

Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

Numéro 36 (2004)

Varia

Yves Citton

Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique.

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

Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique. », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 36 | 2004, mis en ligne le 14 septembre 2009.

URL : <http://rde.revues.org/index282.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/index282.html>

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

Tous droits réservés

Yves CITTON

Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique

Aux yeux du canon littéraire, si Rousseau et Diderot font figures de phares des Lumières, leur corpus semble affecté de deux trous noirs : les *Dialogues* et de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* nous révèlent leurs auteurs en train de « broyer du noir », de se couvrir d'invectives boueuses et de sombrer dans une peu glorieuse sénilité atrabilaire. Il ne s'agit pas, bien entendu, de chercher à « réhabiliter » ces écrits, qui n'en ont pas besoin (surtout depuis la mise du premier au programme de l'agrégation 2004), ni de vouloir pénétrer une « psychologie profonde » qui nous donnerait la raison secrète de la mélancolie que les frères ennemis paraissent partager en fin de vie. Leur dérive atrabilaire sera envisagée dans le cadre de l'évolution à long terme de la sphère publique qui prend alors forme sous leurs yeux et sous leur plume. La symétrie même de leur haine mutuelle indique un phénomène de structure dont les enjeux transcendent largement la mesquinerie apparente de leur échange de mauvais procédés.

I. J.-J. ou l'exemple de vertu

Pour commencer, remettons brièvement en place dans ses grands traits la manière dont les écrits autobiographiques de Rousseau mettent en scène le conflit avec Diderot¹. On connaît le moment que les *Confessions*

1. La querelle a bien entendu déjà été l'objet de nombreux travaux. Outre les biographies consacrées aux deux auteurs, on signalera en particulier : Jacques Chouillet, « La présence de J.-J. Rousseau après sa mort dans les écrits de Diderot », *Cahiers de Varsovie*, 10, 1982, 177-188, et Jean Fabre, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques Rousseau » in *DS.*, III, 1961, 155-213 (repris dans *Lumières et Romantisme*, PUF, 1975, pp. 19-65) ; ainsi que Antoine Adam, « Rousseau et Diderot », *Revue des sciences humaines*, 1949, 21-34, et Paolo Casini, « Rousseau e Diderot », *Revista Critica di storia della filosofia*, XIX, 1964, 243-270.

identifient comme celui de « la première dispute très vive »² entre les deux hommes : longtemps avant le voyage de M^{me} d'Épinay à Genève, plusieurs années avant la phrase du *Fils naturel* sur la méchanceté du solitaire, cette première querelle fut occasionnée par la réaction à donner à l'offre de pension royale qui a suivi la représentation du *Devin du village* à Fontainebleau. A travers la complexité des rapports affectifs qui viendront brouiller la scène dans les années à venir, ce qui s'exprime alors — dans la remise en scène effectuée par Rousseau deux décennies après les faits —, c'est déjà un problème *éthique* : un écrivain se destinant à éclairer le genre humain peut-il accepter de devoir sa subsistance à son prince ? En termes anachroniques, mais qui auront d'infinies résonances dans les siècles ultérieurs : *peut-on remplir son devoir d'intellectuel tout en étant salarié par le pouvoir en place ?*

Rousseau répond par la négative : en renonçant à se présenter au roi, nous dit-il,

je perdais, il est vrai, la pension qui m'était offerte en quelque sorte ; mais je m'exemptais aussi du joug qu'elle m'eût imposé. Adieu la *vérité*, la liberté, le courage. Comment oser désormais parler d'*indépendance* et de *désintéressement* ? Il ne fallait plus que flatter ou me taire, en recevant cette pension [...] Je crus donc en y renonçant *prendre un parti très conséquent à mes principes*³.

On voit que ce moment de la première dispute avec Diderot met en place une structure éthique qui régira ce que Rousseau appellera sa « réforme » et dont cette citation donne bien le module de base. La « grande maxime de morale » qui lui sert de fondement est donnée dès le livre II des *Confessions* : « éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts » puisque « dans de telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu'on y porte, on faiblit tôt ou tard sans s'en apercevoir, et l'on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d'être juste et bon dans l'âme »⁴. On reconnaît ici la réponse éthique au problème politique de l'origine du mal que formulait le second *Discours* dans une note fameuse : on dépasse facilement la contradiction apparente entre un homme « naturellement bon » et des hommes empiriquement « méchants » pour autant que l'on situe dans l'entrecroisement d'intérêts conflictuels la source objective de leur méchanceté. La grande maxime de morale vise précisément à *désintriquer* — autant que faire se peut —

2. Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, éd. Folio en un volume, 1995, p. 464.

3. Idem, p. 463. Je souligne.

4. Idem, p. 92.

l'individu Jean-Jacques de cet entrecroisement d'intérêts incompatibles. L'éthique rousseauiste exprimée dans les textes autobiographiques à travers la figure de la « réforme » présente donc la double caractéristique (a) de s'articuler moins en termes d'actes que de *positions* (ou de situations) qui détermineront nos actions, et (b) de définir moins ce qu'il faut chercher que *ce qu'il faut éviter*. C'est bien cette éthique essentiellement négative, sensible aux situations dans lesquelles on se laisse happer, qui est en jeu dans « le parti à prendre » lors de l'affaire de la pension et de la première dispute avec Diderot.

Rousseau tire quatre revendications d'un tel parti, revendications interdépendantes que l'on trouve toutes quatre dans la citation donnée ci-dessus :

1. Une revendication de *désintéressement*. L'épisode de la pension devient significatif après-coup à ses yeux parce que le personnage joué par Jean-Jacques s'y oppose clairement à la logique de l'intérêt individuel dont il fait le ressort de « l'engouement d'athéisme » des Grimm, Diderot et autres Helvétius. Un autre passage des *Confessions* fait consister la « morale de Grimm » « en un seul article : savoir, que l'unique devoir de l'homme est de suivre en tout les penchants de son cœur »⁵. Il est remarquable que Rousseau ait choisi d'exprimer cette éthique a-morale à travers des mots qu'il aurait pu, en d'autres temps et dans d'autres contextes, reprendre lui-même à son compte : les « penchants de son cœur » ne sont-ils pas bien proches de cette inclination instinctive vers la « pitié » qui fait l'assise de la morale en tempérant les impulsions de l'amour de soi dans le second discours et dans l'*Émile* ? Au moment où il écrit les *Confessions* et plus encore les *Dialogues*, cette expression dénonce pourtant quelque chose d'assez différent, cela même que les *Dialogues* appellent par ailleurs « l'étroite prison de l'intérêt personnel et des passions terrestres »⁶ dans laquelle la coterie holbachique enferme le cœur humain. Face aux philosophes matérialistes, ce qui caractérise Jean-Jacques, c'est précisément son désintéressement, soit son obstination à « ne pas plier comme eux sa morale à son profit » et à « tenir si peu à son intérêt et au leur »⁷.

2. Une revendication d'*indépendance*. Refuser la pension royale, comme auparavant refuser un poste de « caissier d'un receveur général des finances » et préférer vivre de la copie de musique, c'est faire le choix de

5. Idem, p. 563.

6. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques* in *Œuvres Complètes I*, Gallimard, Pléiade, 1959, p. 815 (abrégé dorénavant *Dialogues*).

7. Idem, p. 886.

« l'indépendance » — mot qui, lui aussi, revient obsessivement et dans la note du second *Discours* et dans les textes des *Confessions* consacrés à la « réforme personnelle ». Si « le plus sociable et le plus aimant des humains »⁸ se résout à vivre dans la solitude, c'est qu'elle seule lui garantit l'indépendance qu'il doit pouvoir revendiquer pour donner du poids à sa parole. Alors que Diderot, avec ses amis Grimm et d'Holbach, vivent « répandus dans le plus grand monde, et s'en partag[ent] presque entre eux toutes les sphères », mais au prix des pires compromissions, Jean-Jacques a sacrifié « l'avantage que cette position donne » pour la fragilité et la douleur d'une situation d'isolation, laquelle toutefois, en lui permettant « de se suffire à soi-même »⁹, le met du même coup en mesure de respecter sa grande maxime de morale.

3. Une revendication de *vérité*. C'est précisément ce geste d'indépendance qui l'autorise à appendre sa vie à la vérité (*vitam impendere vero*). On connaît l'accusation de prostitution et de vénalité généralisée qu'il fait porter sur tous les écrivains contemporains (que ceux-ci bénéficient de pensions royales ou de contrats éditoriaux) — et cela en dépit des bénéfices qu'il retire lui-même de la parution de ses ouvrages :

Que d'autres usent de leurs talents comme il leur plaît, je ne les en blâme point ; pour moi, je n'ai jamais voulu prostituer les miens tels quels en les mettant à prix, sûr que cette vénalité même les aurait anéantis. Je vends le travail de mes mains, mais les productions de mon âme ne sont point à vendre ; c'est leur désintéressement qui peut seul leur donner de la force et de l'élévation. [...] Faire des livres pour subsister eut été me mettre dans la dépendance du public. Il eut été dès lors non question d'instruire et de corriger, mais de plaire et de réussir¹⁰.

Ne pas chercher à s'extriquer des réseaux d'interdépendance inégale et d'intérêts conflictuels qui constituent le tissu social, c'est accepter de jouer un rôle d'esclave ou de prostituée, c'est-à-dire de se soumettre à la demande de l'autre, plutôt qu'aux exigences de la vérité. C'est non seulement en tant qu'« étranger et vivant en France », mais surtout en tant qu'exilé du social que Rousseau peut déclarer « [s]a position très favorable pour oser dire la vérité »¹¹.

8. Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire* in *Œuvres Complètes I*, Gallimard, Pléiade, 1959, p. 995 (abrégé dorénavant *Rêveries*).

9. Rousseau, *Confessions*, pp. 590 et 436.

10. Rousseau, *Dialogues*, pp. 839-841.

11. Rousseau, *Confessions*, p. 492.

4. Une revendication de *conséquence*. Tout l'enjeu de la « réforme personnelle » est de mettre Jean-Jacques dans une situation telle que sa conduite soit conséquente avec ses principes. Tel est bien le souci qui lui a fait préférer la copie à d'autres emplois plus rémunérateurs : « comment accorder les sévères principes que je venais d'adopter avec un état qui s'y rapportait si peu et n'aurais-je pas bonne grâce, caissier d'un receveur général des finances, à prêcher le désintéressement et la pauvreté ? »¹². Et tel est bien ce que souligne le refus de la pension royale qui donna l'occasion de la première dispute avec Diderot : comme on l'a vu, il y renonce précisément pour « prendre un parti très conséquent à [s]es principes ». Et, comme le souligneront avec obstination les *Dialogues*, ce que ses ennemis ne sauront jamais lui pardonner, c'est justement « la route nouvelle qu'il s'étoit frayée et qu'il paraissoit suivre avec assez de courage pour mettre sa conduite d'accord avec ses principes, son audacieuse morale qu'il sembloit prêcher par son exemple plus encore que par ses livres et surtout son désintéressement apparent »¹³.

