

Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

Numéro 26 (avril 1999)
Diderot, philosophie, matérialisme

Marian Skrzypek

Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Marian Skrzypek, « Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 26 | avril 1999, mis en ligne le 04 août 2007. URL : <http://rde.revues.org/index1111.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Société Diderot

<http://rde.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://rde.revues.org/index1111.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Tous droits réservés

Marian SKRZYPEK

Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot*

Diderot fut longtemps sous-estimé et même déprécié par les auteurs renommés des histoires de la philosophie universelle, enthousiastes des grands systèmes philosophiques. Nous pensons à F. Ueberweg, K Fischer, W. Windelband et leurs continuateurs plus récents, comme en Pologne W. Tatarkiewicz dont l'excellente *Histoire de la philosophie* publiée en 1931 et réimprimée à maintes reprises jusqu'à nos jours se montre toujours irremplaçable, sauf la partie concernant les Lumières françaises.

Celles-ci y sont représentées par Voltaire, La Mettrie, Condillac, D'Alembert, Helvétius et Rousseau. Diderot ne figure que dans un bref fragment, ne dépassant pas une page consacrée aux successeurs de Voltaire. On lui reconnaît la gloire d'être l'éditeur et le principal auteur de l'*Encyclopédie*, mais on ne cite aucune de ses œuvres personnelles. Cela s'explique par la définition que donne Tatarkiewicz de sa personnalité « impulsive et indisciplinée », incapable de créer une œuvre systématique solide, logiquement cohérente et suivie.

Presque tous les critiques de la philosophie de Diderot depuis L. Ducros et J. Barbey d'Aurevilly jusqu'à D. Mornet se sont plu à démontrer le caractère rhapsodique, incohérent, indiscipliné et contradictoire de cette philosophie qui chez P. Mesnard devient un produit d'un auteur psychologiquement déséquilibré.

Cependant, depuis *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel (1807) et surtout depuis la monographie sur la philosophie de Diderot faite en 1866 par Karl Rosenkranz dont la formation fut kantienne et hégélienne, nous sommes témoins du grand changement de l'évaluation de la pensée de l'auteur du *Neveu de Rameau* et de *Jacques le Fataliste*. Dans la perspective de la dialectique hégélienne les contradictions réelles ou supposées de la philosophie de Diderot disparaissent, et cette philosophie ne constitue

* Ce texte constitue l'abrégé de notre ouvrage publié en polonais : *Filozofia Diderota* [La philosophie de Diderot], Varsovie 1996.

qu'une *concordia discors* dont les éléments souvent opposés tendent à l'unité.

C'est à la recherche de cette unité, qui ne se laisse pas découvrir facilement dans tous ses méandres, que nous proposons un procédé méthodique consistant dans la typologie et le choix des catégories centrales de la philosophie de Diderot, et ensuite dans l'essai de construction d'une sorte d'« échafaudage » réunissant en un tout le côté « paradoxal » et le côté systématique de cette philosophie.

Les catégories principales paraissent déjà dans la réflexion ontologique de Diderot. Dans son point de départ, il admet l'existence de la « matière universelle » ou de la « matière élémentaire », et il utilise cette formule parfois au pluriel, pour marquer qu'il s'agit de la matière composée de différentes sortes de particules hétérogènes. Diderot parle rarement de la « matière première » car il ne suit pas la tradition d'Aristote, et n'accepte pas son dualisme de la matière et de la forme. Ce n'est pas la forme qui — à son avis — constitue la source du mouvement et des changements de la matière. Les particules de celle-ci sont — comme les atomes des épicuriens — en perpétuel mouvement. Cependant, ce mouvement ne résulte pas du poids des particules, et il n'est pas un mouvement purement mécanique. Les corpuscules de la « matière universelle » sont doués d'une tension intérieure, nommée *nisus*, qui correspond au *tonos* des stoïciens grecs, ou qui n'est que sa version latine. Cette notion de *nisus* apparaît, entre autres, dans l'article HOBBISSME, mais Diderot l'utilise plutôt dans le sens que le philosophe anglais donne au *conatus*. Celui-ci signifie un mouvement infiniment petit qui se passe dans le minimum d'espace et de temps. C'est un mouvement presque insensible qui ressemble au repos. Cependant, le *nisus* — chez Hobbes — signifie, de même que le *conatus*, un effort ou une tension qui provoque le mouvement des corps physiques quand on ôte un obstacle les gênant.

