

Paolo QUINTILI

Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'*Essai sur Sénèque* par rapport à la *Contribution* à l'*Histoire des deux Indes*

L'œuvre du dernier Diderot s'articule essentiellement selon un double axe d'intérêts : d'une part la physiologie, d'autre part l'éthique-politique. La biographie éclaire ce point : le voyage en Russie (1773-74) puis le passage en Hollande marquent un tournant essentiel dans la vie de Diderot, « la grande climatérique de sa vie », suivant Wilson¹. Ce tournant se caractérise, du côté éthico-politique, par la maturation des perspectives concernant les despotismes : éclairés ou pas, ils sont tous mauvais, hideux. Comme l'a remarqué Franco Venturi, le dernier Diderot est hanté par une idée fixe : « Le problème, on pourrait même dire le cauchemar du despotisme, continua à hanter les dernières années de Diderot »². Le cauchemar de la tyrannie Diderot l'avait vécu directement, d'octobre 1773 jusqu'en mars 1774, à la cour de Catherine II. L'impératrice que Voltaire décrivait, à la même époque, comme exerçant « la puissance la plus despotique qui soit sur terre » l'avait accablé. Puis, comme chacun sait, il y avait Frédéric II de Prusse, qui s'agitait en Allemagne afin que le philosophe, désormais célèbre, de retour en Occident en avril 1774, passât lui rendre visite à sa cour de Potsdam. Diderot ose l'affront de ne pas lui rendre visite et y parvient, non sans quelques difficultés³.

On sait, ensuite, comment le travail théorique sur la politique des souverains, que Diderot avait développé pendant ce séjour en Russie, avait été reçu par Catherine II : non seulement négligé, mais même méprisé

1. Wilson, p. 548.

2. F. Venturi, *La vieillesse de Diderot*, dans *RDE* n° 12, octobre 1992, p. 15.

3. Wilson, pp. 527-537.

(c'est le cas des *Observations sur le Nakaz*). La « despote » voyait en Diderot une sorte de *bijou* personnel, assez *indiscret* pour qu'elle s'en ornât sur la scène politique mondiale, comme d'un serviteur et, surtout, d'un courtier en tableau. Dans les équilibres des puissances européennes la culture jouait un rôle de « bijou » essentiel, pour la construction d'une image positive de la monarchie impériale de Russie. Après, ou durant même ce voyage, Diderot se rend compte qu'il a été la dupe d'un tyran. Il s'en rend compte avec une clarté éblouissante, qu'il exprime d'abord dans ses *Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de Tacite ou Principe de politique des souverains* (avril-septembre 1774). Les historiens rangent ces aphorismes cyniques, inspirés de Machiavel, sous le titre de « L'Anti-Frédéric ». Je crois bien que la cible secrète, visée par Diderot dans ses écrits politiques postérieurs à 1774, est plutôt la même Catherine II contre qui Diderot ne pouvait plus désormais s'exprimer publiquement. Frédéric II, certes, était l'archétype idéal, l'hypostase du « despote éclairé », mais derrière lui, Diderot n'avait eu connaissance de ce que c'est le despotisme qu'à travers un modèle concret, vivant et agissant devant lui, celui de la despote la plus puissante de l'Europe des Lumières ; celle qui refusait de suivre un seul de ses conseils, notamment le conseil le plus important, celui auquel Diderot tenait le plus : l'abolition de l'esclavage, de la servitude de la glèbe pour les paysans russes. Les *Mélanges pour Catherine II* et le *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie* restèrent, en effet, lettre morte.

Enfin, arrive « Sénèque le philosophe ». A la même époque (1774-1780), Diderot franchit la dernière étape, la plus remarquable, de la *Contribution à l'Histoire des deux Indes*. Diderot écrit à lui seul un tiers de l'*Histoire* dans la troisième édition de 1780. La rédaction s'étale justement de 1775 à 1780. C'est un *crescendo* dans la radicalisation : les idées politiques suivent maintenant le droit fil non seulement de la critique généralisée du despotisme, mais d'un idéal démocratique de plus en plus précis. Il faut aux peuples européens, pas seulement au peuple russe, un type de gouvernement soucieux, avant tout, des « droits de l'homme » — expression qu'on trouve dans l'*Essai* et dans la *Contribution* en même temps, on le verra, expression nouvelle à l'époque — dont l'apparition fut aidée dans le cas de la *Contribution*, par l'écriture clandestine que l'abbé Raynal permit, en publiant tout ce que Diderot lui communiquait, sans censure.

La rédaction de cette dernière partie de la *Contribution* et de l'*Essai sur Sénèque* se déroulent parallèlement et, comme nombre d'exégètes l'ont bien remarqué, il y a « une sorte d'osmose » entre les deux⁴. D'abord la

4. M. Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978 ; G. Goggi, *Denis Diderot, contributions à l'Histoire des deux Indes*, 2 vol. Siena, 1976 ; et du même : « Diderot et le concept de civilisation », dans *DHS*, n° 29, 1997, pp. 353-373.

Contribution, surtout au cours de l'hiver 1776-1777, puis, à partir de 1778, la première édition de *l'Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, terminé en novembre, et publié avec la date de 1779, entrecoupé par la rédaction des textes pour Raynal. Dès sa première sortie, en 1779, *l'Essai* — qui constituait le septième et dernier tome de commentaire des *Œuvres de Sénèque* dans l'édition Lagrange (mort en 1775), terminée par Naigeon et d'Holbach —, suscita le scandale et la condamnation des autorités. Diderot eut beaucoup d'ennuis surtout à cause de la seconde édition, publiée clandestinement à Bouillon en 1782, prétendument à Londres, et connu juste à la fin de sa carrière les mêmes difficultés qu'il avait eu au début, avec la *Lettre sur les aveugles* et les *Bijoux indiscrets*⁵.

