans son œuvre intégré de réflexions sur l'état de nature – et elles étaient pourtant nombreuses à l'époque. C'est que pour lui cette hypothèse ne peut avoir de sens. L'homme est naturellement sociable non pas au sens où il a naturellement tendance à se joindre aux autres et où il est naturellement heureux lorsqu'entouré, mais au sens où il est toujours déjà en société, il est toujours dans l'histoire, toujours déjà avec autrui, au sens le plus fort où la limite entre soi et autrui est poreuse. Non pas poreuse au sens où l'on confondrait l'autre à soi sans pouvoir distinguer *moi* de *lui*, mais plutôt au sens où l'autre, sous toutes ses figures, contribue à forger notre identité de telle sorte qu'il participe en quelque sorte de notre être.

Cette profonde influence de l'autre sur nous et cette dépendance dans laquelle on se trouve par rapport à lui mène à d'importantes questions qui ne sont pas à prendre à la légère. On sait que Diderot est connu pour sa compréhension déterministe du monde. C'est bien ce que réaffirme sa thèse de la constitution du sujet : il est déterminé par ses rapports à autrui. Si c'est le cas, quelles conséquences doit-on déduire de ce déterminisme pour la connaissance, pour la morale et pour l'anthropologie – pour la philosophie bref ? Est-il possible de penser, d'agir et d'*être* sans contraintes ? Il semble que non.

Or, il ne serait pas exagéré de penser qu'au sein même de ce déterminisme on puisse trouver une forme de liberté. Car sachant ce qui nous détermine, sachant à quel point l'autre nous constitue, on peut alors s'intéresser à la teneur de son influence et ainsi parvenir à une meilleure connaissance de soi. Autrement dit, si Diderot a bien raison et que l'on est bel et bien déterminé par nos rapports à autrui, il vaut mieux connaître l'ampleur de cette influence que de se croire pleinement indépendant.

En ce sens, la thèse de Diderot justifie la discipline de l'histoire de la philosophie et, plus largement de faire une histoire de l'esprit humain¹⁶⁸. Dans l'*Encyclopédie*, les textes d'histoire de la philosophie occupent une place importante parce qu'ils permettent de comprendre le développement historique d'un concept ou d'une philosophie, et nous aident à mieux comprendre l'état actuel des choses : elle donne accès d'une part à ce qui a mené à l'état actuel, mais aussi à ce qui distingue l'état actuel du passé.

Les auteurs ne s'aperçoivent pas quelquefois eux-mêmes de l'impression des choses qui se passent autour d'eux; mais cette impression n'en est pas moins réelle. Les Musiciens, les Peintres, les Architectes, les Philosophes, &c. ne peuvent avoir des contestations, sans que l'homme de lettres n'en soit instruit : & réciproquement, il ne s'agit dans la littérature aucune question, qu'il n'en paroisse des vestiges dans ceux qui écriront ou de la Musique, ou de la Peinture, ou de l'Architecture, ou de la Philosophie. Ce sont comme les reflets d'une lumière générale qui tombe sur les Artistes & les Lettrés, & dont ils conservent une lueur. Je sais que l'abus qu'ils font quelquefois d'expressions dont la force leur est inconnue, déceit qu'ils n'étoient pas au courant de la philosophie de leur tems; mais le bon esprit qui recueille ces expressions, qui saisit ici une métaphore, là un terme nouveau, ailleurs un mot relatif à un phénomène, à une observation, à une expérience, à un système, entrevoit l'état des opinions dominantes, le mouvement général que les esprits commençoient à en recevoir, & la teinte qu'elles portoient dans la langue commune.¹⁶⁹

Et non seulement l'histoire nous permet-elle de mieux comprendre ce qui nous détermine, mais elle nous permet aussi d'étendre l'autre qui peut avoir une influence sur nous. Et s'il existe un certain hermétisme historique¹⁷⁰, ce qui nous reste accessible malgré tout est peut-être plus près d'une certaine permanence dans la nature.

¹⁶⁸ Cette formule est employée par Diderot lui-même : « Il importe quelquefois de faire mention des choses absurdes; mais il faut que ce soit légèrement & en passant, seulement pour l'histoire de l'esprit humain, qui se dévoile mieux dans certains travers singuliers, que dans l'action la plus raisonnable. » Diderot, « Encyclopédie », Encyclopédie, ARTFL.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ « Et c'est là, pour le dire en passant, ce qui rend les anciens auteurs si difficiles à juger en matière de goût. La persuasion générale d'un sentiment, d'un système, un usage reçu, l'institution d'une loi, l'habitude d'un exercice, &c. leur fournissoient des manières de dire, de penser, de rendre, des comparaisons, des expressions, des figures dont toute la beauté n'a pu durer qu'autant que la chose même qui leur servoit de base. La chose a passé, & l'éclat du discours avec elle. » *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

Diderot, éditions de référence

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc., éd. Diderot et d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, Printemps 2013, éd. Robert Morrissey, <http://encyclopedie.uchicago.edu/>.

