



Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

26 | avril 1999

Diderot, philosophie, matérialisme

Droit naturel et histoire dans la philosophie de Diderot

Eliane Martin-Haag



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/1071>

DOI : 10.4000/rde.1071

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 1999

ISBN : 2-252-03253-7

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Eliane Martin-Haag, « Droit naturel et histoire dans la philosophie de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 26 | avril 1999, mis en ligne le 04 août 2007, consulté le 30 juillet 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/rde/1071> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.1071>

Propriété intellectuelle

Éliane MARTIN-HAAG

Droit naturel et histoire dans la philosophie de Diderot

Depuis l'ouvrage de Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, la philosophie française des Lumières est accusée d'avoir introduit une crise, voire une incohérence, dans la pensée du droit naturel, parce qu'elle tente d'articuler deux affirmations contradictoires : celle d'une nature humaine immuable et douée de droits intemporels, et celle de la perfectibilité. Léo Strauss se sert en particulier des hésitations de Jean-Jacques Rousseau quant à la valeur respective de l'état de nature et de l'état civil, pour déceler dans la philosophie des Lumières le risque d'un glissement de la genèse à l'histoire, et donc d'un historicisme, voire d'un relativisme dans la définition des droits de l'homme¹. Inversement, on peut estimer que les philosophes français, qu'il s'agisse de Voltaire, Rousseau, Diderot, Turgot, Volney ou Condorcet, ont été amenés à « refuser l'histoire », afin de maintenir la pensée du droit naturel. Chez ces nombreux auteurs, on retrouverait en effet un « brouillage de l'idée de nature », l'homme étant toujours considéré à la fois comme « l'artisan historique de lui-même », et comme un être doté d'une raison morale et théorique universelle². Nous nous proposons de démontrer que les hypothèses matérialistes de Diderot lui permettent d'échapper à cette double critique, en opérant une subversion radicale du concept de nature.

Il faut d'abord rappeler que Diderot rejette la fiction, même méthodique, d'un état de nature, où l'homme échapperait à l'historicité, parce qu'à ses yeux, cet état chimérique tend à s'ériger en idéal : il représente une sorte de tribunal moral, ou un « passé transcendantal », qui sert à dévaloriser le devenir humain, en le présentant comme un malheur, voire comme une faute. C'est cette nostalgie de l'être, ou cet idéal de repos,

1. Flammarion, 1986, en particulier pp. 236-237.

2. Bertand Binoche, *Les trois Sources de la philosophie de l'histoire*, Paris, P.U.F., en particulier pp. 59-60.

qui constitue bien une des multiples facettes du rousseauisme³, que Diderot combat, parce qu'il se donne pour tâche de réconcilier l'homme avec le devenir. Ce projet devient particulièrement explicite dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753-54), qui reprennent les hypothèses de Maupertuis sur la différenciation spécifique et individuelle du vivant : « L'élément séminal extrait d'une partie semblable à celle qu'il doit former dans l'animal sentant et pensant, aura quelque mémoire de sa situation première ; de là, la conservation des espèces, et la ressemblance des parents ». Cependant, « qui empêchera des parties élémentaires intelligentes et sensibles de s'écarter à l'infini de l'ordre qui constitue l'espèce ? De là, une infinité d'espèces d'animaux sortis d'un premier animal ; une infinité d'êtres émanés d'un premier être »⁴. Ces hypothèses sont reliées, dans le *Rêve de D'Alembert* (1769), aux conjectures de la médecine issue de l'école de Montpellier. Or, dans ce dernier ouvrage, la nature désigne clairement la matière vivante et sa puissance d'organisation, dont le déploiement est toujours régi par cette loi empruntée à Maupertuis : la matière ne cesse de faire varier, de toutes les façons possibles, le même archétype spécifique de l'humanité. La médecine de Bordeu permet de préciser cette loi. D'une part, chaque tempérament individuel se définit par le rapport naturel ou habituel entre les trois grands centres nerveux, que sont les centres cérébral, cordial et épigastrique : « La raison, le jugement, l'imagination, la folie, l'imbécillité, la férocité, l'instinct [...] ne sont que des conséquences du rapport originel ou contracté par l'habitude de l'origine du faisceau (du centre cérébral) à ses ramifications »⁵. D'autre part, et à l'intérieur du même tempérament méditatif, qui est toujours dominé, voire tyrannisé par le centre cérébral, et donc par le désir de connaître, la raison ne cesse de s'individuer à travers une multiplicité de génies. En fonction de la « branche qui prédomine », c'est-à-dire de la passion dominante, Vaucanson devient « machiniste », D'Alembert mathématicien, et Voltaire « poète »⁶. Le déploiement de la raison humaine n'est donc plus pensé à travers le terme encore équivoque « d'émanation », mais comme un devenir qui comprend toute la multiplicité individuelle de l'organisation physique.