Je n'insisterai pas ici sur le caractère autobiographique de l'œuvre littéraire, sur son rapport aux *Confessions* du frère-ennemi J.-J. Rousseau, dont les commentateurs ont déjà beaucoup parlé. Je concentrerai mon attention sur les points de contacts théoriques, ponctuels, qu'on peut repérer avec la *Contribution*, concernant certaines notions précises : 1/ les « droits de l'homme » et 2/ l'image du « tyran » ou du « despote ».

Diderot, sans aucun doute, voulait régler ses comptes avec ses anciens maîtres, avec son ancien mauvais ami (Rousseau) et s'éclaircir à soi même la position de l'intellectuel devant le pouvoir, son sens, son devoir. Le jugement des lecteurs de *l'Essai*, à cet égard, n'a pas été clément ; qu'il s'agisse déjà à l'époque, des proches de Diderot — Naigeon, Grimm, par ex. — ou des lecteurs contemporains. Wilson affirme, à propos des deux versions de *l'Essai* : « Elles constituent une sorte d'*apologia pro vita sua*. C'est cependant une œuvre apologétique qu'il n'avait pas à écrire et qu'il eût été très probablement plus sage de sa part de ne pas écrire ». Wilson tient donc *l'Essai* comme un accident de parcours ; il n'aurait qu'une valeur autobiographique : « Elle [l'apologie de soi] donne à penser que Diderot avait conscience, et même très désagréablement conscience, que l'opinion publique établissait un parallèle entre ses rapports avec Catherine II, et ceux de Sénèque avec Néron. Dans les deux cas, le problème moral est le suivant : quel rôle doit jouer le philosophe, l'homme de lettres, l'intellectuel, par rapport à un despote ? »⁶. Or, il est possible de lire *l'Essai* d'un autre point de vue, plus précisément philosophique qui met en jeu les

5. Wilson, *op. cit.*, p. 587-88 : « S.M. sans s'expliquer plus positivement avait dit qu'il fallait punir ce philosophe ennemi de la religion. M. de Miromesnil par considération pour sa vieillesse voulut d'abord l'entendre, il le fit venir devant lui en ma présence, il lui parla avec une dignité ferme dont Diderot parut confondu... Diderot reconnut instantanément qu'il méritait d'être châtié et exprima son repentir. Par la suite, il rendit fréquemment visite à Le Noir [lieutenant de police], si fréquemment qu'on se demande s'il n'avait pas été mis en liberté surveillée et ne devait pas se présenter devant l'officier chargé de sa surveillance ».

6. *Ibidem*, p. 578.

valeurs d'un débat et d'un combat qui appartient à une époque entière, et non seulement à Diderot : le débat sur les formes de pouvoir, sur le despotisme, le républicanisme, la démocratie, les droits de l'homme.

Lisant en parallèle les deux ouvrages on peut mesurer cette progression du radicalisme politique et la prise de conscience que Diderot acquiert de ces valeurs, suite à son expérience auprès de Catherine et de Frédéric II. Partons de la première édition de *l'Essai*, chez les frères de Bure, Paris, 1779 (sigle : *ES*). Sénèque y est déjà présenté comme le « défenseur des droits » devant le tyran — expression singulière à bien des égards : « droits » de qui ? Les droits de *l'humanité* en général, contre les poussées et les scissions des particularismes, ceux des proches de Claude et de Néron :

Sénèque, qui avait fait ses premières études sous les dernières années d'Auguste, et plaidé ses premières causes sous les premières années de Tibère et de Caligula, quitte le barreau et se livre à la philosophie avec une ardeur que la prudence de son père ne put arrêter. Je dis la prudence ; car un père tendre, qui craint pour son enfant, le détournera toujours d'une science qui apprend à connaître la vérité et qui encourage à la dire, sous des augures qui vendent le mensonge, sous des magistrats qui le protègent, et sous des souverains qui détestent la philosophie, parce qu'ils n'ont que des choses fâcheuses à entendre du *défenseur des droits de l'humanité* : dans un temps où l'on ne saurait prononcer le nom d'un vice, sans être soupçonné de s'adresser au ministre ou à son maître, le nom d'une vertu, sans paraître rabaisser son siècle, par l'éloge des mœurs anciennes, et passer pour satyrique ou frondeur ; rappeler un forfait éloigné, sans montrer du doigt quelque personnage vivant, une action héroïque, sans donner une leçon, ou faire un reproche (*DPV*, XXV, 50-51, souligné par nous ; *ES*, 22-24).

Ce contexte de corruption particulière est bien dessiné par Diderot, eu égard à l'époque de Claude :

Claude, subjugué par Messaline, entouré de l'eunuque Posidès, des affranchis Félix, Harpocras, Caliste, Pallas et Narcisse, qui abusent de ses terreurs, de son penchant à la crapule, et de son goût effréné pour les femmes, l'administration a passé de ses mains au pouvoir d'une troupe de scélérats aux ordres des deux derniers. On vend publiquement les magistratures, les sacerdoces, le droit de bourgeoisie, la justice, l'injustice : les favoris ligüés exercent un monopole général (*DPV*, 61-62 ; *ES*, 43-44).