On le sait, le « complot » résulte aux yeux de Rousseau d'une réaction de défense émanant d'écrivains qui se sentent menacés et attaqués par la quadruple revendication définissant sa « réforme » personnelle :

Jugeant que pour me faire écouter, il fallait mettre ma conduite d'accord avec mes principes, je pris l'allure singulière qu'on ne m'a pas permis de suivre, dont mes prétendus amis n'ont pu me pardonner l'exemple¹⁴.

J'entrevois bien dans tout cela la cause secrète qui a mis en fureur les auteurs du complot. La route que J.J. avait prise étoit trop contraire à la leur pour qu'ils lui pardonnassent de donner un exemple qu'ils ne vouloient pas suivre et d'occasionner des comparaisons qu'il ne leur convenoit pas de souffrir¹⁵.

Ce fut moins ma célébrité littéraire que ma réforme personnelle [...] qui m'attira leur jalousie : ils m'auroient pardonné peut-être de briller dans l'art d'écrire, mais ils ne purent me pardonner de donner par ma conduite un exemple qui sembloit les importuner¹⁶.

La *conséquence* que Jean-Jacques réussit à maintenir entre ses discours et sa conduite, entre ses principes et ses actes, font de lui un *exemple* qui, par contraste, révèle l'hypocrisie et l'inconséquence des philosophes regroupés autour de Diderot, Grimm et d'Holbach. D'où leur

12. Idem, p. 442.

13. Rousseau, *Dialogues*, p. 702.

14. Rousseau, *Confessions*, p. 504.

15. Rousseau, *Dialogues*, p. 883.

16. Rousseau, *Confessions*, p. 443.

hargne — autrement inexplicable — à le persécuter, d'une persécution qui prend de façon privilégiée la forme de la calomnie : même si l'on a parfois recours à des modes de harcèlement particulièrement retors, comme lui faire trouver des denrées à meilleur prix ou de meilleure qualité dans le seul but de donner de mauvaises habitudes à sa bourse ou à son palais, l'essentiel du complot tient en un contrôle de l'opinion publique. Comme l'avait bien signalé Collette Ganochaud¹⁷ et comme je l'ai développé ailleurs¹⁸, la machination dont se sent victime Rousseau présente les traits d'une entreprise totalitaire dont l'enjeu, pour reprendre un mot célèbre de Diderot, est de modifier et de contrôler « la façon commune de penser »¹⁹.

Parce que Jean-Jacques offre au monde un exemple de conséquence éthique qui condamne par contraste tous les Philosophes à apparaître comme des hypocrites, des esclaves et des prostitués, ceux-ci, s'ils entendent défendre leurs ambitions morales et leurs prétentions à la vérité, sont forcés de repeindre la réalité sous des couleurs artificielles et mensongères qui inversent systématiquement les termes des quatre revendications qu'on vient de passer en revue. J.-J. doit apparaître comme un *jouisseur effréné* semant des enfants abandonnés à travers toute l'Europe, sous l'emprise d'une lubricité intarissable qui est l'envers monstrueux de son prétendu *désintéressement* ; il se fait le *flatteur de la plèbe*, passant sa vie à courtiser sa grande maîtresse, la réputation²⁰, en dépit de toutes ses revendications d'*indépendance* ; ses *mensonges* innombrables sur ses enfants, sur ses (ex-) amis, voire sur les plus insignifiantes de ses actions quotidiennes disent assez ce qu'il faut penser de ses prétentions à la *vérité* ; quant à la *conséquence* qu'il se vante d'établir entre ses discours et sa conduite, la figure du *paradoxe* qui domine son style et les *contradictions* manifestes qui régissent son comportement actuel suffisent à invalider tout appel à la consistance logique. Le complot consiste donc à « façonner la manière commune de penser » de telle sorte que l'exemple radicalement subversif offert par Rousseau soit neutralisé, et apparaisse comme relevant de l'aberration personnelle au lieu de la revendication morale.

17. Collette Ganochaud, *L'Opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 1980.

18. Yves Citton, « Fabrique de l'opinion et folie de la dissidence : Le “complot” dans *Rousseau juge de Jean Jaques* », in *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Études sur les Dialogues*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, pp. 101-114 (recueil republié chez Champion en 2003). Voir aussi Yves Citton, « Liberté et fatalisme dans les *Dialogues* de Rousseau : hyper-lucidité politique de la folie littéraire », *Méthode ! Revue de littératures*, n° 5, 2003, Vallongues, pp. 115-123.

19. Denis Diderot, *Œuvres*, VER, I, p. 403.

20. « M. de Saint-Lambert disait un mot charmant de Rousseau qu'on plaignait de ses persécutions qui le promènent de contrée en contrée : “ Eh ! Messieurs, il n'est pas si malheureux que vous le faites ; il voyage avec sa maîtresse, la réputation ” » (Denis Diderot, Lettre à Sophie Volland du 10 décembre 1765, VER, V, p. 571.

Que l'extrême conséquence de sa position puisse prendre l'allure de la plus inconséquente démente, Rousseau en est lui-même pleinement conscient. Aussitôt après avoir explicité sa « grande maxime de morale » dans le livre deux des *Confessions*, il reconnaît : « cette maxime fortement imprimée au fond de mon cœur, et mise en pratique, quoiqu'un peu tard, dans toute ma conduite, est une de celles qui m'ont donné l'air le plus bizarre et le plus fou dans le public, et surtout parmi mes connaissances »²¹. Au *Rira bien qui rira le dernier* du *Neveu de Rameau*, Rousseau oppose donc par avance un *Le plus fou des deux n'est pas celui qu'on croit*. Et il met ainsi en place un modèle de l'intellectuel subversif radical qui fascinera toutes les générations ultérieures, des Romantiques aux post-soixante-huitards²². Cet idéal d'une conduite conséquente aux principes que l'on professe, grâce au choix d'une position qui garantisse la pureté morale de nos comportements quotidiens, avec l'acceptation de la marginalité à laquelle nous condamnons une telle position, tout cela permet d'opposer la droiture inflexible de Rousseau à un Diderot revendiquant au contraire son inconséquence, ses contradictions, son réalisme et la vanité de toute ambition de pureté. Dans la grande révolution mentale que l'on a projetée sur les Lumières, Rousseau apparaît généralement comme celui qui est *passé à l'acte* (et en a payé le prix fort dans sa vie personnelle) tandis que Diderot se serait contenté de *parler*, sans fin et sans grande conséquence (s'accrochant dans ses comportements quotidiens à une vie de plus en plus compromise et compromettante). Le projet de voyage en Italie évoqué dans le livre deux des *Confessions* illustrerait alors leurs différentes attitudes : Rousseau serait seul prêt à prendre les risques (et à faire les frais) d'une entreprise audacieuse, alors que pour Grimm et Diderot « le tout se rédui[t] à vouloir faire un voyage par écrit »²³.

II. D.D. ou la lucidité du pantomime

On connaît les termes du réquisitoire que les puritains rousseauistes dressent contre les choix existentiels de Diderot : au lieu de signer et de revendiquer ses œuvres sur la place publique, il a été un révolutionnaire de cabinet et de salons, soumis hypocritement aux règles du jeu éditorial d'Ancien Régime après son passage par la prison de Vincennes ; tout en

21. Rousseau, *Confessions*, p. 92.

22. Voir par exemple Benoît Mely, *Jean-Jaques Rousseau, l'intellectuel en rupture*, Minerve, 1985 ou Alessandro Ferrara, *Modernity and Authenticity : a Study in the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1993.

23. Rousseau, *Confessions*, p. 95.

dénonçant les collusions d'intérêts gouvernant la France, il n'hésite guère à user de sa petite influence pour décrocher des faveurs au bénéfice de ses proches ; tout en critiquant les fondements de l'absolutisme, il se fait l'obligé, puis le conseiller, d'un gouvernement despotique... Plutôt que d'engager le débat sur un tel terrain, il semble plus fructueux d'analyser ce que Diderot a dit lui-même du rapport entre la conduite et les discours de (ce qui deviendra) l'intellectuel. Et j'esquisserai le contraste avec Rousseau à travers trois figures tirées de l'Antiquité, qui s'organisent en une série continue, de Diogène à Aristippe et à Sénèque.

a) Diogène vs Aristippe

On connaît le passage célèbre du *Neveu* où MOI et LUI semblent d'accord pour reconnaître que « quiconque a besoin d'un autre, est indigent et prend une position », s'alignant du même coup dans la « pantomime des gueux » qui est « le grand branle de la terre ». On sait comment les deux interlocuteurs divergent aussitôt à propos du statut du philosophe :

MOI — Mais il y a pourtant un être dispensé de la pantomime. C'est le philosophe qui n'a rien et qui ne demande rien [...] Diogène se moquait des besoins. [...] A qui s'adresse le sauvage ? à la terre, aux animaux, aux poissons, aux arbres, aux herbes, aux racines, aux ruisseaux.

LUI — Mauvaise table.

MOI — Elle est grande.

LUI — Mais mal servie [...] il me faut un bon lit, une bonne table, un vêtement chaud en hiver ; un vêtement frais en été²⁴...

A travers l'idéal d'autarcie (à connotations ici masturbatoires) et l'évocation d'une simplicité naturelle, Diogène représente un modèle d'indépendance très proche de celui revendiqué par Rousseau²⁵. Or si le MOI semble prendre à son compte une telle revendication, il est difficile de ne pas entendre la voix de Diderot percer à travers celle du neveu lorsqu'il reconnaît ne pas vouloir se passer d'un bon lit, d'une bonne table et d'un vêtement de saison. On entend par exemple des échos de telles habitudes de confort lorsque Diderot compare les statuts du courtisan et du scieur de pierre²⁶, ou encore lorsqu'il prend la mesure — amusée — des « ravages du luxe » dans les *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, avec ici une référence explicite à la figure de Diogène :

24. Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, « Folio », 1972, pp. 126-128 (abrégé dorénavant *Neveu*).