Diderot souligne néanmoins que ce devenir et cette individuation restent le plus souvent entravés par l'arbitraire des codes religieux et civils,

3. Sur ce point, voir A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau ou la pensée du malheur*, Vrin, 1984, en particulier t. III, p. 48, sur le « devenir fatal » qui attend toute constitution.

4. Éd. R. Lewinter, t. II, pp. 757-758 ; éd. L. Versini, t. I, pp. 588-589. C'est nous qui soulignons.

5. *Le Rêve de D'Alembert*, LEW., VIII, en particulier p. 135 ; VER., I, pp. 659-660.

6. *Ibid.*

qui ne cessent de leur faire obstacle, en uniformisant les modes de pensée et de conduite, ou même en élaborant des idéaux ascétiques, qui exigent le sacrifice des passions, et qui engendrent ainsi le « ressentiment » envers la vie, et le renoncement au désir de connaître⁷. Aussi Diderot s'attache-t-il à défendre la diversité des types d'esprits ou de génies, en la considérant comme une valeur immanente à la vie de la pensée. C'est ce que nous indique, notamment, un célèbre passage de l'article ÉCLECTISME, qui soutient le principe des indiscernables, pour rappeler que si la nature, y compris la nature humaine, ne se répète jamais deux fois de façon parfaitement identique, « la perte d'un seul talent » s'avère « irréparable » pour le progrès des arts et des sciences. Aussi Diderot se livre-t-il, dans le même texte, à une violente dénonciation de la société des privilèges, qui condamne de nombreux penseurs à l'indigence, et au découragement, faute de pouvoir publier leur découvertes. Du point de vue de la pensée du droit, une conséquence s'impose alors : quelle que soit la constitution dont elle se réclame, une société s'avère injuste, lorsqu'elle nie le droit naturel de chaque homme à faire valoir sa « différence spécifique »⁸. Diderot soutient ainsi un droit naturel au devenir, tant sur le plan individuel que collectif. C'est pourquoi son œuvre de maturité renouvelle l'intelligence de la notion de tyrannie, en la définissant non pas par la méchanceté de ceux qui gouvernent, ni même par l'altération d'une forme de constitution, mais par l'immobilisme forcé de la vie sociale et individuelle. Cet immobilisme peut être le produit du paternalisme des bons despotes⁹, mais aussi de la sclérose des institutions. On se souvient, sur ce point, de la critique des académies, qui commettent, selon Diderot, de véritables crimes intellectuels et psychologiques, en assujettissant les génies à une tâche réglée et routinière, les empêchant ainsi d'inventer, et de suivre le mouvement naturel et original de leurs propres pensées¹⁰. Notre thèse est donc que Diderot s'attache à revaloriser le devenir, de façon à faire de l'histoire un droit naturel. Chaque peuple et chaque individu doit être libre de cultiver son génie ou son talent, et la tyrannie consiste à les priver de tout avenir.

On pourrait faire deux objections à cette thèse. En premier lieu, et dans la mesure où le matérialisme de Diderot le conduit au rejet radical de toute finalité, le génie ne peut désigner une individuation parfaitement rationnelle, et donc parfaitement respectable, tant sur le plan moral que théorique. Le génie peut être méchant homme, comme le souligne le

7. Pour un plus ample développement du thème du ressentiment chez Diderot, voir notre ouvrage, *Diderot philosophe*, Ellipses, Paris, 1998, pp. 9-12.

8. *Encyclopédie*, V, p. 284 a.

9. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, LEW., XI, pp. 574-575 ; VER., I, p. 862.