C'est dans ce contexte que Diderot met en valeur le courage de Sénèque qui osa parler franchement, de façon critique, du gouvernement et de la religion même dans les limites dictées par les conditions historiques en matière de formulation des opinions et des idées. Sur ce point Diderot, exprimant le noyau de son nouveau stoïcisme — nous verrons bientôt de

quoi il s'agit —, lui donne un sens révolutionnaire, apte à susciter la désapprobation des censeurs. Voyons la première formulation de cette doctrine stoïque :

L'homme est exposé à l'infortune et à la douleur ; le philosophe apprend à l'homme à souffrir. Si l'on attenta quelquefois à la vie du prince, fut-ce le philosophe ? Si l'on écrivit contre lui un libelle, fut-ce le philosophe ? Si l'on prêcha des maximes séditeuses, fut-ce dans son école ? A-t-il été le précepteur de Ravailac ou de Jean Châtel ? C'est le philosophe qui sent un bienfait, c'est lui qui est prompt à le reconnaître et à s'en acquitter par son aveu. Ce sujet mériterait bien d'être traité de nos jours. La question se réduirait à savoir : s'il est licite, ou non, de s'expliquer librement sur la religion, le gouvernement et les mœurs. Il me semble que si, jusqu'à ce jour, l'on eût gardé le silence sur la religion, les peuples seraient encore plongés dans les superstitions les plus grossières et les plus dangereuses. Si la république avait le même droit au temps de l'idolâtrie, nous serions encore idolâtres : on fit boire la ciguë à Socrate, sans injustice ; les Nérons et les Dioclétiens ne furent point d'atroces persécuteurs. Il me semble que si, jusqu'à ce jour, l'on eût gardé le silence sur le gouvernement, nous gémirions encore sous les entraves du gouvernement féodal : l'espèce humaine serait divisée en un petit nombre de maîtres, et une multitude d'esclaves : ou nous n'aurions point de lois, ou nous n'en aurions que de mauvaises (*DPV*, 281-282, *ES*, 324-326).

Mais la critique stoïcienne du pouvoir est aussi une bataille culturelle, celle qui a permis l'épanouissement des sciences et des arts, qui avait tant intéressé l'encyclopédiste. Sans cette conscience critique stoïcienne, affirme Diderot :

Sidney n'eut point écrit, Locke n'eut point écrit, Montesquieu n'eut point écrit ; et il faudrait compter au nombre des mauvais citoyens, ceux qui se sont occupés avec le plus de succès de l'objet le plus important au bonheur des sociétés et à la splendeur des États. Il me semble enfin que si jusqu'à ce jour on eût gardé le silence sur les mœurs, nous en serions encore à savoir ce que c'est que la vertu, ce que c'est que le vice. Interdire toutes ces discussions, les seules qui soient dignes d'occuper un bon esprit, c'est éterniser le règne de l'ignorance et de la barbarie (*DPV*, 282 ; *ES*, 326-327).

On voit que Diderot ici ne fait que reprendre et amplifier les grands thèmes des œuvres de sa jeunesse, le fameux « imposez moi le silence sur la religion et le gouvernement et je n'aurais plus rien à dire » de la *Promenade du sceptique* (1747). 35 ans après, sous le règne du « vieil imbécile », le ministre Maurepas, et du chancelier Maupeou, que Diderot détestait, il élargit son sujet au thème de la liberté humaine, possible dans un gouvernement précis, celui de son temps, en termes de droits de l'homme que la philosophie seule sauvegarde. Sénèque, parmi tant de

dissimulations, incohérences, faiblesses, a su indiquer cette route essentielle : « être libre » dans la cité, même s'il n'a pas pu, lui-même, atteindre son but :

Sénèque démontre, lettre 74, qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête ; et lettre 75, que la philosophie n'est point une science de mots. « En quoi, dit-il, consiste la liberté du sage ? à ne craindre ni les hommes ni les dieux. » On est philosophe ou stoïcien dans toute la rigueur du terme, lorsqu'on sait dire, comme le jeune spartiate, *Je ne serai point esclave*. O la belle éducation que celle où l'on nous aurait appris à nous fracasser la tête contre une muraille, plutôt que de soutenir un vase d'ordures ! (DPV, 283 ; ES, 327-328).

Et qui sait combien de « vases d'ordures » aura dû soutenir Diderot en Russie ! Si l'on confronte ce texte à la lettre 75 à Lucilius, on remarquera que Sénèque parle de la « liberté absolue » en termes de sérénité de l'âme du sage, tandis que Diderot *politise* ce propos, au sens de la liberté du spartiate, une liberté donc non-intérieure, externe, liberté dans l'État aussi par rapport à d'autres citoyens, non pas liberté comme une pure et simple « maîtrise de soi » (*in se ipsum habere maximam potestatem*)⁷. Diderot, en somme, fait de l'idéal d'un stoïcisme conçu uniquement pour le sage — pour « l'homme de bien » —, un idéal démocratique fait, en principe, pour tous les hommes. *L'Essai* de 1778 se termine sur un regret : celui de n'avoir pas connu et lu plus tôt ce philosophe⁸, qui enseigne non seulement la liberté du sage, mais celle de l'homme en général. C'est l'auteur, Sénèque, qu'il ne faut pas lire à lui seul, mais avec Tacite :

Ah, quel mal on m'a fait ! Pour me rendre meilleur écrivain, on m'a empêché de devenir meilleur homme. Sénèque ne m'a point endurci ; mais j'avoue qu'il y a bien peu de choses qui puissent me faire crier. Ce n'est point sur quelques pages de Sénèque, qu'on apprend à le connaître, et qu'on acquiert le droit de le juger. Lisez-le, relisez-le en entier, lisez Tacite, et jetez au feu mon apologie ; car c'est alors que vous serez vraiment convaincu que ce fut un homme d'un grand talent et d'une vertu rare, et que vous mettrez ses détracteurs dans la classe des hommes les plus méchants et les plus injustes (DPV, 399-400 ; ES, 504-505).