Plus essentielle est pour Diderot la notion hobbésienne de la « matière première » considérée en tant que « corps universel » car, ainsi conçue, elle nous fait penser à sa « matière universelle ». Il faut noter aussi ce fait que Hobbes, malgré son anti-atomisme, conçoit le vide comme rempli de « très minces atomes », ou d'un fluide subtil nommé l'éther. Or, cette notion du vide correspond à celle de Diderot qui le croit une « chose corporelle ».

La recherche des anciennes sources du matérialisme de Diderot nous dévoile la provenance stoïcienne d'une catégorie centrale de sa philosophie, et notamment du « tout » ou du « grand tout ». Il aperçoit cette catégorie déjà chez Xénophane et Parménide, mais formellement c'est aux stoïciens qu'il se réfère. La recherche des sources de cette catégorie dans la philosophie moderne (Descartes, Spinoza, Dom Deschamps) donne plutôt un bilan négatif, sauf Shaftesbury cité par Diderot dans le contexte de ses réflexions sur le « grand tout ». Diderot revient à l'idée du « tout » en

discutant la « chaîne des êtres » de Maupertuis. Cette idée lui sert à poser les principes de la philosophie déterministe de la nature. Puisque la « chaîne des êtres » suppose la continuité dans la nature, les faits doivent être examinés dans leurs liens réciproques. Chaque procédé qui ne respecterait pas ce principe est — selon Diderot — incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie.

Ce déterminisme a la forme d'une sorte de transformisme, car rien ne peut rester inchangé quand le tout change. Ce transformisme, qui trouve sa justification dans le principe des indiscernables de Leibniz, met en question l'existence des individus dans la nature. Puisque entre deux êtres de la chaîne il y a toujours un être intermédiaire, puisque « toute chose est plus ou moins une chose quelconque », puisque « tout est en flux perpétuel » et provoque le fait qu'il n'y a pas une « molécule qui ressemble à une molécule un instant », puisque tout change, tout passe et qu'« il n'y a que le tout qui reste », les êtres individuels n'existent que relativement. Par conséquent, « il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout ». C'est ainsi que la réflexion de Diderot s'inscrit dans la tradition d'un matérialisme d'origine stoïcienne.

Cependant, Diderot revient toujours à l'idée de la matière hétérogène, composée d'atomes et d'éléments dont le nombre dans la nature est infini. Dans ses derniers écrits, il parvient à cette constatation qu'il y a deux êtres actifs dont la réelle existence ne peut être mise en doute — c'est l'atome et le monde. La proposition : « un atome remue le monde » est pour lui aussi véritable que cette autre : « un atome est remué par le monde ». Et c'est ainsi que Diderot parvient à la réunion dialectique des deux tendances dans les anciennes et les modernes théories de la matière : l'une qui est atomiste, et l'autre qui est « totaliste », « holiste » et « organique », concevant le monde en tant que « grand tout » ou « grand animal ».

Le monde conçu comme un tout exclut l'existence des êtres métaphysiques en dehors de lui. La catégorie du « tout » constitue donc une notion de base de son matérialisme. De même la catégorie de la « chaîne des êtres », qui complète l'idée du tout, ne concerne que des êtres matériels. Chez Diderot, la « chaîne des êtres » a un caractère dynamique et dépasse l'« échelle des êtres » aristotélicienne qui est statique et ne tend qu'à établir leur hiérarchie. Cette chaîne témoigne du fait que la matière est douée de la capacité de se transformer à partir des molécules sensibles, vers les organismes vivants. C'est ainsi que le créationnisme est éliminé.