25. Sur la figure de Diogène, cf. l'excellent article de Jean Starobinski, « Diogène dans le *Neveu de Rameau* », *Stanford French Review*, Fall 1984.

26. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, VER, I, pp. 899-901.

O Diogène, si tu voyais ton disciple sous le fastueux manteau d'Aristippe, comme tu rirais ! O Aristippe, ce manteau fastueux fut payé par bien des bassesses ! quelle comparaison de la vie molle, rampante, efféminée, et de la vie libre et ferme du cynique déguenillé ? J'ai quitté le tonneau où tu régnaï pour servir sous un tyran²⁷.

Une lecture au premier degré ne manquera pas de voir ici Diderot « intérioriser » l'accusation portée par Rousseau. Happé par les tentations des salons, séduit par les sirènes du luxe, le philosophe s'est retrouvé courtisan, condamné à ramper et à servir le tyran du jour...

Sans quitter la figure de Diogène, on voit pourtant s'esquisser une justification qui oppose au rigorisme de Rousseau — « homme excessif » en train de « tourner autour d'une capucinière où il se fourra quelqu'un de ces matins », dit la lettre à Sophie Volland du 25 juillet 1762²⁸ — un relativisme moral qui adapte les exigences éthiques à l'évolution historique des modes de vie et de penser. Ainsi n'y a-t-il aucune contradiction chez Diderot à affirmer simultanément que « dans Athènes », il aurait « endossé le froc de Diogène », tout en avouant ne pouvoir, à Paris, se contenter d'un tonneau pour seule demeure. C'est que « la philosophie se ressent plus ou moins des circonstances » et que « Diogène parmi nous habiterait sous un toit, mais non dans un tonneau »²⁹.

L'important est toutefois ailleurs. A mesure qu'il vieillit et que l'« exemple » de Rousseau le hante, Diderot paraît se sentir de plus en plus obstinément sommé de justifier cette robe de chambre qui symptomatise sa « position » dans l'ordre social et politique, trop proche de la cour (à entendre au sens large de lieu de pouvoir) pour ne pas le rendre suspect de jouer au courtisan. L'évocation d'Aristippe fait sur ce point office de charnière. Son « fastueux manteau » qui contrastait tout à l'heure avec la nudité de Diogène, Aristippe le doit en effet explicitement à son rôle de flatteur envers les tyrans de Syracuse :

Aristippe se montra de lui-même à la cour de Denis, où il réussit beaucoup mieux que Platon que Dion y avait appelé. Personne ne sut comme lui se plier aux temps, aux lieux, & aux personnes ; jamais déplacé, soit qu'il vécut avec éclat sous la pourpre, & dans la compagnie des rois, soit qu'il enseignât obscurément dans l'ombre et la poussière d'une école. Je n'ai garde de blâmer cette philosophie versatile ; j'en trouve même la pratique, quand elle est accompagnée de dignité, pleine de difficulté & fort au-dessus des talents d'un homme ordinaire³⁰.

27. Diderot, *Salon de 1769*, VER, IV, p. 820-821.

28. VER, V, 393.

29. Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, VER, I, pp. 983 & 1016-1017.

30. Article CYRÉNAÏQUE, *Enc.*, IV, 604a.

Contre un Rousseau fier de « ne pas plier comme [les Holbachiens] sa morale à son profit »³¹, Diderot fait à travers Aristippe *l'éloge de la flexibilité*. Les révérences du courtisan participent d'une gymnastique et d'une hygiène de vie politique aussi dignes de la philosophie que la rigidité moralisatrice de Jean-Jacques. La vraie question, qui se pose encore une fois sous les traits d'Aristippe et sous les couleurs de son manteau, n'est pas tant de savoir s'il faut plier ses postures pour les adapter aux contraintes du moment, mais de déterminer précisément *jusqu'où* il faut accepter de le faire :

Me plierai-je à toutes les extravagances des nations ? couperai-je ici les testicules à mon fils, là, foulerai-je aux pieds ma fille pour la faire avorter ? Ailleurs immolerai-je des hommes mutilés, une foule de femmes emprisonnées, à ma débauche et à ma jalousie ? — Pourquoi non ? Des usages aussi monstrueux ne peuvent durer : et puis, s'il faut opter, être méchant homme ou bon citoyen, puisque je suis membre d'une société, je serai bon citoyen si je puis, mes bonnes actions seront à moi, c'est à la loi à répondre des mauvaises. Je me soumettrai à la loi et je réclamerai contre elle. — Mais si cette réclamation prohibée par la loi même est un crime capital ? — Je me tairai ou je m'éloignerai. — Socrate dira, lui : ou je parlerai ou je périrai. L'apôtre de la vérité se montrera-t-il donc moins intrépide que l'apôtre du mensonge ? Le mensonge aura-t-il seul le privilège de faire des martyrs ? Pourquoi ne dirais-je pas : La loi l'ordonne, mais la loi est mauvaise. Je n'en ferai rien, je n'en veux rien faire ; j'aime mieux mourir. — Mais Aristippe lui répondra : Je sais tout aussi bien que toi, ô Socrate, que la loi est mauvaise, et je ne fais pas plus de cas de la vie qu'un autre. Cependant je me soumettrai à la loi, de peur qu'en discutant de mon autorité privée les mauvaises lois, je n'encourage par mon exemple la multitude insensée à discuter les bonnes. Je ne fuirai point les cours comme toi, je saurai me vêtir de pourpre : je ferai ma cour aux maîtres du monde, et peut-être en obtiendrai-je ou l'abolition de la loi mauvaise, ou la grâce de l'homme de bien qui l'aura enfreinte³².

Cette longue citation — essentielle pour comprendre le débat entre Rousseau et Diderot — mérite un commentaire détaillé que je réduirai ici à cinq points :

1. Relevons d'abord la nature des personnages sur lesquels s'embraie ce dialogue originellement articulé comme un débat intérieur. Aristippe, le courtisan, fait face à nul autre que son maître, Socrate, dont Raymond Trousson a bien montré qu'il servait de référence constante à l'imaginaire

31. Rousseau, *Dialogues*, p. 886.

32. Diderot, *VER*, IV, p. 613.

autorial des Philosophes. Toutes les persécutions auxquelles on les soumet sont interprétées à travers l'exemple du sage athénien condamné par la cité injuste, mais justifié par la postérité. L'incarcération à Vincennes, les angoisses de poursuites et d'arrestation qui ont scandé la publication de l'*Encyclopédie* ou de l'*Histoire des deux Indes*, tout cela est vécu comme une énième répétition du sacrifice socratique. On sait aussi que Diderot a envisagé d'écrire pour la scène une *Mort de Socrate*, qui aurait accompli le grand projet dont il a toujours rêvé sans jamais se sentir en état de le réaliser, celui de « convaincre les hommes que, tout bien considéré, ils n'ont rien de mieux à faire, pour être heureux en ce monde, que de pratiquer la vertu », selon les termes de la lettre à Jacob Vernes du 9 janvier 1759. Comme le souligne Raymond Trousson, « Socrate est par excellence le philosophe capable de mettre en pratique sa morale, pauvre, vertueux et persécuté »³³. Aussi n'est-il guère surprenant de voir son profil s'esquisser de manière insistante derrière la posture de martyr qu'adopte Rousseau dans ses œuvres autobiographiques. Le même Raymond Trousson montre toutefois également qu'alors que Rousseau tend à opposer la figure de Socrate à celle du Christ et à préférer la seconde à mesure qu'il vieillit, ce sont surtout ses contemporains, de Palissot à d'Alembert et Diderot lui-même, qui ont projeté sur Jean-Jacques l'image de l'abnégation socratique. C'est donc à la fois un modèle idéal de Diderot lui-même et une image de Rousseau que représente ici Socrate dans son opposition à Aristippe.

2. Relevons par ailleurs la radicalisation subreptice des termes du débat opérée au cours de cette citation. On pourrait avoir, et on a effectivement au départ, le choix entre trois « positions » dans le champ social dominé par un tyran : (a) rester pour dire la vérité et s'exposer à en subir les conséquences ; (b) s'éloigner pour pouvoir proclamer la vérité à partir d'une position d'exil ; (c) rester et se taire. Diderot aurait facilement pu jouer sur les nuances pour se donner le beau rôle. On sait que malgré les insistances de Voltaire, il a refusé de s'expatrier pour terminer l'*Encyclopédie* dans l'asile que lui offraient différentes cours européennes. Il est resté en France pour y proclamer cette grande vérité universelle (et critique) que représente le savoir encyclopédique, au risque d'en subir les conséquences et les persécutions. Au lieu toutefois de revendiquer, comme il le fait souvent, cette première position, et de reléguer l'adversaire à la seconde, celle de l'exil qui conviendrait assez bien à l'attitude (sociale, sinon géographique) de Rousseau, il élague les termes du débat pour le

33. Sur tous ces points, voir Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, 1967. Les résultats principaux en sont bien résumés dans les entrées « Socrate » du *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Champion, 1996 et du *Dictionnaire de Diderot*, Champion, 1999.

réduire à l'alternative entre (a) et (c) : dans l'opposition entre Socrate et Aristippe, il n'est plus question « de s'éloigner », mais simplement d'« être ou ne pas être » un courtisan. Or telle est précisément l'alternative que lui envoie l'interpellation rousseauiste : mets-toi dans une position qui te permette de dire la vérité ! Plutôt disparaître (de la société) que vivre dans la servitude d'un tyran ! Appends ta vie à la vérité, et préfère mourir que de t'en laisser détacher ! A mesure que le dialogue intérieur se stabilise sur les personnages de Socrate et d'Aristippe, on sent Diderot s'ingénier à défendre le « parti » pris par le second — comme s'il s'agissait davantage de marquer sa différence avec les revendications/accusations de Rousseau que de rendre compte de l'attitude réellement adoptée par le directeur de l'*Encyclopédie*.