7. *Expectant nos, <si> ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista ? Non homines timere, non deos ; nec turpia velle nec nimia ; in se ipsum habere maximam potestatem : inaestimabile bonum est suum fieri.*

8. DPV, 398 ; ES, 496 : « Ah ! Si j'avais lu plutôt les ouvrages de Sénèque, si j'avais été imbu de ses principes à l'âge de trente ans, combien j'aurais dû de plaisirs à ce philosophe, ou plutôt combien il m'aurait épargné de peines ! ».

Nous avons suivi jusqu'ici l'édition de 1778. Les deux ans qui suivirent sont pour Diderot, on l'a dit, les années de travail sur la *Contribution* à l'*Histoire* de Raynal. Et les thèmes des droits et de la liberté politique s'élargissent de plus en plus et se précisent. Les adjonctions à cette seconde édition de l'*Essai sur Sénèque* (1782) sont donc nombreuses. Si Diderot parlait, en 1778, simplement de « droits » et de « liberté » tout court, maintenant on l'entend parler de « droits de l'homme », de « violation des droits de l'homme » et « des prérogatives des sujets » que lorsqu'elles sont violées « autorisent la résistance de ceux-ci » (*DPV*, XXV, 133). Comme il le dira dans sa *Contribution*, dans des pages célèbres que j'évoquerai plus loin, l'esclavage et le despotisme sont la face et le revers de la même médaille. La violation des droits implique et autorise, sans faute, la résistance du peuple à l'oppression. Diderot formule dans la seconde édition de son *Essai*, en clair, le noyau de ce concept de « droit de résistance à l'oppression » qui trouve son développement majeur dans l'*Histoire*. Dans la *Contribution*, la violation des droits de l'homme — dans l'esclavage des nègres par exemple — autorise, selon Diderot, l'insurrection armée. C'est Diderot qui parle, bien sûr, pas Raynal, et il utilise un argumentaire concernant les « Révolutions de l'Amérique anglaise » — titre d'un chapitre du livre 11 de l'*Histoire* — qui pourrait être utilisé contre les États-Unis d'aujourd'hui, prétendus maîtres absolus, ou mieux *tyrans* du monde :

Prenez-y garde, le sang des Américains retombera tôt ou tard sur vos têtes. Son effusion sera vengée par vos propres mains et vous touchez au moment. — Mais, dites-vous, ce sont des rebelles. — Des rebelles ! et pourquoi ? parce qu'ils ne veulent pas être vos esclaves. Un peuple soumis à la volonté d'un autre peuple qui peut disposer à son gré de son gouvernement, de ses lois, de son commerce ; l'imposer comme il lui plaît ; limiter son industrie et l'enchaîner par des prohibitions arbitraires, est serf, oui il est serf ; et sa servitude est pire que celle qu'il subirait sous un tyran. On se délivre de l'oppression d'un tyran ou par l'expulsion ou par la mort (...). Le tyran est un monstre à une seule tête, qu'on peut abattre d'un seul coup. La nation despote est un hydre à mille têtes qui ne peuvent être coupées que par mille glaives levés à la fois. Le crime de l'oppression exercée par un tyran rassemble toute l'indignation sur lui seul. Le même crime commis par une nombreuse société en disperse l'horreur et la honte sur une multitude qui ne rougit jamais. C'est le forfait de tous, ce n'est le forfait de personne ; et le sentiment du désespoir égaré ne sait où se porter⁹.

Diderot forge, à propos de la violation des droits de l'homme, une nouvelle expression qui apparaît dans la *Contribution* : « crime de lèse-

9. Diderot, *Œuvres*, VER, t. III (« Politique »), p. 716.

société », qu'il oppose et compare au crime de lèse-majesté des anciennes monarchies. Il y a bien du Robespierre et des anti-esclavagistes de '89 dans ces accents, comme cela a été mis en évidence par certains commentateurs¹⁰. L'argumentation de Diderot part de l'exemple classique, lockéen, du rapport d'autorité paternelle qui n'est pas l'homologue du rapport de souveraineté politique :

Des enfants qui se constituent juges d'un mauvais père et qui le condamnent à mourir, sont des parricides. Des sujets qui s'assemblent et qui se font justice d'un mauvais souverain, ne méritent point ce nom odieux ; ils ne le mériteraient même pas en faisant justice d'un bon souverain qui aurait fait le bien contre la volonté générale. Il serait punissable par la seule raison qu'il aurait outrepassé ses droits ; il serait criminel de lèse-société pour le présent et pour l'avenir : car s'il est éclairé et juste son successeur, sans hériter de sa raison et de sa vertu, héritera sûrement de son autorité dont les peuples seront les victimes. Peuples, ne permettez donc pas à vos prétendus maîtres de faire même le bien contre votre volonté générale¹¹.

Dans l'*Essai* de 1782 on retrouve le même concept de lèse-société, à l'endroit même que je viens de citer. Diderot se demande, dans une adjonction significative :

S'il n'est point de gouvernement où des circonstances urgentes n'exigent l'infraction des lois naturelles, la violation des droits de l'homme et l'oubli des prérogatives des sujets, il n'y en est a point où certaines conjonctures n'autorisent la résistance de ceux-ci ; d'où naît l'extrême difficulté de définir et de circonscrire avec exactitude le crime de haute trahison. Qui est-ce qui se rendit coupable du crime de lèse-majesté ? Fut-ce les Romains ou Néron ? (*DPV*, XXV, 133).