10. *Ibid.*, LEW., p. 517 ; VER., p. 806.

personnage du neveu de Rameau¹¹. De plus, il n'y a pas de tempérament méditatif sans folie, ou « sans quelque désordre dans la machine »¹². Davantage, Diderot affirme parfois que l'œuvre géniale reste « sublime », mais extravagante. C'est le cas, par exemple, de la philosophie de Malebranche, en tant qu'elle comprend la théorie de la vision en Dieu, ou de la philosophie leibnizienne en tant qu'elle soutient le système de l'harmonie préétablie¹³. Dès lors, on pourrait être tenté de comprendre que le génie ressortit uniquement, chez Diderot, d'un jugement esthétique, plutôt que d'un jugement théorique et moral, ou d'un jugement de droit en général. Dans cette perspective, la théorie du génie risque d'introduire une confusion entre le beau, d'une part, le bien et le vrai d'autre part. En deuxième lieu, Diderot nie également la liberté, au sens d'un acte sans cause, ou d'un pouvoir absolu de commencement, qui se ramène, à ses yeux, à une liberté d'indifférence, qui n'est plus seulement synonyme de la liberté de l'ignorant, mais d'une indifférence existentielle et vitale, qu'aucun esprit ne peut connaître, de telle sorte que l'*epochè* sceptique, au sens d'une balance strictement égale des raisons contraires, s'avère impossible à réaliser¹⁴. Le génie, en effet, n'est pas maître de ses pensées, car il est dominé par une passion ou un désir de connaître qui s'impose irrésistiblement à lui. Dans la *Réfutation d'Helvétius*, on peut lire que « le génie et la bête se touchent, car il y a en eux un organe dominant, qui les entraîne invinciblement à une seule sorte d'occupation », c'est-à-dire à associer un type d'idées plutôt qu'un autre¹⁵. Le génie ne peut donc pas être créé, ni même acquis par le libre effort individuel : il est déjà tout organisé par la nature, qui détermine d'emblée la spécificité et la capacité de notre désir de connaître. Ce fait naturel qu'est le génie ne semble donc avoir aucune valeur morale. Si le génie reste involontaire, extravagant, voire méchant homme, il semble que son devenir naturel ne puisse faire droit.

A la première objection, on peut répondre que c'est précisément et paradoxalement parce que le devenir n'est régi par aucune finalité, que Diderot peut revaloriser la multiplicité des individus géniaux, y compris lorsque le génie sombre dans le délire, l'extravagance ou même l'absurdité. De l'absence de finalité, il faut en effet tirer la conséquence que la nature ne fournit à la pensée humaine aucune lumière naturelle, entendue comme

11. LEW., X, p. 310 ; VER., II, p. 630.

12. *Éléments de physiologie*, LEW., XIII, p. 815 ; VER., I, p. 1279 et p. 1313.

13. Sur Malebranche, voir par exemple les *Pensées philosophiques*, LEW., I, p. 280 et VER., I, p. 23 ; sur Leibniz, voir la *Réfutation d'Helvétius*, LEW., XI, pp. 500-501 ; VER., I, pp. 804-805.

14. *Entretien avec D'Alembert*, LEW., VIII, p. 73 ; VER., I, p. 622.

15. *Réfutation d'Helvétius*, LEW., XI, pp. 513-514 ; VER., I, p. 815.