3. La question du confort personnel que soulevaient la robe de chambre et le manteau d'Aristippe a pris ici un enjeu bien plus large, qui est en fin de compte celui du lien social. A travers le mouvement de radicalisation opéré par la citation, le courtisan quitte sa fonction habituelle de repoussoir pour s'identifier soudain au bon citoyen. Remarquable tour de force ! En un retournement dont Rousseau, l'« homme aux paradoxes », n'aurait pas à rougir, le bon citoyen serait donc celui qui couperait les testicules à son fils et ferait sa cour aux maîtres du monde... On reconnaît pourtant ici une question (celle « du danger de se mettre au-dessus des lois ») qui a hanté toute la pensée éthico-politique de Diderot, dont l'*Entretien d'un père avec ses enfants* représente l'exploration la plus suivie, mais dont on voit affleurer l'aporie dans les textes les plus divers. « Se soumettre à la loi » (la crût-on mauvaise), c'est reconnaître que l'autorité publique du législateur doit primer sur l'autorité privée de la conscience individuelle. Et ici aussi, on voit le dialogue Diderot-Rousseau informer le débat entre les deux philosophes antiques. Aristippe ne fait finalement que pousser plus loin que Rousseau lui-même la logique du *Contrat social* : la justice n'est ni une propriété naturelle ni un donné individuel transcendant, mais un produit socio-historique de la loi. C'est le législateur (et non le mouvement spontané de la nature, fût-ce celle du cœur humain) qui doit produire des citoyens capables d'agir justement et de proclamer de justes lois. Ce qu'Aristippe refuse ici, et derrière lui sans doute Diderot lui-même, c'est la fuite en avant dans la transcendance à laquelle donne lieu le recours à la conscience, au cœur, au sentiment intime dans la pensée morale de Rousseau. Ce recours à une transcendance intérieure, qui le fait « tourner autour d'une capucinière où il se fourra quelqu'un de ces matins », ouvre la porte à tous les dangers du fanatisme, dont l'essence est en dernière analyse d'être solipsiste. Dire que « l'homme de bien est dans la société » et qu'« il n'y a que le méchant qui soit seul », selon les deux phrases du *Fils naturel* qui ont tant affecté Jean-Jacques,

c'est affirmer — en plein accord avec la logique interne du *Contrat social* — que l'homme de bien ne peut être produit que par la société et que le solipsiste a toutes les chances d'être malfaisant, quelque pures, nobles et bienveillantes que soient par ailleurs ses intentions. Et cela non seulement parce que le frein et le moule de la loi civile, telle que la proclame l'autorité publique, sont nécessaires à la production sociale de la justice, mais aussi parce que le sentiment du juste et la rationalité elle-même ne peuvent émaner que de collectivités.

4. On comprend que si Aristippe a raison, il ne saurait y avoir d'« ailleurs » où s'enfuir (si ce n'est au fond des forêts). Où qu'on aille, on ne peut parler de justice qu'en face d'une autorité publique institutrice de lois civiles. On peut travailler pour obtenir « l'abolition de la loi mauvaise », comme se promet de le faire ici Aristippe. « Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme ; et en attendant, nous nous y soumettrons. [...] Il y a moins d'inconvénient à être fou avec les fous, qu'à être sage tout seul »³⁴. Je peux me dédier corps et biens à un travail de réforme, mais celui-ci suppose que « je ne fuirai point les cours comme toi ». Car c'est bien *dans* les cours que se proclament et s'amendent les lois. La question n'est donc plus de se mettre dans une position qui permette de *dire la vérité*. Ce qui compte, c'est d'occuper une position qui permette d'*agir sur la source effective du droit positif*. L'important n'est pas tant de parler juste ou vrai que d'être entendu de ceux dont le pouvoir fait force de loi. Le courtisan s'identifie au bon citoyen (dont le *Contrat social* nous dit qu'il représente précisément la face « active » de l'individu social, c'est-à-dire celle qui est productrice de lois) lorsqu'il travaille dans le respect et pour l'amélioration des lois civiles. A la problématique chrétienne de *la vérité* (où il est question d'« apôtre » et de « martyr ») se substitue une problématique spinoziste de *l'effet*.

5. Le manteau d'Aristippe en prend des couleurs radicalement nouvelles. Car « me vêtir de pourpre » n'a pas pour seul effet de réchauffer et caresser ma chair, mais fonctionne aussi (surtout) comme un *costume* qui me permet d'entrer dans la cour des « maîtres du monde ». C'est toute la différence, à la fois infime et infinie, du courtisan au *comédien* qui se joue ici.³⁵ Différence qui affleure par exemple dans la manière dont on conçoit la notion de « position ». Comme on l'a vu, il s'agit pour Rousseau de choisir la position qu'on occupera dans le champ social de manière à éviter

34. Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, in Neveu, o.c., p. 335.

35. Je suis redevable sur ce point à l'intervention d'Étienne Tassin au Congrès International sur les Lumières de Dublin, juillet 2000, intitulée « Le courtisan et le comédien : le paradoxe de Diderot sur le citoyen » (non encore publiée, à ma connaissance).

celles qui nous forceraient à commettre des actes injustes. Il semble implicitement accepté qu'une fois la position choisie, elle déterminera notre comportement sans grande marge de liberté de notre part. Dès lors que j'ai accepté de vivre dans les salons ou dans les cours, je ne peux qu'y subir passivement les pressions d'intérêt, les réseaux d'influence et les flux de pouvoir qui en structurent le champ. Chez le fataliste Diderot s'ouvre pourtant un espace d'action et de liberté nouveau. Même si la « pantomime des gueux » dont parle le *Neveu* nous fait plier sous le joug du besoin, il y est toutefois question de « *prendre* (activement) une position ». Certes les coordonnées objectives de ma situation me poussent à certains comportements, mais en me soumettant à leur pression, je me livre à quelque chose qui tient moins du couple action/passion que de la *performance* — avec tous les échos de prouesse sportive et de théâtralité que ce mot emporte aujourd'hui avec lui, et qu'illustrent parfaitement les diverses pantomimes du neveu. Entre les deux acceptions du mot « position », il y a toute la différence qui va de la *situation* qui vous détermine à la *posture* dont on fait parade.

Le choix de la figure d'Aristippe pour condenser une problématique aussi riche et centrale dans la pensée de Diderot s'explique sans doute par une des citations qu'a retenues de lui Diogène Laërce, et que reprennent sans en nommer l'auteur les *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « *Laidem habeto, dummodo te Lais non habeat* » (« tu peux posséder la courtisane Laïs du moment qu'elle ne te possède pas »). Dans les termes du dialogue avec Socrate-Rousseau : tu peux jouer le rôle d'Aristippe le courtisan, revêtir son manteau de pourpre, profiter de sa douceur sur ta peau ainsi que de l'accès qu'elle t'ouvre à la cour des grands, du moment qu'en bon comédien tu gardes toute ta lucidité sur ton rôle et en calcules froidement les mouvements pour obtenir les plus grands et les meilleurs effets possibles sur ton public.

b) Sénèque

Du proto-épicurien Aristippe au stoïcien Sénèque, la distance est moins grande dans le microcosme diderotien qu'elle ne l'est dans l'histoire de la philosophie antique. *L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* ne fait en effet que rejouer et déployer sur plusieurs centaines de pages ce que les quelques lignes de la promenade Vernet avaient esquissé une décennie auparavant. A travers la figure de Sénèque, qu'il rapproche cette fois explicitement de la sienne, Diderot tente laborieusement de justifier une trajectoire existentielle que tout semble opposer au modèle socratique³⁶.

36. Sur *L'Essai*, outre les études réunies ici, on lira avec profit Paolo Casini, « Diderot apologiste de Sénèque », *DHS*, 11, 1979, pp. 235-248 ; William Thomas Conroy, « Diderot's *Essai sur Sénèque* », *DS*, 1975 ; John Robert Loy, « *L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* », *CAIEF*, 1961, pp. 239-254.

Est-ce un hasard si ce texte, qui contient la grande invective contre l'« artificieux scélérat » Jean-Jacques, se centre sur un personnage dont la position inverse symétriquement les quatre revendications rousseauistes ? Est-ce un hasard aussi qu'au cœur même de son attaque contre son ancien ami, Diderot oppose explicitement les deux hommes, se présentant comme l'hagiographe de « saint Sénèque » contre un « censeur » qui vénère « saint Jean-Jacques »³⁷ ?

Qui moins que Sénèque accumulant une fortune colossale lors de son passage au consulat pourrait paraître *désintéressé* ? Qu'il se soit enrichi par des prêts à usure ou par les dons de Néron, par l'abus de son propre pouvoir ou par les dépouilles des proscrits, aucune fortune ne saurait être propre sous un régime basé sur la rapine et la spoliation. Qui moins que Sénèque, devenu homme de paille servile du plus tyrannique des tyrans, pourrait revendiquer *l'indépendance* nécessaire à l'ambition philosophique ? Il fait beau dire qu'« on est philosophe ou stoïcien dans toute la rigueur du terme, lorsqu'on sait dire comme le jeune Spartiate : “ Je ne serai point esclave ” »³⁸. La place du philosophe stoïcien au cœur de l'appareil d'État néronien fait de lui tout à la fois le plus puissant, le plus coupable et le plus vil des esclaves du despote. Qui moins que Sénèque, tout occupé qu'il fut à étouffer les scandales parricides de la famille impériale, pourrait se prétendre l'ami de *la vérité* ? Le précepteur de Néron semble avoir passé ses leçons à flatter les goûts pervers de son élève devenu son maître, sous le prétexte d'en prévenir de plus vicieux encore. Quant au ministre, il semble avoir dédié son effort à dissimuler l'horreur dans lequel baignait son gouvernement, aux yeux d'autrui comme aux siens propres. Et dès lors, au vu de tout ce qui précède, qui moins que Sénèque, philosophe stoïcien dans ses livres, laquais du tyran dans ses actes, pourrait revendiquer de la *conséquence* entre ses discours et sa conduite ?

On le voit, en entreprenant de faire l'apologie de Sénèque, tout en nous annonçant qu'il y projetera la trajectoire de sa propre vie et en choisissant ce terrain pour faire éclater en plein jour public sa dispute avec Rousseau, Diderot ne s'est pas rendu la tâche facile... Et malgré les noirceurs qui paraissent parfois entacher les attaques personnelles contre son ancien ami, malgré certaines longueurs et certaines répétitions, il faut voir dans *l'Essai* non tant un texte marqué par la sénilité qu'un défi parfaitement fou et extravagant, dans la plus pure filiation du *Neveu*, du *Rêve* ou de *Jacques*, témoin d'une insatiable audace et d'une intarissable verve de plume. L'écriture du risque infini à laquelle s'est livré Diderot dès la *Lettre sur les aveugles* trouve ici son paroxysme, dont l'avalanche de

37. Diderot, *Essai* in VER, I, p. 1031.

38. Diderot, *Essai*, p. 1144.

questions aporétiques donnée en guise de conclusion constitue un fantastique bouquet final.