Diderot sous-entend que le crime de Néron est justement un crime de lèse-société, comme il le dira plus tard. Dans la *Contribution*, ce concept permet à Diderot de rejeter, avec quelque fondement, l'idéal très répandu au siècle des Lumières du « despotisme éclairé ». Le philosophe nous montre que l'expression « despotisme éclairé » est un oxymore politique intenable. La *Contribution* affirme :

On a dit quelquefois que le gouvernement le plus heureux serait celui d'un despote juste et éclairé : c'est une assertion très téméraire. Il pourrait

10. Y. Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, F. Maspero, 1981 ; Id., « Traces des *Histoire des deux Indes* chez les anti-esclavagistes sous la Révolution », in H.-J. Lüsebrink-M. Tietz (éds.), *Lectures de Raynal*, Actes, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, pp. 141-154.

11. Diderot, *Œuvres*, VER, III, pp. 590-591.

aisément arriver que la volonté de ce maître absolu fût en contradiction avec la volonté de ses sujets. Alors, malgré toute sa justice et toutes ses lumières, il aurait tort de les dépouiller de leurs droits, même pour leur avantage. On peut abuser de son pouvoir pour faire le bien comme pour faire le mal ; et il n'est jamais permis à un homme, quel qu'il soit, de traiter ses commettants comme un troupeau de bêtes¹².

L'*Essai* réitère ce concept qu'on trouve dans la *Contribution*, et insiste sur l'impossibilité pour un despote d'être un bon gouverneur. Ce motif conducteur acquiert de plus en plus d'importance dans la seconde édition de l'*Essai*. Diderot écrivait en 1778 :

C'est la conscience du despote qui lui inspire, c'est sa terreur qui lui dicte ces édits qui n'apprennent à la nation qu'une chose, c'est que son oppresseur connaît le sort qu'il mérite, et qu'il a peur. Si le prince est bon, ses édits sont inutiles ; s'il est méchant, ils sont dangereux : la vraie cuirasse du tyran, c'est l'audace (*DPV*, 133-134 ; *ES*, 127).

Il reprend et approfondit ce sentiment anti-despotique dans le livre second de l'*Essai*, qui commente les ouvrages de Sénèque, et où on lit :

La contrainte des gouvernements despotiques rétrécit l'esprit, sans qu'on s'en aperçoive ; machinalement on s'interdit une certaine classe d'idées fortes, comme on s'éloigne d'un obstacle qui nous blesserait ; et lorsqu'on est accoutumé à cette marche pusillanime et circonspecte, on revient difficilement à une marche audacieuse et franche. On ne pense, on ne parle avec force que du fond de son tombeau : c'est là qu'il faut se placer ; c'est de là qu'il faut s'adresser aux hommes. Celui qui conseilla au philosophe de laisser un testament de mort, eut une idée utile et grande. Je souhaite pour le progrès des sciences, qu'il nous fasse attendre le sien longtemps (*DPV*, 249 ; *ES*, 296-297).

Trois ans après, dans la seconde édition de l'*Essai*, Diderot ajoute, à la suite de cette remarque, un dialogue imaginaire avec un interlocuteur anonyme :

« A Paris, diriez-vous cela ? — Non. Je me suis trouvé l'âme d'un homme libre dans la contrée qu'on appelle des esclaves, et l'âme d'un esclave dans la contrée qu'on appelle des hommes libres. — Jusqu'à présent je n'ai rien entendu de vous qui m'ait fait autant de plaisir. » C'est la fin d'une conversation dans le cabinet d'une grande souveraine (*DPV*, 249).

Diderot sait, sent bien que la despote russe se complaît dans son pouvoir sur l'homme de lettres, juste au moment où elle le laisse s'exprimer

12. *Ibidem*, p. 590.

librement ; elle octroie cette liberté uniquement dans la mesure où cela se fait aux dépens d'une cour ennemie, mais elle aurait été bien moins libérale avec ses propres sujets. Le philosophe renvoie, alors, tout de suite après, à un passage de la lettre 30 de Sénèque à Lucilius :

Quoi de plus sensé que ce qui suit ? « Qu'est-ce que ces noms d'empereur, de sénateur, de questeur, de chevalier, d'affranchi, d'esclave ? »... ou en style moderne, de rois, de Grands, de nobles, de roturiers, de paysans ? Ce que c'est ? répond-il, *lettre 31* : « Des titres inventés pour enorgueillir les uns, et dégrader les autres. N'avons-nous pas tous le ciel au dessus de nos têtes ? » (*DPV*, 250 ; *ES*, 298-299).

Il y a, dans ce passage, une ironie subtile, difficilement perceptible dans le changement de sens que Diderot impose au texte de Sénèque. Il ajoute aux « titres inventés » ceux d'« empereur », « sénateur », « questeur », qui manquent dans la source. Sénèque ne parle que de « chevalier romain » (*equites Romanus*), d'« affranchi » (*libertinus*) et d'« esclave » (*servus*)¹³. Diderot ajoute, en somme, la « grande souveraine », impératrice de Russie, au nombre des ces titres insensés dont les hommes se glorifient en vain. La réponse aussi est modifiée par rapport à l'original latin. Sénèque répond : *nomina ex ambitione aut iniuria nata*, « des noms nés de l'ambition ou de l'injustice ». Et ensuite, il termine : *Subsilire in caelum ex angulo licet : exsurge modo [...] et te quoque dignum finge deo*, « Il est possible de monter au ciel, de tout coin de la terre : lève-toi [...] et rends toi toi-même aussi digne d'un dieu »¹⁴.