un critère unique de rationalité. Aucun individu, aucune école, ou aucune méthode de connaissance ne saurait s'ériger en modèle universel et immuable. Le savoir rationnel reste donc un horizon de la recherche, car il est perpétuellement à redéfinir ou à « interpréter », dans le processus même de son propre déploiement, sans qu'il y ait de terme ou de but à ce processus. C'est ce que permet d'établir l'examen de trois cas, en procédant du plus au moins favorable. L'*Encyclopédie* d'abord ne représente elle-même qu'un état ou un tableau provisoire de la recherche, et elle reste, par définition, inachevable : elle prétend essentiellement préserver l'humanité d'une régression ou d'une révolution totale, qui l'obligerait à recommencer entièrement l'histoire du savoir. En ce sens, l'*Encyclopédie* est un « monument », mais, comme tous les monuments de la raison, elle est vouée à une reconstruction, voire à une destruction. Rappelons, sur ce point, que pour Diderot, toute philosophie « passe », parce que tout discours rationnel a une histoire, en ce sens qu'il rencontre tôt ou tard la critique de la « philosophie expérimentale » ou de la « philosophie rationnelle ». Il n'y a que les « métamorphoses » arbitraires de la religion dogmatique qui subsistent « éternellement », ou plus exactement perpétuellement, parce qu'elles se situent dans le domaine du supra-rationnel et du surnaturel, où rien ne peut les contredire¹⁶. Ensuite, et par voie de conséquence, le cas de Newton montre que tout progrès du savoir suscite de nouveaux problèmes et de nouvelles interrogations. Il suffit, par exemple, de constater l'échec de la chimie newtonienne, dûment enregistré par D'Alembert dans l'*Encyclopédie*¹⁷, et par Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*¹⁸, pour estimer que la réussite de la physique permet simplement de mieux cerner la spécificité de la chimie, et les difficultés de dégager de l'alchimie une chimie rationnelle. Or, Diderot adopte un double point de vue sur l'alchimie : elle représente à la fois une métaphysique de visionnaire, voire une « théosophie », et une authentique philosophie expérimentale, mais qui résulte d'un « démon » analogue à celui des manouvriers d'expérience, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Ce démon, qui est le produit de l'expérience habituelle du cours des phénomènes, enveloppe une imagination féconde, heuristique,

16. *Encyclopédie*, t. V, p. 281 a, art. ÉCLECTISME.

17. *Encyclopédie*, t. I, p. 853 b, art. ATTRACTION : après avoir rapporté comment « Newton, Keil et Freind etc... » ont essayé d'expliquer par l'attraction plusieurs phénomènes de chimie, D'Alembert conclut : « [...] nous ne prétendons point cependant garantir aucune de ces explications ; et nous avouons même que la plupart d'entre elles ne paraissent point avoir cette précision et cette clarté qui est nécessaire dans l'exposition des causes des phénomènes ».

18. LEW., II, pp. 741-743 ; VER., I, pp. 578-579, où les phénomènes chimiques d'attraction sont réinterprétés à partir de l'hypothèse de l'élasticité primitive de la matière, ce qui exclut les forces de « répulsion » admises par les partisans de la chimie newtonienne.

mais qui reste confuse et incertaine. La chimie se définit donc comme une science encore à naître¹⁹. Nous serions alors tentés de répéter, après Yvon Belaval, que l'avancée du newtonianisme ne représente qu'un approfondissement des problèmes de la connaissance expérimentale, en ce sens qu'elle reconduit et renouvelle la division aristotélicienne du supra et de l'infra-lunaire, en la transformant en opposition des attractions à grande et à petite distance²⁰. Enfin, si l'on examine le cas apparemment le plus défavorable, à savoir celui du système philosophique que Diderot dénonce comme « le plus absurde de tous »²¹, c'est-à-dire l'immatérialisme de Berkeley, on est néanmoins obligé de reconnaître que Diderot accorde une valeur historique à ce qu'il appelle parfois un « système de déraison », ou une « déraison qui fait penser »²². En ce sens, l'évolution des rapports entre Diderot et Berkeley est particulièrement signifiante. En 1749, la *Lettre sur les aveugles* s'efforce de réfuter l'immatérialisme de Berkeley, en développant une nouvelle théorie de la sensation. Les sensations visuelle et tactile sont également définies comme un acte d'imaginer ou d'informer, qui nécessite, cependant, un donné extérieur pour passer de la puissance à l'acte : parce que la sensation est indissolublement active et passive, elle suppose l'existence d'une extériorité. De plus, cette extériorité ne peut être que matérielle, même si l'on ignore l'essence de la matière, car elle est vécue par chaque sens, y compris par la vue, comme un espace géométrique, de telle sorte que le sens commun géométrique permet de réaffirmer, contre Berkeley, l'objectivité de l'induction matérialiste²³. Mais l'article que Diderot consacre au pyrrhonisme, dans l'*Encyclopédie*, témoigne d'une évolution : il affirme désormais qu'il est vain de vouloir réfuter Berkeley, parce que son système reste, en toute rigueur, irréfutable. Pour répondre à Berkeley, il faudrait pouvoir « sortir de soi », ce qui est par définition impossible. Diderot souligne alors que le détour par Berkeley n'est pas vain pour autant, car il faut savoir « sentir l'absurdité », mais aussi la « profondeur » du paradoxe de l'immatérialisme : ce paradoxe conduit involontairement à mieux délimiter le pouvoir de notre raison, qui ne peut jamais se situer du point de vue d'une connaissance de l'inconditionné ou de l'absolu, ou d'une connaissance des premiers principes. Berkeley nous fait donc involontairement comprendre que la connaissance humaine ne peut jamais atteindre la vérité, au sens de la réalité²⁴. La philosophie