Il est dès lors moins intéressant de savoir s'il parvient à « justifier Sénèque » (il n'y parvient pas) que de chercher à comprendre où l'emmène l'emballée finale de son débat avec Rousseau. Et l'aspect le plus suggestif de son entreprise tient moins aux arguments qu'il ressasse qu'aux stratégies générales auxquelles il recourt pour développer son apologie. J'en relèverai quatre qui me semblent toutes répondre directement à l'interpellation que Diderot croit entendre venir de l'« artificieux hypocrite » qui fut son ami.

1. *Une apologie inconséquente de l'inconséquence.* Une des multiples stratégies qui déroutent le lecteur de l'*Essai* tient aux contradictions et à l'inconsistance logique qui caractérisent l'argumentation de l'auteur. Tout occupé à repousser et à esquiver une à une les attaques dont Sénèque a fait l'objet, il n'hésite pas à présenter comme imparable un argument qu'il avait déclaré intenable quelques pages auparavant. Une parfaite illustration de cette inconsistance est fournie lorsque Diderot envisage la conséquence entre les discours de Sénèque et sa conduite. D'une part, on nous dit que « le philosophe qui donne le précepte sans l'exemple ne remplit que la moitié de sa tâche », que « Sénèque écrivit, vécut et mourut comme un sage » et que « sa conduite ne démentit jamais ses principes »³⁹. D'autre part, en une logique qui tient du chaudron percé, on lit qu'« il faut prêcher aux autres tout ce qui est bon et louable, qu'on en soit incapable ou capable ». « Que nous importe la contradiction vraie ou fausse de la conduite de Sénèque avec sa morale ? Quelles qu'aient été ses actions, ses principes en sont-ils moins certains ? [...] Nous n'avons pas besoin de l'exemple de Sénèque pour savoir qu'il est plus aisé de donner un bon conseil que de le suivre. Tâchons donc d'en user à son égard comme avec tous les autres précepteurs du genre humain : faisons ce qu'ils nous disent sans trop nous soucier de ce qu'ils font »⁴⁰.

La conséquence dont se vante si haut Rousseau n'est en réalité qu'un faux problème. Les principes valent mieux que la conduite, et le précepte tient debout par sa force propre, en dépit des faiblesses du précepteur. Est-ce à dire qu'en remplissant ma garde-robe de manteaux de pourpre, volés à la nation en même temps que je rédige un éloge bien tourné des vertus civiques, je suis un philosophe digne de ce nom ? L'inconsistance des arguments de Diderot signale que le problème réside dans la question plus que dans la réponse. L'écrivain a-t-il rédigé de belles pages ? Quels effets ses textes ont-ils sur leurs lecteurs ? Les actes du ministre ont-ils nui ou

39. Idem, p. 1010 & 1229.

40. Idem, p. 1010 & 1083.

profité à l'intérêt général ? La nation aurait-elle tiré bénéfique ou dommage d'une démission anticipée ? Voilà le type de questions que Diderot substitue à celles de la conséquence entre les discours et la conduite. Dans la lignée du sape de la notion d'individu entrepris dans le *Rêve de d'Alembert*, l'*Essai* morcelle l'objet-Sénèque en une série de *fonctions* (le moraliste, l'époux, le précepteur, l'écrivain, l'ami, le ministre) à étudier pour leurs effets propres, indépendamment de la manière dont elles se trouvent coexister dans une personne singulière. A la passion de l'unité et de la cohérence qui meut Rousseau et le fait se concentrer autour d'une conscience définie comme transcendante, Diderot répond par *un constat d'éclatement* qui dissout l'individu dans une série de réseaux d'interaction qui peuvent parfaitement se trouver être inconciliables entre eux⁴¹.

2. *La politique du moins-pire*. A la question de la *vérité* (de l'authenticité, de la consistance) se substitue donc celle des *effets*. Et à l'absolu d'une vérité abstraite se substitue un calcul des effets concrets mesurés en termes de proximité. *Minimiser le mal autant que possible autour de soi* : telle semble être la maxime par laquelle Diderot justifie les actes apparemment les plus indéfendables de Sénèque. Comment se faire l'avocat d'un homme qui reste à son poste de bras droit du tyran alors que les crimes de son gouvernement font l'horreur de l'univers ?

Il était utile d'y rester pour l'Empire, pour la famille de Sénèque, pour ses amis, pour nombre de bons citoyens. Quoi donc après l'assassinat d'Agrippine n'y avait-il plus de bien à faire pour un homme éclairé, ferme, juste, chargé d'un détail immense d'affaire, et capable par son autorité, ses lumières, son courage, sa bienfaisance, de porter des secours, d'accorder des grâces, de réparer des malheurs, d'arrêter ou de prévenir des vexations, d'empêcher des déprédations, d'éloigner les ineptes, d'élever aux places les hommes distingués par leurs connaissances et leurs vertus ?

[Démissionner de son poste reviendrait à faire] que la vertu demeure sans protecteur et que la scélératesse s'exerce sans obstacle. [...]

Par son refus et par sa mort, Sénèque aurait été l'assassin de tous ceux qu'il eût abandonné à la férocité de Néron. Quelles auraient été les premières victimes d'une résistance inconsidérée ? Sa femme peut-être, ses frères, ses amis, une foule d'honnêtes et braves citoyens⁴².

41. Les synthèses les plus pénétrantes sur cette dimension centrale de la pensée et de l'écriture de Diderot — la dimension de la complexité, et ses conséquences épistémologiques, esthétiques, morales et politiques — sont à chercher dans le riche ouvrage de Gerhard Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Paris/Oxford, Universitas, 1994, ainsi que dans le livre récent de Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Champion, 2003.

42. Diderot, *Essai*, pp. 1043 & 1230.

De telles pages appellent au moins deux remarques. Il vaut d'abord la peine de constater l'insistance avec laquelle Diderot justifie l'acceptation d'une position compromettante par *le souci des proches*. Même si cette valorisation de la proximité est partagée par Rousseau lorsqu'il défend les propriétés énergétiques du patriotisme (condensateur de vertu) contre les tendances dissipatives de la philanthropie abstraite et facile des Philosophes cosmopolites, il faut se souvenir que, dans une des premières disputes qui l'opposa à Rousseau, c'est « pour le compte de M^{me} Le Vasseur et de sa fille » que Diderot aurait fait à son ami « un crime terrible de [s]on indifférence pour la pension » que le roi s'apprêtait à lui offrir⁴³. C'est bien le même argument que développe l'*Essai* en montrant un Sénèque « s'exposant à l'ignominie »⁴⁴ d'être tenu pour complice des pires horreurs dans le but principal de protéger sa femme, ses frères et ses amis.

Relevons ensuite combien, à l'évidence, le calcul utilitariste projeté par Diderot sur le philosophe antique repose sur des bases fragiles et ouvre la porte à des conclusions inconfortables. Car c'est bien *une politique de collaboration* qui se dessine dans ces pages. Ce qui ne manque pas de soulever les questions traditionnelles face à ce type d'attitude : suffit-il de vouloir être plus humain que ses collègues pour pouvoir en bonne conscience servir de gardien d'un camp de concentration ? Faut-il se faire l'auxiliaire du tortionnaire dans l'espoir qu'on parviendra à en modérer la sauvagerie ? Contrairement à ce qu'une simpliste « éthique des droits de l'homme » suggère de nos jours, de telles questions sont infiniment plus complexes qu'il n'y paraît, et leur réponse n'est nullement donnée d'avance. Diderot définit une politique du moindre mal qui est *une politique du possible* : « Sénèque, qu'as-tu fait de Néron ? — J'en ai fait tout ce qu'il était possible d'en faire. J'ai muselé l'animal féroce ; sans moi, il eût dévoré cinq ans plus tôt »⁴⁵. Combien de victimes potentielles ont-elles été épargnées grâce à ses bons soins durant ces cinq années ? En regard de leur sort, qu'importe que Sénèque se soit enrichi au passage ? En choisissant de « peindre son âme »⁴⁶ sous les traits du précepteur et du ministre du plus légendaire des tyrans, Diderot se contraint à pousser son raisonnement à l'extrême : dans cette perspective, la politique ne nous confronte pas au Mal, mais au Pire. « De quoi s'agit-il ? De mesurer les forces de la nature mise aux épreuves les plus dangereuses, et réduite à chaque instant au choix des plus dures extrémités » ; dans de telles « alternatives effrayantes où la perfidie de notre destinée nous engage »⁴⁷

43. Rousseau, *Confessions*, p. 464.

44. Diderot, *Essai*, p. 1231.

45. Idem, p. 1012.

46. Idem, p. 972.

47. Idem, pp. 1234 & 1088.

— et quelle époque n'a pas connu son lot d'horreurs indicibles ? — l'exigence éthique, contrairement à ce que veut faire croire Rousseau, n'est pas affaire de pureté ou d'innocence, ni même de Bien, mais seulement d'endiguement et de moins-pire.

3. *La dissolution de la faculté de jugement.* En même temps que se dissout l'individu qui fait l'objet du jugement (*Sénèque est-il bon ? Est-il méchant ?* apparaît vite comme une question simpliste) se dissout toute capacité à juger autrui. Si la limite entre une politique du moins-pire et la simple collaboration fait problème (et abîme), c'est qu'elle relève moins de principes universels abstraits que de considérations propres à chaque situation particulière. D'où le procédé scriptural de la multiplication des « cas » dans des textes comme *l'Entretien d'un père avec ses enfants* ou *Est-il bon ? Est-il méchant ?* : même si un thème unique se retrouve derrière toutes les variations, chaque configuration singulière exige une réévaluation du principe au nom duquel se prononcera le jugement⁴⁸. D'où aussi l'impression de ressassement que donne la lecture de *l'Essai* : chaque accusation demande à être analysée, chaque action, chaque œuvre de Sénèque mérite d'être replacée dans son contexte spécifique. Il est significatif qu'un des modes de défense les plus sollicités par Diderot relève du *mettez-vous à sa place* :

Mettez-vous à la place du philosophe, de l'instituteur et du ministre, et tâchez de vous conduire mieux que lui. [...]

Se mettre à sa place avant que de prononcer [est une] précaution sans laquelle on sera souvent injuste, on ne sera jamais indulgent, et l'on jugera les autres comme on ne voudrait pas être jugé. [...]