L'admission des molécules disposant d'une énergie interne, au point même de départ de la réflexion ontologique de Diderot, influa d'une manière décisive sur le caractère dynamique de l'« ordre de la nature » qui appartient aussi aux catégories centrales de sa philosophie. Le monde n'est pas, chez Diderot, une « grande horloge » mise en mouvement éternel et régulier par le premier moteur. Son ordre est relatif et ne constitue qu'un

état de passage vers le nouvel ordre. Celui-ci est toujours le jeu de deux processus contradictoires : la destruction et la construction, le chaos et le nouvel état de choses toujours progressant. Tout ce qui est organisé et arrangé doit retourner à la matière universelle, et c'est du chaos de celle-ci que le nouvel ordre doit émerger. La matière universelle s'arrange sous la forme du cosmos et des êtres qui le remplissent. Ses particules sensibles deviennent organiques, et composent des corps vivants et pensants.

La catégorie complémentaire de celle de l'ordre physique ou moral, c'est la « mesure ». Dans l'éthique de Diderot, elle prend la forme de la « modération » ou de la « médiocrité ». Dans son esthétique, ses formes synonymiques sont l'« harmonie » et la « proportion ». Le dépassement de la « mesure » dans le monde physique se manifeste par des catastrophes terrestres, ou, dans le cas des êtres vivants, par les maladies et la mort. La « mesure » est donc un phénomène conservateur, et son dépassement mène à la destruction, ou bien à la monstruosité.

Diderot applique la catégorie des « monstres » à des êtres inadaptés à l'ordre existant. Puisque l'ordre est, chez ce philosophe, dynamique, la « monstruosité » est inévitable. « Monstrueux » sont des êtres conformes à la « mesure » dans l'ordre passé, mais retardataires par rapport au nouvel ordre. Ce sont aussi des êtres qui annoncent cet ordre nouveau. Les « monstres », ainsi conçus, paraissent non seulement dans l'ordre naturel, mais aussi dans l'ordre politique, moral, ou esthétique. La monstruosité biologique n'intéresse Diderot que dans la mesure où elle sert d'exemple à la « monstruosité » considérée en tant que catégorie philosophique.

Dans l'ordre naturel dynamique et dans le « tout » changeant, la « monstruosité » devient relative. Diderot se demande même si les « monstres » ne sont pas des êtres « réguliers ». Il vise donc à leur réhabilitation ontologique, morale et esthétique, en prenant parfois une position proche du romantisme. Mais la catégorie centrale qui lie la philosophie de Diderot avec la conscience romantique précoce c'est l'« énergie de la nature ». Cette énergie se manifeste — en tant que *nisus* — dans la molécule aussi bien que dans le système solaire (l'attraction newtonienne n'est pour Diderot qu'une forme du *nisus*). Quand le *nisus* d'une molécule est conforme à celui qui agit dans les autres molécules, alors cette énergie intérieure s'accumule et se libère. Si cette conformité n'existe pas, les *nisus* contraires s'éliminent mutuellement et alors il y a l'inertie. Celle-ci paraît aussi quand les forces centripètes sont plus grandes que les forces centrifuges. Cependant l'énergie trop étouffée tend à une libération violente. La catégorie de l'« énergie de la nature » prend une signification spécifique, quand elle est appliquée à l'anthropologie philosophique de Diderot. Et notamment, il insiste sur la nécessité de la libération constante de l'énergie naturelle de l'homme. Cette énergie doit s'épanouir dans les actions humaines, dans la libre expression de la