Ces endroits où Diderot modifie au sens politique — démocratique et laïque dirions-nous — l'élitisme de Sénèque, doivent encore être repérés dans leur totalité¹⁵. Tous ces jeux subtils de modifications ne sont pas dans

13. « *Quaerendum est quod non fiat in dies peius, cui non possit obstari. Quid hoc est ? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem ? Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum, quam in servum potest cadere. Quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus ? nomina ex ambitione aut iniuria nata. Subsillire in caelum ex angulo licet : exsurge modo [...] et te quoque dignum finge deo. Finges autem non auro vel argento : non potest ex hac materia imago deo exprimi similis ; cogita illos, cum propitii essent, fictiles fuisse. Vale* ».

14. On trouve l'expression *et te quoque dignum finge deo* chez Virgile, *Enéide*, VIII, 364-365.

15. *DPV*, XXV, 250 ss., l'éditeur ne mentionne pas ces variantes. Remarquons, en passant, que la même lettre 31 à Lucilius suggère à Diderot la définition stoïcienne de *bonheur* qu'on retrouve à la fin des *Éléments de physiologie* (*DPV*, XVII, 516). Sénèque : « Pourquoi y a-t-il besoin de prières ? Rends-toi heureux par toi-même ; tu le feras lorsque tu comprendra que les biens sont ceux auxquels s'unit la vertu ; ce sont des maux ceux auxquels s'unit le vice » (*Quid votis opus est ? fac te ipse felicem ; facies autem, si intellexeris bona esse quibus admixta virtus est, turpia quibus malitia coniuncta est*) [...]. Qu'est-ce donc que le bien ? La connaissance de la réalité. Qu'est-ce que le mal ? L'ignorance (*Quid ergo est bonum ? rerum scientia. Quid malum est ? rerum imperitia*) ».

la *Contribution*. Diderot y parle ouvertement, sous la couverture éditoriale de Raynal. Mais l'esprit et les intentions sont les mêmes. On trouve — nouveauté remarquable — une prolifération éblouissante de termes et de locutions relatives aux « droits ». En ce qui concerne toujours les « droits de l'homme » — je rappelle qu'il s'agit d'une expression *relativement* neuve à l'époque — on peut relever, au début de la troisième édition de l'*Histoire*, à propos de l'origine des religions, une opposition nette entre le « droit de commander », illégitime sans consensus rationnel, et les « droits de l'homme », oubliés ou confondus dans les idées des sujets abrutis par la superstition :

Depuis l'instant de sa naissance jusqu'au moment de sa mort, l'homme fut tourmenté par la crainte des puissances invisibles, et réduit à une condition beaucoup plus fâcheuse que celle dont il avait joui. La plupart des législateurs se sont servis de cette disposition des esprits pour conduire les peuples, et plus encore pour les asservir. Quelques-uns ont fait descendre du ciel *le droit de commander* et c'est ainsi que s'est établie la théocratie ou le despotisme sacré, la plus cruelle et la plus immorale des législations celle où l'homme orgueilleux, malfaisant, intéressé, vicieux avec impunité, commande à l'homme de la part de Dieu ; où il n'y a de juste que ce qui lui plaît, d'injuste que ce qui lui déplaît, ou à l'Être suprême avec lequel il est en commerce, et qu'il fait parler au gré de ses passions ; où c'est un crime d'examiner ses ordres, une impiété de s'y opposer ; où des révélations contradictoires sont mises à la place de la conscience et de la raison, réduites au silence par des prodiges ou par des forfaits, où les nations enfin ne peuvent avoir des idées fixes sur *les droits de l'homme*, sur ce qui est bien, sur ce qui est mal, parce qu'elles ne cherchent la base de leurs privilèges et de leurs devoirs que dans des livres inspirés dont l'interprétation leur est refusée¹⁶.

La stratégie de longue haleine que Diderot adopte dans ces deux ouvrages, *Contribution* et *Essai*, vise à étendre le domaine d'application des principes de la philosophie stoïcienne au-delà des limites socio-historiques qui lui appartiennent en propre, depuis la tradition romaine. La philosophie stoïcienne est bien la philosophie des nobles, des aristocrates, des élites en général : « n'être point esclave », suivant le modèle des « spartiates » ; il faut étendre à tous les hommes, sous la formule des *droits de l'homme*, une question toujours considérée par rapport à sa réciproque : le despotisme, la tyrannie¹⁷. On saisit, peut-être, dans cette extension du

16. Diderot, VER, III, p. 613 (souligné par nous).

17. Autre passage fondamental, c'est au chapitre IV : « Sur les nations sauvages » de l'*Histoire des deux Indes*, *ibid.* pp. 674-675 : « La tyrannie, dit-on, est l'ouvrage des peuples et non des rois. Pourquoi la souffre-t-on ? Pourquoi ne réclame-t-on pas avec autant de chaleur contre les entreprises du despotisme, qu'il emploie de violence et d'artifice lui-

stoïcisme au domaine de l'universel politique, chez Diderot, le sens intime de ce qu'est la moderne *démocratie* des droits de l'homme. Mais, alors, de quel « stoïcisme » s'agit-il, au juste, à propos de ces « droits » ?