Ce qui me confond, c'est la légèreté avec laquelle des hommes frivoles prescrivent des règles de conduite à des hommes d'une prudence consommée, et placés dans la plus orageuse des cours ; et cela, sans en connaître les intrigues secrètes, les brigues, les mouvements, les caractères, les vues, les intérêts, les craintes, les espérances, les projets qui changent avec les circonstances, les circonstances qui changent d'un jour à l'autre ; sans que leurs fausses conjectures sur ce qui se passe à deux lieues des bords de la Seine leur inspire la moindre incertitude sur ce qui s'est passé, il y a deux mille ans, sur les rives du Tibre⁴⁹.

Un tel mode de défense conduit évidemment à récuser toute possibilité de jugement, puisque personne d'autre que Sénèque lui-même

48. Pierre Chartier commente très finement une telle casuistique dans son remarquable article « La loi du père : étude sur *l'Entretien d'un père avec ses enfants* », *RDE*, nos 23 & 24, 1997-1998.

49. Idem, pp. 1010, 1234 & 1013.

ne peut espérer s'identifier parfaitement à son point de vue singulier. « Que conclure de tout ce qui précède ? Qu'il fallait exister à Rome, vivre à la cour de Néron, connaître et partager les préjugés populaires, être mêlé dans les intrigues du palais, pour juger sainement une action de l'espèce dont il s'agit »⁵⁰. C'est bien aux impasses ultimes de l'*identity politics* — seule une femme/un noir américain peut prétendre comprendre et parler de l'expérience d'une femme/d'un noir américain — que nous confronte le raisonnement sollicité par Diderot.

En ce sens, l'*Essai* constitue finalement moins une apologie de Sénèque ou de Diderot qu'une torpille destinée à paralyser, puis à faire implorer toute prétention à juger autrui. Relue sous cette lumière, la conclusion — qui relève de la pure facétie si l'on considère l'ouvrage comme une banale auto-défense — devient parfaitement consistante avec le mouvement général du texte. On connaît l'avalanche de questions binaires dans lesquelles s'effondre l'argument : « Sénèque et Burrhus sont-ils d'honnêtes gens, ou ne sont-ils que deux lâches courtisans ? », « suis-je un raisonneur ou un sophiste ? », « ai-je fait un bon ou un mauvais livre ? »... La « conclusion » à tirer de l'ouvrage est, très littéralement, celle qu'il nous offre lui-même : « convenez, lecteur, que vous n'en savez rien, mais rien du tout, et qu'il serait plus difficile d'accorder les horloges de la capitale que les arbitres de nos productions »⁵¹. Cette conclusion relève d'autant moins de la seule facétie qu'une telle invalidation du jugement moral constitue une conséquence fondamentale de la doctrine fataliste. Et le *Système de la nature* et Diderot lui-même répètent en effet qu'avec l'illusion de la volonté libre, c'est la base du mérite, du vice et de la vertu, qui s'évanouit. Selon le principe *Qui comprend tout pardonne tout*, le fataliste se caractérisera donc par son indulgence, s'efforçant bien sûr d'empêcher autrui de nuire, c'est-à-dire de causer des effets nocifs, mais ne condamnant et ne jugeant le « mérite individuel » de personne. Contre des *Confessions* dont la première page dit clairement qu'elles sont tout entières écrites pour justifier l'auteur en réponse à « la trompette du Jugement dernier », l'*Essai* ne prend la forme d'une (auto-)apologie que pour dissoudre en fait la validité de tout jugement moral.

4. *L'obsession de la calomnie*. La dernière stratégie récurrente de l'*Essai* que je soulignerai dans le cadre de la dispute avec Rousseau est celle du soupçon radical que Diderot fait porter sur toutes les sources de l'histoire antique. Avant d'affirmer que finalement la conduite de Sénèque n'entache en rien la validité de ses principes, avant de justifier ses plus

50. Idem, p. 1020.

51. Idem, p. 1251.

discutables compromissions par la politique du moins-pire, avant de réserver au seul Sénèque la possibilité de juger Sénèque, Diderot commence en effet par suspecter tout témoignage accusateur de relever du mensonge et de la calomnie. Chaque affirmation négative pour l'image du philosophe apparaît comme relevant de motifs intéressés qui minent sa crédibilité. Qui sont donc ces témoins d'où nous viennent les pièces du procès ? Sont-ils tous au-dessus de tout soupçon ? Bien sûr que non. Dès lors, moins qu'au procès de Sénèque, c'est à un réquisitoire contre les historiens que se consacre le texte. Dion Cassius est un « homme pervers, aveuglé par la haine qu'il portait à tous les gens de bien »⁵² ; Xiphilin, une « espèce de fou, homme méchant, esprit bizarre »⁵³ ; quant à notre principale source sur les « crimes » de Sénèque, c'est elle-même qui se trouve rapidement mise en position de principal accusé. « Mais instruisons en règle le procès de Suillius » : c'est « un délateur vénal et formidable, un scélérat justement exécré de la multitude des citoyens, un prévaricateur, un concussionnaire, [...] un furieux souillé, accusé, puni de mille crimes, un malfaiteur dont le témoignage n'aurait pas été admis au tribunal des lois »⁵⁴. La remise en doute radicale qui sape toute confiance dans les témoignages du passé prend parfois les formes d'un révisionnisme que ne renieraient pas les négationnistes d'aujourd'hui. Comme eux en effet, Diderot est parfaitement partial et inconséquent dans la manière très sélective dont il fait porter sa prudence critique. Rien de ce qui sort du stilet de Dion, Xiphilin ou Suillius n'échappe à son soupçon de calomnie intéressée et machiavélique. En revanche, chaque propos favorable en provenance de Tacite (« admirateur de notre philosophe »⁵⁵) est pris pour argent comptant. L'extrémisme et la partialité du soupçon de calomnie que Diderot fait porter sur tout témoignage négatif tient en fait bien de l'obsession. On y sent percer une structure paranoïaque qui n'est pas sans rapport avec celle dans laquelle Rousseau lui-même a sombré quelques années auparavant. Et c'est sur les riches échos entre ces deux angoisses simultanées et spéculaires que j'aimerais finalement centrer mon propos.

III. Calomnie et sphère publique : la course au témoin

L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron présente en effet avec les *Dialogues* des similarités frappantes. Ces deux textes, rédigés à quelques

52. Idem, p. 1053.

53. Idem, p. 1070.

54. Idem, pp. 1026-1027.

55. Idem, p. 1070.

années de distance dans les derniers moments de la vie de leurs auteurs, s'écrivent en quelque sorte *l'un contre l'autre*, au sens certes où ils laissent éclater au grand jour leur haine réciproque, mais également au sens où ils semblent s'appuyer dos à dos pour élever ensemble un tombeau aux espoirs que commence alors à peine à susciter ce que notre époque a appelé avec Habermas *la sphère publique*.

Passons rapidement en revue ces effets de symétrie. Les deux livres partagent *un même dispositif apologétique* qui présente la défense de soi sous les masques d'un débat à propos d'un tiers : au François et à Rousseau jugeant J. J. répond Diderot défendant sa trajectoire existentielle dans un dialogue avec les critiques de son *Essai sur la vie de Sénèque* (publié en 1778). Les deux livres partagent aussi *une même mise en regard de la conduite et des écrits* : à « Vous l'avez vu ? — Vous l'avez lu ? » des *Dialogues* répond la division en deux parties distinctes consacrées à passer au crible la vie puis les écrits de Sénèque. Dans les deux ouvrages perce également *un même ton angoissé* dû à *une même hantise de la calomnie* qui paraît déformer et noircir maladivement la vision du monde qu'ils proposent. Essayons donc de creuser un peu ce parallélisme autour du nœud qui me paraît s'y esquisser entre calomnie, spectacle et sphère publique.

a) Martyr du spectacle et spectacle du martyr

Du côté de Diderot, on l'a déjà vu à travers la figure d'Aristippe, l'accusation de s'abaisser au statut de courtisan est esquivée par un recours au modèle du comédien, qui « prend » des positions sans se laisser identifier à elles. Sénèque *joue le rôle* du précepteur, du consul, du conseiller du tyran, parce que, dans son calcul, c'est là ce qui le met en meilleure position pour retarder, puis endiguer l'explosion de la violence tyrannique. Identifier l'homme à un ou à la somme de ces rôles, en faire le procès au nom d'une conséquence qui devrait s'ensuivre de l'un à l'autre, cela relèverait de *l'illusion individualisante*. La justice elle-même, en tant que jugement public, est pour le fataliste pure affaire de *spectacle*. *Personne ne mérite* d'être puni (ou loué) ; s'« il faut détruire le malfaisant sur une place publique », comme le soutient la lettre à Landois⁵⁶, il ne s'agit jamais que de punir une *persona dramatis*, un masque qui porte les traits de l'accusé, non pour rendre à l'accusé lui-même la monnaie de sa pièce, mais pour dissuader les spectateurs d'imiter à l'avenir ses méfaits.

Cette attitude de comédien n'exclut nullement qu'un personnage comme Sénèque ou Aristippe puisse, aussi bien que Socrate ou Rousseau, vivre son rôle sur le mode du martyr. Revêtir le manteau de pourpre, dont

56. VER, V, p. 56.

on sait qu'il aura couleurs d'ignominie, se salir les mains dans les plus basses tâches de la politique du moins-pire, rester à son poste au risque de paraître compromis dans les scandales de la cour, tout cela relève d'une abnégation peut-être plus totale encore pour le philosophe que l'absorption de quelques gorgées de ciguë. Car, même si le comédien lui-même sait toujours très bien qu'il joue un rôle, nombreux sont ceux qui confondront les registres pour lui coller ce rôle à la peau aux yeux de la postérité. « Il y avait moins de courage à dédaigner [des places à la cour de Néron] qu'à les accepter »⁵⁷. Pour un philosophe, prendre le risque d'immoler sa réputation est autrement plus courageux que sacrifier sa vie. Face aux revendications de saint Jean-Jacques, saint Sénèque peut donc bien lui aussi revendiquer le statut de martyr — *comédien et martyr* peut-on dire en une formule qui rend assez bien compte de la position apparemment ambiguë et contradictoire, mais profondément consistante de Diderot.