personnalité par l'intermédiaire de la parole ou des moyens propres à l'extériorisation de la conscience esthétique de l'homme. L'énergie refoulée se dégrade et prend des formes « monstrueuses ». Diderot construit la catégorie de l'« énergie de la nature » en renouant avec la notion platonicienne de l'« eros » en tant que principe créateur dans le monde, mais il y met un contenu typique de la conception hobbesienne de l'homme naturel. Ce *puer robustus sed malus*, si différent du « bon sauvage » de Rousseau, continue à exister — selon Diderot — dans chaque homme, bien qu'il soit poli par la civilisation, et soumis aux conventions de la société qui, ne pouvant le changer totalement, l'a forcé de prendre le masque de l'apparence. C'est ainsi que les penchants naturels sont toujours en état de rompre les barrières sociales qui les déforment et les dégradent en les poussant vers la pathologie, mais ils paraissent toujours et s'expriment par la voix de la « plus grande sincérité ». Cette sincérité se montre parfaitement dans l'appétit sexuel qui, subissant un refoulement, prend des formes bizarres et déviantes que Diderot analyse dans *La Religieuse* ou dans les *Bijoux indiscrets*. L'« énergie de la nature » se montre même dans l'hystérie, cette maladie par excellence féminine, au XVIII^e siècle, provenant de la matrice révoltée, comme l'indique l'étymologie du mot (*hystera*, gr.- matrice).

Dans le domaine de la morale, l'« énergie de la nature » se montre en tant que force amoral. Elle se manifeste non seulement chez les sauvages, mais, paradoxalement, chez les hommes éminents et extraordinaires qui dépassant l'idéal de la médiocrité, prêchée par la philosophie du bon sens, sont capables de faire un grand bien, mais aussi un grand mal. Ils ne sont jamais « tièdes ».

En ce qui concerne l'esthétique, l'« énergie de la nature » s'y montre sous la forme du « sublime » qui apparaît comme un sentiment naissant sous l'influence des manifestations de la force, de la violence, de la cruauté aussi bien qu'à la vue des genres nobles d'enthousiasme. Diderot est beaucoup plus fasciné par ce « sublime » romantique avant la lettre, que par le « beau » classique résultant de l'harmonie rationnelle, de l'ordre, de la proportion et de l'accord du tout avec ses parties. Il apprécie aussi beaucoup plus la langue synthétique du geste et de la pantomime, qui constitue un « cri muet de la passion », que le discours analytique articulé par la langue. Cependant, il pense que toute expression libre de la personnalité, par la voix ou par le « langage d'action », est un besoin résultant de la nature de l'homme, et quand on l'empêche, cette personnalité en souffre. En introduisant la métaphore de la « muselière » dans les *Bijoux indiscrets* et celle du « bâillon » dans *Jacques le Fataliste*, Diderot montre d'une manière suggestive deux effets pathologiques de l'étouffement de l'« énergie de la langue ». C'est l'apoplexie ou le besoin effréné de parler.

Dans la société, l'énergie bienfaisante de la nature qui constitue la source de la force de l'État et du bonheur des citoyens quand elle s'extériorise librement, s'échappe violemment quand la force centrifuge prévaut sur la force centripète. C'est ainsi que l'oppression politique de longue durée finit par des révolutions.

Diderot revient à plusieurs reprises sur cette idée que dans la politique la mort subite est meilleure qu'une longue maladie incurable. Il reprend aussi souvent l'aphorisme de Médée ayant bouilli Jason dans une chaudière pour le rajeunir. Il pense qu'il faut rendre, d'une manière analogue, les forces à une nation qui les a perdues.