On touche à une question bien embrouillée, qui concerne à la fois les sources de l'*Essai* — Tacite, Dion Cassius et l'épitomateur Xiphilin (XI^e siècle) —, et l'interprétation, en termes laïcisants, que Diderot en donne, par rapport à la tradition du *jus naturalis* (Hobbes, Grotius, Pufendorf). Remarquons, avant tout, qu'à l'article *Stoïcisme* de l'*Encyclopédie* on ne trouve pas grand chose sur Sénèque, non plus qu'à l'article *Romains (Philosophie des)*. Même on y trouve une critique du « sophisme » des Stoïciens — le seul passage où Sénèque est effectivement mentionné —, sophisme qui consiste dans l'équation vertu = nature, une vertu raide, dure, impraticable pour l'homme, et qui provoque toute sorte de mystifications¹⁸. Ce sont ces hypocrisies qui ont été souvent reprochées à Sénèque lui-même par ses détracteurs (Suillius, Dion Cassius, Tacite etc.). Sénèque, certes, s'est montré hypocrite sur ce point, Diderot le reconnaît en plusieurs endroits. Mais, dans cette faiblesse, il a montré aussi, dans une autre perspective, son meilleur visage, celui de l'*éclectique* :

même, pour s'emparer de toutes les facultés des hommes ? Mais est-il permis de se plaindre et de murmurer sous les verges de l'opresseur ? N'est-ce pas l'irriter, l'exciter à frapper jusqu'au dernier soupir de la victime ? A ses yeux, les cris de la servitude sont une rébellion. On les étouffe dans une prison, souvent même sur un échafaud. L'homme qui revendiquerait *les droits de l'homme*, périrait dans l'abandon ou dans l'infamie. On est donc réduit à souffrir la tyrannie sous le nom de l'autorité. Dès lors, à quels outrages l'homme civil n'est-il pas exposé ? S'il a quelque propriété, jusqu'à quel point en est-il assuré, quand il est obligé d'en partager le produit entre l'homme de cour qui peut attaquer son fonds, l'homme de loi qui lui vend les moyens de le conserver, l'homme de guerre qui peut le ravager, et l'homme de finance qui vient y lever des droits toujours illimités dans le pouvoir qui les exige ? Sans propriété, comment se promettre une subsistance durable ? Quel est le genre d'industrie à l'abri des événements de la fortune et des atteintes du gouvernement ? » (souligné par nous).

18. *Enc.* XV, 526a : « On reproche aux stoïciens le sophisme. Est-ce pour cela, leur dit Sénèque, que nous nous sommes coupé la barbe ? on leur reproche d'avoir porté dans la société les ronces de l'école ; on prétend qu'ils ont méconnu les forces de la nature, que leur morale est impraticable, et qu'ils ont inspiré l'enthousiasme au lieu de la sagesse. Cela se peut ; mais quel enthousiasme que celui qui nous immole à la vertu, et qui peut contenir notre âme dans une assiette si tranquille et si ferme, que les douleurs les plus aiguës ne nous arracheront pas un soupir, une larme ! Que la nature entière conspire contre un stoïcien, que lui fera-t-elle ? qu'est-ce qui abattra, qu'est-ce qui corrompra celui pour qui le bien est tout, et la vie n'est rien ? Les philosophes ordinaires sont de chair comme les autres hommes ; le stoïcien est un homme de fer, on peut le briser, mais non le faire plaindre. Que pourront les tyrans sur celui sur qui Jupiter ne peut rien ? il n'y a que la raison qui lui commande ; l'expérience, la réflexion, l'étude, suffisent pour former un sage ; un stoïcien est un ouvrage singulier de la nature ; il y a donc eu peu de vrais stoïciens, et il n'y a donc eu dans aucune école autant d'hypocrites que dans celle-ci ; le *stoïcisme* est une affaire de tempérament, et Zénon imagina, comme ont fait la plupart des législateurs, pour tous les hommes, une règle qui ne convenait guère qu'à lui ; elle est trop forte pour les faibles, la morale chrétienne est un zénonisme mitigé, et conséquemment d'un usage plus général ; cependant le nombre de ceux qui s'y conforment à la rigueur n'est pas grand ».

« philosophe qui ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs, les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison ; et de toutes les philosophies, qu'il a analysées sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique qui lui appartienne » (*Enc.* V, 270a). Ce philosophe est, pour cela, exposé à toutes sortes d'incohérences et de paradoxes, comme l'affirme l'*Essai* :

Sénèque faisait grand cas des stoïciens rigoristes ; mais il était stoïcien mitigé, et peut-être même éclectique, raisonnant avec Socrate, doutant avec Carnéade, luttant contre la nature avec Zénon, et cherchant à s'y conformer avec Epicure ou à s'élever au-dessus d'elle avec Diogène (*DPV*, XXV, 54).

A travers les « hypocrisies » de Sénèque, mises en scène consciemment à l'intérieur des descriptions des divers sophismes stoïques sur le rapport de la nature et des passions, Diderot propose sa forme originelle de néo-stoïcisme révolutionnaire, qui laisse une large place à l'hédonisme des Lumières, rejouée sur un registre socialisé et anti-lamettien : il n'y a de plaisir honnête qui ne soit à la fois *partagé et juste*, à savoir « vertueux »¹⁹. C'est un hédonisme, donc, qui s'unit à une philosophie politique des droits de l'homme qui trouve chez d'Holbach l'interlocuteur le plus proche. D'Holbach l'« éthocrate », qui venait de publier, à cette même époque, sa *Morale universelle* (1776) et qui était l'animateur, après la mort de Lagrange, de l'édition des *Œuvres* de Sénèque ; l'ami engagé dans l'entreprise encyclopédique, le philosophe militant en faveur de la fondation d'une éthique entièrement naturalisée et laïcisée. Avec d'Holbach et, bien sûr, avec Raynal, l'« abbé des Deux Indes », Diderot partage son amour pour ce Sénèque éclectique et, en fin de comptes, « matérialiste »²⁰.