19. Diderot, *Encyclopédie*, XVI, p. 260 b et p. 258 a, art. THÉOSOPHES.

20. Voir *Actes de la journée Maupertuis*, Vrin, 1975, p. 161.

21. *Lettre sur les aveugles*, LEW., II, p. 192 ; VER., I, p. 164.

22. *Réfutation d'Helvétius*, LEW., XI, p. 555 ; VER., I, p. 835.

23. Voir en particulier la *Lettre sur les aveugles*, LEW., II, p. 220 ; VER., I, p. 184 : « Nos sens ne sont pas en contradiction sur les formes ».

24. Diderot, *Encyclopédie*, XIII, p. 614 a.

expérimentale, même alliée au calcul, ne nous apporte qu'une connaissance phénoménale et « approchée »²⁵. *A fortiori*, la philosophie rationnelle, en tant que métaphysique, ne peut être qu'une hypothèse ou une conjecture, voire un rêve. Aux yeux de Diderot, l'esprit humain ne peut donc définir ses propres limites qu'en « s'expérimentant »²⁶ de lui-même, c'est-à-dire en poussant aussi loin qu'il est possible son propre désir de connaître. Il parvient ainsi à réaliser cette expérimentation que Diderot définit clairement en 1753 : « Pour ébranler une hypothèse », et pour en manifester « les justes bornes », il suffit souvent de la « pousser aussi loin qu'elle peut aller »²⁷. Cela signifie que les inductions, ou les généralisations abusives de l'esprit de système suscitent nécessairement les objections de l'expérience, et la critique de la philosophie rationnelle. Dans notre perspective, il faut donc conclure qu'il n'y a de véritable histoire de la connaissance que si chaque génie reste libre de cultiver sa propre originalité, au risque même de sombrer dans l'absurdité : les extravagances de l'esprit systématique produisent des paradoxes, c'est-à-dire un conflit des doctrines, et une intelligence des problèmes, qui instaurent un dialogue critique entre les différentes lumières. La suspension du jugement n'est donc jamais volontaire : elle résulte du devenir et du commerce des lumières. Mais Diderot précise que ce dialogue entre les différentes lumières n'est jamais achevé, car sa philosophie ne se réduit pas à ce libéralisme inconsciemment finaliste, pour qui il y aurait une harmonie préétablie entre l'intérêt individuel du génie et l'intérêt collectif de l'espèce. Le conflit et le dialogue entre les doctrines peuvent en effet être entravés par le despotisme toujours possible d'une région du savoir ou d'un système philosophique particulier. Sur ce point, on connaît bien, et peut-être trop bien, la dénonciation du règne des mathématiques, ou plus exactement du mathématisme, qui a retardé le développement de la « philosophie naturelle »²⁸. Mais Diderot affirme aussi, dans son œuvre de maturité, que le goût, désormais dominant, pour la « philosophie naturelle », risque d'empêcher la naissance de « l'histoire », qu'il considère comme une « carrière immense », que la philosophie n'a pas encore assez explorée, mais qui intéresse déjà tous les esprits novateurs²⁹.

Dans cette perspective, la deuxième objection trouve au moins trois réponses possibles. Si aucun esprit n'est parfaitement juste, la dignité ou l'exemplarité du génie ne peut résider dans le caractère normatif de sa

25. Voir en particulier, *Encyclopédie*, I, p. 716 b, art. ART.

26. *Lettre sur les aveugles*, LEW., II, p. 209 ; VER., I, p. 180.

27. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, LEW., II, p. 754 ; VER., I, p. 587.