La catégorie très proche de la catégorie de l'« énergie de la nature », est celle de l'« enthousiasme ». Chez Diderot, l'enthousiasme constitue l'une des formes de l'énergie naturelle, et en même temps le mode « énergétique » de sa manifestation. Le commentaire de Diderot sur la philosophie de Porphyre et de Plotin — dans l'article ÉCLECTISME — témoigne que la provenance de sa catégorie de l'« enthousiasme » est platonicienne. Dans le cas de l'« enthousiasme » religieux, Diderot s'inspira de Shaftesbury qui distinguait les bons et les mauvais usages (par exemple le fanatisme religieux) de cette « aliénation d'esprit ». C'est en parlant d'enthousiasme noble qu'il s'exprime : « J'aime les fanatiques ». Il énumère ces nobles enthousiastes dans l'article THÉOSOPHES et dans le *Salon de 1767*. Il dit que ce sont « les héros, les amants romanesques, les grands patriotes, les magistrats inflexibles, les apôtres de la religion, les philosophes à toute outrance ». Tous ces enthousiastes c'est-à-dire « tous ces rares et divins insensés font de la poésie dans la vie, de là leur malheur ».

La catégorie de l'« enthousiasme » s'accompagne habituellement de l'éloge des passions. Or, le rationalisme fondamental de Diderot coexiste, dès ses premières œuvres, avec l'apologie des émotions. On peut déjà lire dans les *Pensées philosophiques* que « les passions sobres font les hommes communs », et que sans passions, il n'y a « plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages ». Sans elles la « vertu devient minutieuse », et les « hommes extraordinaires » se dégradent. Si elles sont réprimées, la « contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature ».

L'admission de la catégorie de l'« enthousiasme » entraîne des conséquences non seulement dans le domaine de la morale et de l'esthétique de Diderot, mais aussi dans sa théorie de la connaissance. Elle met en question l'omnipotence de la raison, dont les lueurs trompeuses doivent être parfois remplacées par une illumination intérieure. Celle-ci ressemble à l'inspiration par le *démon familier* socratique. On observe cet essai de réhabilitation du savoir intuitif et direct dans l'article THÉOSOPHES qui constitue la preuve des efforts que Diderot entreprend afin de dépasser la conscience « éclairée » avec sa philosophie du bon sens, laquelle se

manifeste dans le rationalisme, l'empirisme et le sensualisme si intensément présents dans ses œuvres.

Respectant toujours son principe essentiel que la logique subjective de l'entendement correspond à la logique objective des choses, il cherche une explication rationnelle des « pressentiments prompts » et des « jugements subits ». Son interprétation suppose la capacité qu'ont certains hommes de saisir les faits cachés invisibles pour les autres. Leur « éblouissement » est un effet de la « prudence extraordinaire » qui permet l'association subite des choses « futiles », existant d'une manière presque inconsciente dans l'esprit. Diderot définit le rôle de ces « petites choses » en les comparant aux indiscernables atomes dont un amas rend les choses perceptibles. L'homme doué d'une grande intelligence et d'une faculté perceptive semble distinguer des molécules séparées pendant qu'un autre aperçoit à peine des corps composés de ces molécules. Le premier distingue des « rapports éloignés » entre les choses, pendant que l'autre est privé de cette faculté.

La réflexion de Diderot sur l'enthousiasme annonce non seulement la conscience romantique, mais anticipe aussi sur les problèmes de l'aliénation chez Hegel. Diderot définit l'enthousiasme comme un état très proche de la folie passagère qui n'exige pas une thérapie, car il passe — comme il est venu — spontanément. Or, pendant cette « aliénation d'esprit » l'homme se dédouble. Il devient autre. Et c'est après sa transe extatique qu'il se rappelle qui il est. Il ressemble à un acteur qui s'incarne en son héros dont il joue le rôle, et il revient à soi après le spectacle. C'est le cas du *Neveu de Rameau* qui pris par l'enthousiasme « s'aliène de lui-même ». Il en revient et sa personnalité se recompose.

Cette sorte d'aliénation, présentée dans *Le Neveu de Rameau*, attira l'attention de Hegel qui dans *La phénoménologie de l'esprit* s'y réfère en parlant de la conscience déchirée.