Tel est bien le sens de la célèbre image du philosophe en habit d'arlequin : « Vous êtes encore un exemple, entre beaucoup d'autres — dit Diderot à Hemsterhuis — dont l'intolérance a contraint la véracité et habillé la philosophie d'un habit d'arlequin, en sorte que la postérité, frappée de leurs contradictions dont elle ignorera la cause, ne saura que prononcer sur leurs véritables sentiments »⁵⁸. C'est qu'à la *conséquence de la cohérence logique*, revendiquée par Rousseau, qui prétend enchaîner ma conduite à mon discours, Diderot substitue la *conséquence de l'effet perlocutoire*, qui situe la valeur de mon propos dans les effets qu'il cause chez ceux qui m'écoutent.

Il vaut la peine ici de revenir à une formule apparemment anodine, mais riche d'implications, donnée au cours de la *Suite du Rêve de d'Alembert* : « mais nous causons sans témoins et sans conséquence »⁵⁹. Non moins qu'affaire de cohérence logique, la conséquence de mon discours tient à ce qu'en feront les témoins dont l'oreille traîne autour de et après nous. Le comédien est précisément celui qui neutralise le rapport de non-contradiction entre sa personne « réelle », ses propos, ses gestes et ses actes, et ce afin d'obtenir un effet (l'émotion, le rire, les larmes, la réflexion) sur les « témoins » qui peuplent la salle de spectacle. C'est moins ce qu'il fait (ou ne fait pas) lui-même qui compte vraiment que ce qu'il permet à autrui de sentir, de penser, de dire et finalement de mener à bien. On connaît l'affection qu'avait Diderot (fils de coutelier) pour la formule horacienne : « si je ne suis pas l'instrument qui coupe, je serai du moins la

57. Diderot, *Essai*, p. 1008.

58. VER, I, p. 770.

59. *Rêve*, in *Neveu*, p. 243. Pour un commentaire plus développé de cette formule, voir Yves Citton, « Études littéraires et multitudes : les conséquences de Diderot », *Multitudes*, n° 15, janvier 2004, Exils éditeur, pp. 123-134. Disponible en ligne sur le site de la revue : <http://multitudes.samizdat.net>.

pierre qui l'aiguise »⁶⁰. Peu importent les contradictions de mon habit d'arlequin, l'inconséquence de mon discours à ma conduite : l'essentiel n'est pas d'être pur et innocent, mais de produire une performance qui cause l'amélioration du spectateur (selon la logique d'un « art plastique moral » et d'un « pétrissage des cœurs » dont parlent l'*Éloge de Richardson* ou la lettre à Falconet de juillet 1767). Sénèque représente dès lors un cas de figure particulièrement tragique en ce sens qu'il ne pouvait « faire le bien » (c'est-à-dire limiter le pire) dans son environnement immédiat qu'au risque de jouer le rôle d'un infâme sur la scène des siècles futurs. A ses souffrances d'époux, de précepteur, d'ami ou de consul, s'ajoute donc le martyr propre d'un comédien jouant le rôle du courtisan sans ignorer que les spectateurs l'attendront à sa sortie de scène pour lancer au visage de l'acteur les tomates de l'ignominie que mérite le personnage.

Est-ce à dire, selon une opposition souvent suggérée, que Diderot, dans son habit d'arlequin, aurait pris le parti de *jouer au fou* (au bigarré, au bizarre) alors que Rousseau, trop naïvement sincère, se serait pris à *devenir fou* « pour de bon » ? C'est là une simplification qu'il faut refuser pour deux raisons. D'abord, Diderot n'a jamais pleinement accepté la pure logique du jeu. On voit une ambition de véridicité (socratique, rousseauiste) traverser toute son œuvre. Parmi de nombreux exemples, je citerai quelques phrases d'une lettre à Madame de Maux de l'été 1769 :

Quand on ne se sent pas le courage d'avouer ses discours, il n'y a qu'à se taire. [...] Je ne saurais souffrir qu'un homme qui se laisse appeler philosophe, préfère sa vie, sa misérable vie, au témoignage qu'il doit à la vérité. Je ne veux pas qu'on mente devant la justice. Je ne saurais souffrir qu'on imprime blanc et qu'on parle noir. Quelle confiance le peuple, et il y a bien du peuple, aura-t-il en vos discours, si vous les abjurez ? Il vous laissera dire, et vous jugeant d'après votre conduite, il vous méprisera et il fera bien [...] croyez-vous que cet acte de fermeté ne donne pas une sanction plus forte aux discours ? Les lignes tracées avec le sang du philosophe sont bien d'une autre éloquence⁶¹.

Trois remarques rapides sur ce passage. D'abord, si c'est la figure d'Helvétius qui est explicitement évoquée par la lettre, on ne lui ferait guère violence en y projetant le contraste entre les stratégies autoriales d'un Diderot (se rétractant après quelques semaines d'emprisonnement durant l'été 1749 et diffusant depuis la plupart de ses textes en sous-main) et celles d'un Rousseau qui, s'il préfère fuir plutôt que se présenter « au tribunal des lois », n'en revendique pas moins la paternité et la responsabilité de *l'Émile*.

60. Voir par exemple, *Essai*, p. 1011.

61. VER, V, pp. 963-964.

Ensuite, même si ces propos sont eux-mêmes « mis en scène » dans un dialogue avec Naigeon et d'Holbach, où Diderot s'attache à défendre une posture logique/rhétorique autant qu'à exprimer sa conviction intime, cette attitude elle-même manifeste bien le positionnement fondamental du philosophe éclectique « qui recueille et qui crible » des vérités tout en refusant « de s'attacher exclusivement à quelque parti » et en acceptant de « suspendre son jugement » lorsqu'une proposition ne se laisse « point du tout lier » à un principe que l'on ne saurait récuser⁶². Diderot saura au besoin défendre, voire prendre, le parti de la sincérité, si les circonstances politiques ou le développement d'un argument l'exigent — et ce sans invalider pour autant la logique du spectacle et du comédien qui sert d'épine dorsale à son engagement scripturaire.

Enfin, conformément à ce que j'ai souligné plus haut, la « question du sacrifice de la vie au témoignage de la vérité »⁶³ est approchée ici non en termes de sincérité subjective, mais en termes d'effets perlocutoires : quelle sera l'effet de mon discours sur un témoin (en l'occurrence le « peuple ») ? La conséquence-*cohérence* entre la conduite et les principes avoués n'est nullement une fin en soi ; elle est un simple moyen d'obtenir la conséquence-*effet* qui seule compte vraiment. Le sang du philosophe, la souffrance du martyr, la ciguë de Socrate se réduisent en dernière analyse à une affaire d'*éloquence*.

Mais si Diderot est loin de se contenter de « jouer au fou » (du roi ou du lecteur), s'il ne respecte pas moins le martyr de Socrate que la comédie d'Aristippe, Rousseau, de son côté, est beaucoup moins naïf qu'on le croit généralement dans son propre rôle de martyr. Même si sa démence est solidement attestée, elle aussi participe d'une logique du spectacle qui rend la « folie » aussi jouée que réelle. Le complot sur lequel se cristallise sa paranoïa prend la forme d'une gigantesque entreprise de *public relations* calomnieuse. Ce qu'il s'agit de neutraliser pour les comploteurs, c'est *une image*, celle, on l'a vu, d'un homme désintéressé, indépendant, vrai et conséquent. On connaît les pages célèbres où Rousseau dénonce les portraits qui déforment les traits de son visage. Ici encore, sa paranoïa est pleinement consistante avec les paramètres de son projet esthético-politique. Ce qu'il tente de mettre en mouvement dans ses écrits autobiographiques ne fait en réalité que reproduire la dynamique de l'*image* déployée dans l'*Émile*.

J'en rappellerai ici sommairement les points principaux. La confusion des genres qui voit un traité d'éducation comme l'*Émile* se « dégrader » en

62. Article ÉCLECTISME, *Enc*, V, 270a - 271a.

63. VER, V, p. 964.

vulgaire roman me semble avoir une dimension politique fondamentale. Ce qui apparaît, à première vue, comme une « dérive romanesque » de l'argumentation (en particulier dans les pages consacrées à l'idylle d'Émile et de Sophie) s'inscrit en fait dans une dynamique où le « mensonge » de la fiction (le spectacle) apparaît comme un moyen de dénoncer les illusions du donné tout en les dépassant vers la conquête d'un possible. Rousseau nous dit que le vrai roman dans son traité consiste moins à nous conter une histoire d'amour qu'à mettre en scène cette réalité purement imaginaire, purement utopique qu'il vise par la figure du « citoyen ». Mis dans la perspective des passages où Rousseau confronte ouvertement les préjugés et les œillières de son lecteur (supposé), le personnage fictif d'Émile apparaît comme la pièce maîtresse d'un piège fait pour happer le lecteur dans la logique de la fiction ou — mais c'est précisément la même chose — pour permettre à cette logique de s'infiltrer dans le réel afin d'y faire contagion.

Émile résout en ceci l'aporie du *Contrat social*, selon laquelle il faudrait que les citoyens fussent déjà réformés pour que puissent s'établir les institutions nécessaires à leur réforme. Le livre met en place une machine en miroir où l'imaginaire part à la conquête réelle de la réalité : si le législateur est condamné à prendre les hommes tels qu'ils sont, le romancier peut en quelques heures transformer les hommes auxquels il s'adresse grâce aux pouvoirs de l'imaginaire instituant qu'il sollicite. « Imaginaire » est ici à entendre au sens fort d'une *imago* qui, comme dans le développement de certains animaux, guide et informe le déploiement des potentialités humaines. S'il a bien lu, si la machine fictionnelle (qui fonctionne comme une fabrique d'hommes) a bien fonctionné, le lecteur deviendra lui-même ce citoyen qui n'existait nulle part au monde avant la lecture. En même temps que le gouverneur aura fabriqué Émile et que celui-ci se sera à son tour reproduit en ses enfants, l'esclave ou la prostituée qui auront ouvert la première page du livre se retrouveront métamorphosés, en le refermant, en autant de citoyens prêts à écouter ou inspirer les Solon de demain⁶⁴.

Le masque de J. J. dans les *Dialogues*, et plus généralement le personnage que Rousseau se fait jouer dans les textes autobiographiques, remplit une fonction similaire, visant à trouer les limites du réel par un recours à la fiction : le complot lui-même, ce « mensonge » vécu qu'est le délire, pour peu qu'on l'expose dans le spectacle public d'un livre comme le corps d'un martyr, va donner lieu à un témoignage de souffrance capable (on l'espère) d'identifier le personnage à l'auteur et, surtout, l'esclave de l'opinion qui a ouvert le livre à l'homme libre qui décidera par lui-même de défendre la cause du proscrit à la fin des *Dialogues*.