Œuvres, éditées par J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Frères Garnier, 20 vol. 1875-1877.

Œuvres, éditées par L. Versini, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 5 vol. 1994-1997.

Œuvres complètes, éditées par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, et al., Paris, Hermann, 25 vol., 1975-2004.

Œuvres complètes, édition chronologique, introductions de R. Lewinter, Paris, Le Club français du livre, 15 vol., 1969-1973.

Sources modernes

D'ALEMBERT, Jean le Rond, « Discours préliminaire de l'Encyclopédie », *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, éd. Diderot et d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, Printemps 2013, éd. Robert Morrissey, <http://encyclopedie.uchicago.edu/>.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2011.

DUCLOS, Charles, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, Paris, Honoré Champion, « Champion classiques », 2005.

FAGUET, Émile, *Dix-huitième siècle : études littéraires*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1910.

DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France*, dans *Écrits sur la Révolution*, éd. J.-L. Darcel, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

DE MAISTRE, Joseph, *Étude sur la souveraineté*, tiré de *Œuvres complètes*, tome I, Lyon, Librairie catholique et classique, 1884.

MONTAIGNE, Michel, *Essais*, Paris, Gallimard, « folio classique », 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin, M. Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 5 volumes, 1959-1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, éd. R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Genève, Slatkine, 24 volumes, 2012.

Littérature secondaire

Lumières et modernité

DE BENOIST, Alain, *Critiques, théoriques*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002.

BRAHAMI, Frédéric, « L'empire divin des préjugés. Joseph de Maistre contre l'esprit éclairé », *Esprit* 2009/8, août/septembre, p. 136-149.

DIJN, Annelien de, « The Politics of Enlightenment: from Peter Gay to Jonathan Israel », *The Historical Journal*, Vol. 55, No 3, 2012, p. 785-805

DOMENECH, Jacques, *L'Éthique des Lumières : les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989.

LAURENT, Alain, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1993.

DE SINGLY, François « Les deux sources de l'individualisme » publié dans *laviedesidees.fr*, le 10 avril 2015, <http://www.laviedesidees.fr/Les-deux-sources-de-l-individualisme.html>

MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987.

MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, « Écriture », 2000.

NAUDIN, Pierre, *L'Expérience et le sentiment de la solitude de l'aube des Lumières à la Révolution : Un modèle de vie à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Klincksieck, 1995.

POULOUIN, Claudine, « La préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique », *Revue Fontenelle*, no 4, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 61-79.

PUJOL, Stéphane, *Le Dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, « SVEC », 2005.

STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières : du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.

LLOYD, Genevieve, *Enlightenment Shadows*, Oxford, Oxford University Press, 2013

TONELLI, Giorgio, « The "Weakness" of Reason in the Age of Enlightenment », *Diderot Studies*, vol. 14, Genève, Droz, 1971, p. 217-244.

Diderot

ADAMS, D.J., *Diderot, Dialogue & Debate*, Liverpool, Francis Cairns, 1986.

AUROUX, Sylvain, « Diderot encyclopédiste : le langage, le savoir et l'être du monde, Stanford French Review, VIII, p. 175-188.

BELLEGUIC, Thierry, « D'un grain l'autre. Sur Diderot et le supplément », *Diderot Studies*, vol. 34, Genève, Droz, 2014, p. 5-39.

BÉNOT, Yves, « Y a-t-il une morale matérialiste? » dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières : Hommage offert à Roland Desné*, dir. B. Fink et G. Stenger, Paris, PUF, 1999, p. 81-91.

BERNIER, Marc-André, « De l'expression des passions à celle d'une "impression de sentiment" : la rhétorique du siècle des Lumières à l'école de la philosophie sensualiste » dans *Penser les passions à l'âge classique*, dir. L. Desjardins et D. Dumouchel, Paris, Hermann, « La République des Lettres », 2012.

BOURDIN, Jean-Claude, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, PUF, 1998.

CAMMAGRE, Geneviève, « Diderot dans les "Salons" : enjeux rhétoriques et esthétiques de la représentation de soi », *Diderot Studies*, vol. 30, 2007, p. 179-193.

CAMMAGRE, Geneviève, *Roman et histoire de soi : la notion de sujet dans la Correspondance de Diderot*, Paris, Honoré Champion, « Les dix-huitièmes siècles », 2000.

CAMMAGRE, Geneviève, « Ruines et retraite, de Diderot à Volney », *Dix-huitième siècle*, 2016/1, no. 48, p. 181-195.

CHARTIER, Pierre, « Denis Diderot : les retraites du philosophe », *Dix-huitième siècle*, 2016/1, no. 48, p. 135-148.

CHOUILLET, Jacques, « Commentaire : "La promenade Vernet" », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, no 2, 1987, p. 123-163.