Cependant, la catégorie de l'« enthousiasme » n'est pas une source unique et essentielle que Diderot utilise pour décrire la situation de l'homme qui s'aliène de lui-même. Cette description s'accomplit par l'intermédiaire des catégories jumelles d'« être » et de « paraître » qui nous font penser aux origines anthropologiques et sociales, beaucoup plus générales, de l'aliénation.

Diderot est parfaitement conscient du fait que l'homme est un être créateur dont l'existence n'est pas seulement biologique. Sa personnalité s'étend — par ses productions matérielles et par ses idées — au monde qui l'entoure, en lui donnant l'empreinte de son nom. En reprenant l'ancien thème de la vie posthume de l'homme dans ses œuvres, discuté par les épicuriens, les disciples d'Horace, Ovide, les platoniciens, et repris par les penseurs de la Renaissance, Diderot s'étend dans sa correspondance avec Falconet sur la partie « pire » (biologique) et la partie « meilleure » de

notre être qui s'éternise dans les productions extériorisées de notre vivant. Les œuvres de l'homme qui s'objectivent dans l'histoire rendent possibles les progrès de la civilisation. Ce thème du développement harmonieux de l'homme et du monde des choses, produit grâce à son activité, est typique des Lumières. Il sera largement traité par les théoriciens du progrès (Turgot, Condorcet) qui professent une philosophie optimiste de l'histoire. La catégorie du « progrès » sera reprise au XIX^e siècle par A. Comte qui se réfère à Diderot.

Le dédoublement de l'homme, constituant à la fois un être biologique et un être créateur de la civilisation, ne contient pas de contradiction interne. Mais à côté de ce thème en apparaît un autre où Diderot est conscient du fait que les œuvres extériorisées par l'homme se détachent de lui, et en existant en dehors de lui s'échappent de son contrôle. En fin de compte, elles se tournent contre lui. Le « moi », objectivé dans les autres hommes et dans les choses, s'étend au monde entier, et subit une dispersion. C'est ainsi que la nouvelle intégration du sujet et de l'objet devient impossible. Le déchirement de la personnalité humaine est aussi une conséquence de la division des rôles sociaux. L'homme n'est pas seulement un homme, mais aussi il est membre de la société qui lui confia ou imposa une fonction, et c'est par le prisme de cette fonction que les autres le regardent. La différenciation sociale, la multiplicité des rôles, la dépendance réciproque et surtout la division essentielle en riches et en pauvres qui ne peuvent satisfaire leurs besoins sans s'asservir — voilà ce qui cause le défaut de la transparence des liens sociaux. Par conséquent, l'opinion que nous avons de nous-mêmes diffère radicalement de l'opinion que les autres ont de nous. Ce sont les autres qui nous révèlent qui nous sommes. L'appréciation de notre personne n'est jamais désintéressée, et elle contient une suggestion de la conduite que nous devons mener pour qu'elle soit profitable aux autres. Et c'est à cette conduite qu'on donne le nom de vertu. Mais ceux qui exigent que nous soyons vertueux ne nous offrent en revanche que l'apparence de la conduite vertueuse. Dans la société organisée d'une manière hiérarchique, où tous les hommes dépendent des autres, chacun doit agir selon l'attente générale et non pas à son gré.

C'est ainsi que tout homme qui veut rester « soi-même », et qui cherche son identité, doit jouer le rôle d'« un autre ». Et c'est de là que vient le sentiment du déchirement intérieur et de l'aliénation. Ce phénomène de l'aliénation sociale est décrit à l'aide des notions d'« être » et de « paraître ». Diderot utilise aussi à cette fin toute une série de notions auxiliaires groupées autour de la métaphore initiale de la « comédie du monde ». La société se montre donc à Diderot pareille à une scène de théâtre, où les acteurs paraissent en masques, dansent leur pantomime et jouent leur rôle de fous.