28. *Ibid.*, LEW., II, pp. 716-719 ; VER., I, pp. 561-562. Sur « Diderot et la pensée des mathématiques », voir notre article, dans *Kairos*, XIII, déc. 1996, pp. 105-132.

29. *Histoire des deux Indes*, LEW., XV, p. 498 ; VER., III, p. 753.

pensée, mais dans le fait qu'il porte tout le poids de la condition humaine, c'est-à-dire le poids d'une perfectibilité qui le rend simultanément plus inventif et plus extravagant. L'exemple de Leibniz reste archétypal sur ce point : en se faisant « machine à méditer », c'est-à-dire en renonçant à tout autre plaisir que le plaisir de penser, Leibniz s'est rendu capable d'inventer simultanément le « calcul des fluxions », et cette absurdité qu'est le système de l'harmonie préétablie³⁰. Le génie assume donc le risque de la mélancolie, du désordre, et même de la folie, qui est attaché à la démesure naturelle de sa *libido sciendi*. En ce sens, il est le représentant par excellence d'une humanité que sa perfectibilité voue au désir plutôt qu'au besoin, et donc à l'inachèvement et à l'inquiétude perpétuels. En un mot, Leibniz a supporté le poids d'une histoire qui ne progresse qu'en engendrant une complexité croissante de problèmes. Le génie est encore exemplaire, en ce sens qu'il a l'énergie d'obéir au code naturel, par opposition aux codes sociaux ou religieux. Sa dignité consiste alors non dans la volonté, mais dans le désir obstiné de conserver la possibilité du devenir et donc de l'histoire. Diderot souligne en effet que la plupart des hommes consentent à l'esclavage, tant sur le plan théorique que moral ou politique. Les penseurs eux-mêmes sont le plus souvent enclins, par l'injustice sociale, ainsi que par leur propre désir de pouvoir, à rechercher un maître, si possible bon et puissant, afin d'acquérir eux-mêmes un privilège. Mais ils sombrent alors dans le « syncrétisme », c'est-à-dire dans l'attachement dogmatique à une doctrine. La seule liberté que se donne le syncrétiste, c'est « d'étayer le système » d'Aristote, de Platon, de Descartes ou de Newton, lorsque celui-ci « menace ruine »³¹. Cette attitude fait obstacle à la vie et au perfectionnement de la pensée, parce qu'elle engendre une fausse érudition, qui consiste à emprunter à toutes les doctrines, afin de démontrer que tout était déjà découvert par tel ou tel auteur. Afin de résister au syncrétisme, le génie doit donc persévérer dans son caractère naturel, malgré toutes les tentations et les persécutions présentes. Dès lors, la plus grande récompense que le génie puisse espérer, c'est la reconnaissance de la postérité, ou le droit d'entrer dans le temple de l'histoire, où il servira d'exemple, de consolation et d'avertissement aux générations à venir. Ces trois derniers thèmes sont abondamment développés dans les *Lettres à Falconet* (1765-1773), où la postérité représente à la fois le « soutien du malheureux qu'on opprime », et le « tribunal » de l'histoire, qui voue un véritable culte à ceux qui ont œuvré pour le progrès moral et théorique de l'humanité, mais qui rétablit aussi la justice, par une saine vengeance, c'est-à-dire en dénonçant les nombreuses

30. *Réfutation d'Helvétius*, LEW., XII, p. 501 ; VER., I, p. 847.

31. *Encyclopédie*, V, pp. 270 b-271 a, art. ÉCLECTISME.