En guise de conclusion, il me paraît difficile de ne pas voir à l'œuvre une pensée révolutionnaire, dans les nombreuses déclinaisons que cette formule des « droits de l'homme » prend, à travers la *Contribution* à

19. Sur la critique de La Mettrie, dans l'*Essai*, cf. *DPV*, XXV, 246-249. N'oublions pas la célèbre conclusion des *Éléments de physiologie* : « Il n'y a qu'une vertu, la justice ; qu'un devoir, de se rendre heureux ; qu'un corollaire, de ne pas se surfaire la vie, et de ne pas craindre la mort. » (*DPV*, XVII, 516).

20. *Enc.* XV, 528b : « Quoiqu'il y ait un lien principal et universel des choses, qui les enchaîne, nos âmes ne sont cependant sujettes au destin, qu'autant et que selon qu'il convient à leur nature ; toute force extérieure a beau conspirer contre elles, si leur bonté est originelle et première, elle persévérera ; s'il en est autrement, si elles sont nées ignorantes, grossières, féroces ; s'il ne survient rien qui les améliore, les instruisse, et les fortifie ; par cette seule condition, sans aucune influence du destin, d'un mouvement volontaire et propre, elles se porteront au vice et à l'erreur. Il n'est pas difficile de conclure de ces principes, que les stoïciens étaient matérialistes, fatalistes, et à proprement parler athées ».

l'*Histoire*, et qui se configure d'emblée, dans l'*Essai*, comme une philosophie du *droit au plaisir vertueux*; et de ne pas y voir, donc, une philosophie morale aussi, à tous les effets, consciemment révolutionnaire²¹. L'esclavage est une institution monstrueuse parce qu'elle viole ce qui est le premier des droits de l'homme, celui d'exister *et tout à la fois d'éprouver du plaisir*²². Il ne suffit pas de vivre, d'exister, il faut *bien* vivre, *bien* exister : il faut que l'existence soit accompagnée de plaisir. Les deux ouvrages ne cessent d'y insister et leurs pages s'inscrivent bien dans la ligne historique qui mènera les Conventionnels, le 4 février 1794, à l'abolition de l'esclavage en France, date mémorable dans l'histoire de la politique européenne. Cette philosophie, donc, si elle n'a « anticipé », ni cautionné directement aucune des entreprises de 1789, sera du moins positivement reprise dans la pratique de nombre des protagonistes de la Révolution en ses premières années : je pense, avant tout, à Mirabeau et à Condorcet. Mais cela ouvre sur une autre question, qu'il n'y a pas lieu de développer ici, qui concerne le rapport, problématique et controversé, entre Diderot et la Révolution française, question qui demeure, au reste, digne d'être approfondi²³.

Paolo QUINTILI

Université de Rome « Tor Vergata »

21. D'opinion différente J. Ehrard, *Pourquoi Sénèque ?*, dans *DPV*, XXV, 13-14, voit dans le mouvement des artisans et ouvriers du Faubourg Saint-Antoine à la Bastille le 14 juillet comme « l'invasion des barbares libérateurs » et dans l'Appel aux insurgents d'Amérique « seulement une digression bien naturelle » d'un Diderot calme spectateur « " des phénomènes les plus extraordinaires que l'histoire du monde nous ait présentés " (CN, II, 109, 20°) ».

22. *Histoire des deux Indes*, Genève, 1781, vol. 6, Livre XI, chap. XXIV, pp. 134-135 : « Origine et progrès de l'esclavage. Arguments imaginés pour le justifier. Réponse à ces arguments », voir les passages célèbres de ce livre, dus à la plume de Diderot : « Où est-il ce grand homme que la nature doit peut-être à l'honneur de l'espèce humaine ? Où est-il ce Spartacus nouveau, qui ne trouvera point de Crassus ? [éd. 1774] Où est-il ce grand homme que la nature doit à ses enfants vexés, opprimés, tourmentés ? Où est-il ? Il paraîtra n'en doutons point, il se montrera, il lèvera l'étendard sacré de la liberté. Ce signal vénérable rassemblera autour de lui les compagnons de son infortune. Plus impétueux que les torrents, ils laisseront partout les traces ineffaçables de leur juste ressentiment. Espagnols, Portugais, Anglais, Français, Hollandais, tous leurs tyrans deviendront la proie du fer et de la flamme. Les champs américains s'enivreront avec transport d'un sang qu'ils attendaient depuis si longtemps, et les ossements de tant d'infortunés, entassés depuis trois siècles, tressailliront de joie. L'ancien monde joindra ses applaudissements au nouveau. Partout on bénira le nom du héros qui aura rétabli les droits de l'espèce humaine, partout on érigera des trophées à sa gloire. Alors disparaîtra le *code noir* ; et que le *code blanc* sera terrible si le vengeur ne consulte que le droit de représailles ! »

23. Cf. le beau livre de R. Tarin, *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémique autour d'un philosophe*, Préface de R. Desné, Paris, Champion, 2001 ; mon étude : *Diderot et la Révolution française. Mythes, modèles, repères au XXI^e siècle*, communication présentée dans le cadre des Séminaires d'O. Bloch sur « L'idée de révolution, quelle place lui faire au XXI^e siècle ? », Paris I-Sorbonne, le 4 mai 2002, dans *Quaderni Materialisti*, n° 2, Milan, 2003, pp. 81-106.