Le caractère contradictoire de la réalité sociale, de même que le déchirement et la désintégration de la personnalité, cause l'incohérence dans la pensée et dans la manière d'exprimer nos jugements qui reflètent le monde organisé à rebours. Sans mettre en question les principes du rationalisme, du sensualisme et de l'empirisme, Diderot tâche de dépasser la logique formelle, en introduisant une méthode de penser et de parvenir à la vérité construite sur la « dialogique », dont la conséquence est le relativisme épistémologique. Si deux personnes s'expriment d'une manière différente sur le même sujet, elles peuvent — toutes les deux — avoir raison, car chacune voit la chose d'un autre côté. Le scepticisme méthodique et la « dialogique » d'origine socratique ou platonicienne de Diderot le conduisent aux prémisses de la méthode dialectique de penser, bien que ce ne soit pas encore la dialectique hégélienne.

Dans la pensée de Diderot la nature, le monde et les êtres particuliers sont polymorphes et ils exigent une approche polycentrique. Selon la logique de *Jacques le Fataliste*, les femmes ne sont pas essentiellement belles ou laides, grandes ou petites, vertueuses ou lascives, car elles sont l'un et l'autre. De même les vérités contraires sont toujours possibles. La thèse peut exister à côté de l'antithèse sans mener nécessairement à la nouvelle synthèse. Cette synthèse est possible, car — selon Diderot — le désordre qui suit l'ordre doit mener à un ordre nouveau et plus parfait. Cependant, cette synthèse ne constitue pas une règle générale, et qui plus est, prêchée consciemment par ce philosophe. Il serait donc abusif de lui attribuer la connaissance de la triade hégélienne, comme il serait erroné de ne voir dans sa catégorie du progrès que le contenu typique de Turgot ou de Condorcet. Par contre, il n'y a aucun doute que Diderot, en tant que philosophe du XVIII^e siècle, dépasse la conscience des Lumières, et l'analyse des catégories centrales de sa pensée nous permet de comprendre ce fait incontestable.

Nous voudrions revenir encore sur la catégorie de l'« énergie de la nature » menant à une sorte de transformisme qui annonce Lamarck et les évolutionnistes, et qui, même temps, précède la conscience dialectique et romantique émanant en grande partie d'elle. Or, la catégorie de l'« énergie de la nature » qui est chez Diderot une force amoralisée mais toujours active, trouve un prolongement dans la réhabilitation philosophique du mal, en tant que force dynamique de l'histoire, chez Kant, J. de Maistre et surtout chez Hegel. L'énergie associée à la monstruosité et au mal constitue aussi un thème typique de la conscience romantique. Elle s'exprime dans l'éloge de la « noble » monstruosité humaine (chez V. Hugo) ainsi que du satanisme et du « caïnisme » chez Lamartine ou Lermontov (ce romantique russe, lecteur assidu de Diderot, qui dans son roman *Un héros de notre temps* présente un « sceptique et matérialiste » comme un homme profondément malheureux, et un « fataliste » comme un héros tragique), dont le *Démon*

— ce monstre métaphysique — représente des traits profondément humains et l'énergie créatrice du bien. Quand Diderot déculpabilise les instincts biologiques des femmes en tant que manifestation de l'énergie de la nature, il anticipe l'époque de Balzac et de Baudelaire avec leur éloge de la prostitution et autres « fleurs du mal ».

C'est ainsi que Diderot, dans la mesure où il se prononce pour la libre expression de l'énergie de la nature, et contre les conventions sociales qui les enchaînent, dépasse la catégorie de l'« ordre social » des Lumières et annonce la conscience des écrivains romantiques. Comme eux, il se rend parfaitement compte que la libération de cette énergie s'accompagne d'une sorte de perversion coupable. C'est pourquoi l'auteur du *Neveu de Rameau* constate tout au début de son ouvrage : « Mes pensées, ce sont mes catins ».

Marian SKRZYPEK
Institut de Philosophie
Académie polonaise des Sciences
Varsovie