CHOUILLET, Jacques, *Diderot poète de l'énergie*, Paris, PUF, 1984.

CHOUILLET, Jacques, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », *Dix-huitième siècle*, no 1, Paris, Garnier Frères, 1969, p. 195-211.

CREECH, James, « Pleasure of the Other : Friends, Readers, and Posterity », *Eighteenth Century Studies*, Vol. 11, No. 4, John Hopkins University Press, 1978, p. 439-456.

G. CROCKER, Lester, « "Le Neveu de Rameau", une expérience morale », *C.A.I.E.F.*, no. 13, 1961, p. 133-155

DIECKMANN, Herbert, *Cinq leçons sur Diderot*, Genève, Droz, « Société de publications romanes et françaises », 1959.

DIECKMANN, Herbert, « Diderot's *Promenade du Sceptique* : a study in the relationship of thought and form », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1967, p. 417-438.

DUFLO, Colas, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003.

DUFLO, Colas, « Le moi multiple : Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques », *Archives de Philosophie*, no 71 (1), 2008, p. 95-110.

Dir. DUFLO, Colas, *Lumières, matérialisme et morale : autour de Diderot*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2016.

FABRE, Jean, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques », *Diderot Studies*, vol. 3, Genève, Droz, 1961, p. 155-213.

FONTENAY, Elisabeth de, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981.

GLAUSER, Richard, « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études Philosophiques*, no. 3, 1999, p. 383-410

GOGGI, Gianluigi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot » dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières : Hommage offert à Roland Desné*, dir. B. Fink et G. Stenger, Paris, PUF, 1999, p. 117-133.

GUENARD, Florent, « La vertu du savant : le système des renvois dans l'article Encyclopédie de l'*Encyclopédie* », *Corpus. L'ordre des renvois dans l'Encyclopédie*, dir. F. Guénard, F. Markovits et M. Spallanzani, n°51, 2006, p. 153-176.

HARTMANN, Pierre, *Diderot : la figuration du philosophe*, Paris, José Corti, 2003.

IBRAHIM, Annie, *Diderot : un matérialisme éclectique*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des philosophies », 2010.

JACOT GRAPA, Caroline, *Dans le vif du sujet : Diderot, corps et âme*, Paris, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », 2009.

JAUSS, Hans Robert, « “Le Neveu de Rameau” Dialogique et dialectique (ou Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot) », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2, 1984, p. 145-181.

Dir. LEDUC, PÉPIN, REY, RIOUX-BEAULNE, *Leibniz et Diderot : rencontres et transformations*, Montréal/Paris, Presses de l'Université de Montréal/Vrin, 2015.

MORTIER, Roland, « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », *C.A.I.E.F.*, No. 13, juin 1961, p. 283-297.

PÉPIN, François, « Lire en digérant », *Les arts de lire des philosophes modernes*, dir. D. Antoine-Mahut, J. Boulad-Ayoub et A. Torero-Ibad, Québec, Presses de l'Université Laval, « Mercure du Nord », 2015, p. 247-266.

PÉPIN, François, « La réduction matérialiste de la métaphysique dans les lumières françaises (Diderot, D'Holbach, La Mettrie) » dans *Les Métaphysiques des Lumières*, dir. P. Girard, C. Leduc, M. Rioux-Beaulne, Paris, Classiques Garnier, « Constitution de la modernité », 2016, p. 245-267.

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962.

QUINTILI, Paolo, « Sur quelques sources de Diderot critique d'art », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Société Diderot, no 33, 2002, p. 97-133

RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Aller-retour : fonction épistémologique et réflexive de l'altérité chez le Diderot de l'Encyclopédie », *Lumen*, no. 24, 2005, p. 79-92.

RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Contagion et identification : la communication des passions chez Malebranche et Diderot » dans *Penser les passions à l'âge classique*, dir. L. Desjardins et D. Dumouchel, Paris, Hermann, « La République des Lettres », 2012.

RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Mettre en mouvement : conjecturalité et dialogisme chez Diderot », *Lumen : Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Lumen : travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, vol. 23, 2004, p. 275-294.

SALAÜN, Franck, « L'identité personnelle selon Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, no 26, 1999, p. 113-123.

SHERMAN, Carol, *Diderot and the Art of Dialogue*, Genève, Droz, 1976.

SPINK, John, « Diderot et la réhabilitation de la pitié » dans *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Actes réunis et préparés par A-M Chouillet, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1985, p. 51-60.

STAROBINSKI, Jean, « La parole des autres », *Diderot : un diable de ramage*, Paris, Gallimard, 2012.

TROUSSON, Raymond (Textes réunis et présentés par), *Denis Diderot : Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

VINCENT, Charles, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

WILSON, Arthur M., *Diderot : sa vie, son oeuvre*, trad. G. Chahine, A. Lorenceau, A. Villelaur, Paris, Robert Laffont/Ramsay, 1985.