persécutions que le génie a dû subir : « O postérité sainte et sacrée, soutien du malheureux qu'on opprime ; toi qui es juste, toi qu'on ne corrompt point, qui venges l'homme de bien, qui démasques l'hypocrite, qui flétris le tyran ; idée sûre, idée consolante, ne m'abandonne jamais. La postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux »³². Le génie ne peut donc projeter son généreux désir de gloire que dans l'imagination du futur. A partir de là, le droit naturel et le droit moral coïncident dans la construction de ce que Nietzsche appellera une « histoire monumentale », qui est au service de la vie : celui qui assume le droit, et donc le devoir naturel de se perfectionner, contre les préjugés de son temps, acquiert légitimement le droit moral et politique à servir d'exemple pour la postérité, car il maintient précisément la possibilité, pour l'homme, de se révolter contre toutes les formes de tyrannies et d'immobilismes. C'est pourquoi l'histoire, entendue comme un culte des grands hommes, revêt une telle importance pour Diderot : elle est « un des plus grands ressorts des entreprises humaines », parce qu'elle est un remède à la résignation, ou à l'esclavage consenti, qui règnent sur les trois quarts du globe. Elle est en effet un appel incessant à agir et à innover, ainsi qu'en témoigne l'image de l'homme-pendule : « plus l'homme remonte en arrière, plus il s'élance en avant, plus il est grand »³³. L'histoire des grands hommes doit donc apprendre aux individus et aux peuples endormis dans ce « sommeil de mort »³⁴ qu'est l'esclavage, qu'ils ont droit au devenir et à l'histoire. Diderot, il faut bien le reconnaître, interpelle ainsi notre modernité, parce qu'il donne aux individus et aux peuples persuadés de leur propre impuissance, le moyen de lutter contre les pouvoirs établis, par un usage subversif de l'histoire passée. Même l'éloquence grandiloquente qu'on lui a parfois reprochée entre dans cette politique de la raison matérialiste, qui transforme le fait naturel de la vie et du devenir en un droit sacré. La dignité du génie et de l'humanité consiste alors et enfin dans leur capacité à maintenir la tension ou l'inquiétude qui est liée à un devenir perpétuel. Le génie de Diderot lui-même consiste à ne nous promettre aucun repos, ni aucun achèvement, mais à nous faire découvrir la valeur immanente de la vie, et le dangereux bonheur de déployer son énergie contre l'arbitraire des codes civils, religieux, ou même philosophiques.

A ce point de l'analyse, nous nous heurtons cependant à une troisième objection, qui a déjà été formulée par Jean Deprun. Est-ce que cette philosophie, qui revalorise le risque, l'inquiétude au sens strict de l'absence de repos, ne risque pas de sombrer dans un « intensivisme », c'est-à-dire

32. LEW., VI, p. 460 ; VER., V, p. 606.

33. *Ibid.*, LEW., p. 472 ; VER., p. 615.

34. *Réfutation d'Helvétius*, LEW., XI, p. 575 ; VER., I, p. 862.

dans l'idéal irrationnel d'une fureur de vivre, voire dans un culte de la violence, qui conduirait tout droit à Sade et à l'abolition de la notion même de droit³⁵ ? Une objection analogue a été reformulée par Gerhard Stenger, à travers l'étude du rôle du génie dans la pensée morale de Diderot : est-ce que le culte du génie ne conduit pas à la contradiction entre la visée individuelle du bonheur, et l'exigence d'une morale universelle³⁶ ? Nous ne nierons pas que l'intensivisme soit une tentation, voire un idéal de Diderot, pour qui il n'y a « qu'un seul devoir, se rendre heureux »³⁷. Mais le déploiement de l'énergie individuelle et la recherche du bonheur se condamnent eux-mêmes, lorsqu'ils conduisent à l'abolition du devenir et de l'histoire : « Il n'y a qu'une seule passion, celle d'être heureux. Elle prend différents noms suivant ses objets. Elle est vice ou vertu selon sa violence, ses moyens, ses effets ». Il faut ainsi distinguer la « passion du bonheur », et le « devoir » de se rendre heureux. Pour Diderot, il y a en effet un intensivisme ou une inquiétude pathologique, qui s'inverse en son contraire, c'est-à-dire qui engendre « l'atonie »³⁸, ou la morne répétition du même, comme c'est le cas pour les monotones perversions du libertinage au sens vulgaire, comme au sens sadien. C'est précisément cette logique des contraires qui définit la psychologie, la politique, ou encore le désir de vérité de l'homme tyrannique. La tyrannie ne se distingue de la génialité individuelle que par degré, car la surabondance d'énergie vitale conduit nécessairement un individu ou un peuple à vouloir s'ériger en modèle idéal pour toute l'humanité, et donc à abolir l'inquiétude de la raison quant à son propre achèvement. Tel individu, qui innove dans sa jeunesse, peut très bien s'ériger en auteur dogmatique, qui fait régner son despotisme sur la République des lettres. De même, tel peuple qui se livre au tyrannicide, peut sombrer dans la férocité d'une fausse démocratie, ou d'une « ochlocratie », qui veut supprimer toute originalité, et qui répète inlassablement la condamnation à mort des nouveaux Socrate³⁹. C'est donc seulement en s'expérimentant d'elle-même, et de façon immanente, que l'inquiétude humaine, qui enveloppe un désir démesuré de savoir, de pouvoir et de jouissance doit trouver sa propre mesure et sa propre normativité. De même que le génie n'invente pas sans risquer de sombrer dans la folie, un peuple ne révolutionne pas ses institutions sans prendre le risque de nouvelles formes de despotisme. Mais dans les deux cas, la

35. J. Deprun, « Sade et le rationalisme des Lumières », *Raison présente*, III, 1967, pp. 75-89.

36. G. Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Universitas, 1994, pp. 250-254.

37. *Éléments de physiologie*, LEW., XIII, p. 823 ; VER., I, p. 1317.

38. *Ibid.*, LEW., p. 700 ; et VER., p. 1299. C'est nous qui soulignons.

39. Jaucourt, *Encyclopédie*, XI, p. 337 a, art. OCHLOCRATIE.

volonté tyrannique de faire l'histoire fait nécessairement l'expérience de l'échec : elle produit son contraire, en engendrant l'immobilisme, ou ce que Diderot appelle « la jouissance du pouvoir suprême »⁴⁰, c'est-à-dire la jouissance d'obéir soit à un despote, soit à un maître à penser, soit à une fausse démocratie, qui transforme le peuple en un troupeau servile, sous prétexte de le mener dans de « gras pâturages », et de faire son bonheur. Lorsque Diderot affirme un droit au bonheur, il ne s'agit donc pas de n'importe quel bonheur, et en particulier de cette passivité des peuples d'esclaves, ou de ce désir de sécurité à tout prix, dont l'histoire récente nous a montré qu'elle fait accepter jusqu'aux génocides. La formule « se rendre heureux » comprend en effet deux nuances philosophiques. Diderot veut dire que c'est à chaque individu à se rendre heureux par lui-même, en déployant sa propre individualité naturelle. Sur le plan théorique, il s'agit d'imiter l'inventivité des Anciens, et non de pratiquer le « syncrétisme » : en d'autres termes, chacun doit mettre l'histoire monumentale des génies au service de sa propre originalité, en ne reconnaissant l'autorité des Anciens, que pour en extraire un généreux désir de rivaliser avec leurs œuvres. Sur le plan politique, il s'agit également de dépasser la peur du devenir, qui nous fait accepter n'importe quelle loi, pourvu qu'elle soit passivement reçue de l'extérieur. A travers le droit au bonheur, Diderot nous apprend ainsi qu'un droit naturel et universel n'est pas nécessairement un droit identique pour tous. De plus, « se rendre heureux » suppose que le bonheur reste une difficile conquête, un processus qui va de pair avec le fait de se rendre l'artisan de sa propre histoire : il ne saurait être l'apanage d'un état statique, comme c'est parfois le cas chez Rousseau, mais il s'identifie à la joie de vivre qui accompagne la conscience d'avoir un avenir, joie dont presque tous les individus et les peuples sont privés, au XVIII^e siècle comme aujourd'hui. Nous concluons donc que Diderot introduit bien une crise dans la notion de droit naturel, car c'est désormais l'histoire elle-même qui est un droit. Mais il échappe aussi à l'historicisme, en montrant, avant Nietzsche, que la valeur immanente de la vie et du devenir reste le seul critère d'évaluation théorique, morale et politique des individus comme des peuples. Le mal est la négation de l'histoire, qui ne cesse de se répéter ; la véritable bonté consiste à préserver la possibilité du perfectionnement, et cela pour toute l'humanité, car s'il n'y a qu'un seul devoir, se rendre heureux, il n'y a « qu'une seule vertu, la justice »⁴¹.

Éliane MARTIN-HAAG
Université de Toulouse-le-Mirail

40. *Histoire des deux Indes*, LEW., XV, pp. 419-420 ; VER., III, p. 653.

41. *Éléments de physiologie*, LEW., XIII, p. 823 ; VER., I, p. 1317.