64. Cf. Yves Citton, « La preuve par l'*Émile* : dynamique de la fiction chez Rousseau », *Poétique*, n° 100, novembre 1994, pp. 411-425.

Malgré ce qu'on a pu écrire du désir naïf d'*authenticité* chez un Rousseau-père-du-romantisme, il faut mesurer tout ce que la position de martyr dans laquelle se peint Jean-Jacques tient du *spectacle*. J.-J. souffre et agonise pour se faire le témoin d'une vérité persécutée par l'athéisme moderne — mais sa persévérance n'a de raison d'être que pour autant qu'un Rousseau ou un François soient là pour dire « l'avoir vu et l'avoir lu ». Chez le citoyen de Genève non moins que chez le philosophe de Langres, la persécution devient une arme de l'éloquence en un mouvement qui fait du témoignage de la souffrance le spectacle d'un martyr.

b) Une inconséquence

En même temps que Rousseau et Diderot s'accordent sur leurs vieux jours à mesurer l'efficace du martyr en termes de spectacle, ils paraissent aussi partager la disgrâce d'une vieillesse qui aurait amoindri ou du moins obscurci leur perspicacité et leur sagesse. Si l'on en vient finalement aux textes où s'exprime explicitement leur querelle personnelle, on se sent de prime abord attristé par la noirceur de leurs attaques, par le caractère assez peu « philosophique » du délire de l'un et des insultes hargneuses de l'autre. Le « spectacle » donné par ces prétendus « amis de la sagesse » paraît bien consternant, et la première réaction nous pousse à détourner le regard de ces pages où ces grands écrivains se révèlent n'être que d'assez petits hommes. Lorsque la critique y jette un coup d'œil pudique, c'est généralement pour juger les pages de Diderot dans l'*Essai* plus sévèrement que celles de Rousseau, puisque après tout le second est emporté par une démenche évidente qu'on n'ose pas évoquer pour excuser le premier. Loin de tels jugements de valeur, et loin de toute ambition d'arbitrage bien entendu, j'aimerais analyser l'échange d'invectives à l'aide des termes éthico-politiques mis en place jusqu'ici.

Et je commencerai par relever ce qui apparaît comme une choquante *inconséquence* de la part de Diderot, à propos de l'attitude à adopter face à la calomnie. Dans une lettre à Falconet datée du 6 septembre 1768, Diderot s'affirme en effet résolu à ne jamais entrer en querelle publique contre son ancien ami :

Rousseau, Jean-Jacques Rousseau, cet homme le plus honoré des gens de lettres pour sa prétendue probité, le plus dangereux par son éloquence, le plus adroit dans ses vengeances, le plus redoutable par la multitude de ses enthousiastes, le plus intime et le plus ancien de mes amis, par une perfidie aussi cruelle que lâche, se sert de l'aveu même des services de toute espèce que je lui ai rendus pendant un intervalle de vingt ans, pour accrédi-ter aux yeux du public des noirceurs dont il m'accuse contre le témoignage de sa conscience. [...] Il me connaît ; il sait que quelque chose qu'il invente, qu'il controuve, qu'il dise, qu'il fasse, je ne donnerai jamais au public le scandaleux spectacle de deux amis qui se déchirent ; que je me respecterai

moi-même ; que je respecterai d'honnêtes gens qui me sont chers et que ma défense compromettrait. En un mot, plus lâche encore que cruel, il sait que je garderai le silence. [...]

Si j'étais encore en lice avec Jean-Jacques, comme tu n'aurais pas manqué de faire à ma place, qu'en serait-il arrivé ? Que nous serions restés tous les deux sur le champ de bataille, criblés de blessures, tristes objets de la douleur d'un petit nombre de gens de bien amis de nos talents, passe-temps délicieux de la multitude jalouse de nos vertus, et toujours enchantée que le mérite soit dégradé et que l'opprobre s'étende. Si tu ne te méfies de ton premier mouvement, tu te trouveras engagé dans quelque misérable querelle qui disposera du bonheur de ta vie⁶⁵.

Que s'est-il donc passé entre septembre 1768 et la publication de *l'Essai sur la vie de Sénèque* qui rompt le silence en 1778 en un paragraphe bientôt développé sur une dizaine de pages dans la réédition de 1782 sous le titre *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* ? Comment Diderot a-t-il pu trouver bon de « donner au public le scandaleux spectacle de deux amis qui se déchirent » et de s'« engager dans cette misérable querelle » dont il avait prévu tous les écueils dix ans auparavant ? Certes les écrits autobiographiques de Rousseau commencent à paraître peu après sa mort. Certes *l'Essai* se présente comme un écrit où l'on mesure et corrige les erreurs du passé, puisque le principal calomniateur de Sénèque auquel répond l'auteur n'est autre que le « jeune homme » qu'il était lui-même en 1745, où la traduction de *l'Essai sur le mérite et la vertu* condamnait le stoïcien antique pour les « richesses » qu'il a entassées, la « luxure » qu'il a favorisée et son « honteux silence, à la mort de quelques braves citoyens qu'il aurait dû défendre ». On avait tort en 1745 à l'égard de Sénèque, tort encore en 1768 quant à l'attitude à adopter face à Rousseau : le moment est venu de remettre les pendules à l'heure. La question demeure : qu'est-ce donc qui peut expliquer un similaire retournement sur les dangers et les enjeux de la misérable querelle ?

Car, comme dans les *Dialogues* de Rousseau, c'est une réflexion générale sur la calomnie qui sert de cadre à l'attaque personnelle. Jean-Jacques est présenté comme un avatar moderne de ce Suillius dont la bave immonde est parvenue à souiller contre toute raison la mémoire de Sénèque⁶⁶. Derrière son alliance objective avec le parti anti-philosophique, derrière son ingratitude envers ses bienfaiteurs et ses anciens amis, ce qui est reproché au « pervers » et à l'« artificieux scélérat » s'inscrit sous deux rubriques générales.

65. VER, V, pp. 848-849.

66. Diderot, *Essai*, pp. 1026-1028.

La première épouse parfaitement la problématique de *la conséquence du discours à la conduite* et de *l'exemplarité* scandaleuse revendiquée par Rousseau dans ses écrits tardifs :

Trop d'honnêtes gens auraient tort s'il avait eu raison... [...] Je n'en veux point à sa mémoire ; mais si Jean-Jacques fut un homme de bien, on en pourrait conclure, et les méchants en ont conclu, qu'il avait longtemps été entouré de pervers. Lui-même, en plusieurs endroits de ses ouvrages, a suggéré cette conséquence à la malice de son lecteur ; et plus il est devenu célèbre par son talent et l'austérité prétendue de ses mœurs, plus il me semblait important de rompre le silence⁶⁷.

C'est Diderot qui parle, mais on pourrait parfaitement mettre une telle citation dans la bouche d'un des deux interlocuteurs des *Dialogues* (avant leur conversion). Ici encore, Jean-Jacques a mis en place une fiction qui en arrive à informer et coloniser le réel. Dans tous les cas, voilà donc explicitée une première raison de rompre le silence qu'on disait vouloir garder envers et contre tout dix ans plus tôt. L'exemple de désintéressement, d'indépendance, de vérité et de conséquence mis sur la scène publique par J. J. commence à conquérir les foules ; par son existence même, cet exemple accuse le parti philosophique d'hypocrisie et de prostitution courtisane ; son témoignage de martyr constitue une calomnie incarnée contre l'entreprise de justice et d'émancipation à laquelle Diderot a consacré sa vie ; il faut donc de toute urgence dégonfler la baudruche de cette Vertu-faite-chair, même si cela doit nous exposer à tous les risques d'une aussi misérable querelle.

La seconde rubrique générale sous laquelle s'inscrivent la plupart des accusations portées contre Rousseau tient au *jeu de la réputation* dont — comme tout calomniateur et comme son modèle Suillius — l'« homme atroce » n'a pas respecté les règles. C'est la publication posthume des *Confessions* qui focalise ici toutes les angoisses. On leur reproche d'abord la « lâche et cruelle *indiscrétion* » d'un procédé qui transgresse les limites (alors en plein réagencement) du public et du privé. La révélation des petits secrets intimes des coterie philosophiques ne manquera pas de « semer le trouble dans des familles unies » et d'« allumer de longues haines entre des gens qui s'aiment ». Seul un « lâche » peut « laisser sur sa tombe la révélation des secrets qui lui ont été confiés ou qu'il a surpris de son vivant »⁶⁸. Il y a ici encore un souci éthique de la *conséquence de proximité* qui caractérise constamment le discours moral et les choix existentiels de Diderot. Sénèque est resté à son poste pour protéger sa femme et ses amis ;

67. Idem, pp. 1030 & 1036.

68. Idem, p. 1029.

Denis le philosophe joue le jeu du courtisan face à Catherine II ou aux ministres du roi de France pour constituer la dot de sa fille et maintenir sa fortune de femme mariée. Jean-Jacques tout à l'opposé refuse une pension royale ou lit ses *Confessions* sans se soucier du sort de M^{me} Levasseur, des époux d'Holbach ou de M^{me} d'Épinay. (L'abandon de ses enfants joue ici le rôle de trou noir central dont l'absence attire d'autant plus irrésistiblement l'argumentation).

On reproche par ailleurs aux *Confessions* la « bizarrerie » d'un procédé suicidaire selon lequel on n'hésite pas à se couvrir soi-même des pires souillures dans la seule fin d'accréditer ses accusations contre autrui. Sa stratégie est aussi absurde qu'inouïe : en se « peignant lui-même de couleurs odieuses » « pour donner quelque vraisemblance à ses injustes et cruelles imputations », comment peut-il croire qu'« un impudent, un Cardan, qui s'avouerait coupable de mille méchancetés, serait un garant bien digne de foi »⁶⁹ ? Le problème est qu'en coupant la branche sur laquelle il est assis, il sacrifie aussi « la reconnaissance, la discrétion, la fidélité, la décence, la tranquillité domestique à la rage orgueilleuse de faire parler de soi dans l'avenir ». « Il faut convenir qu'il est fou, qu'il est atroce d'immoler, en mourant, ses amis, ses ennemis pour servir de cortège à son ombre »⁷⁰.

Car l'aspect le plus impardonnable du procédé employé par ce Sardanapale mêlé d'Erostrate est d'attenter à ce qui recueille chez le matérialiste Diderot l'essentiel des fonctions de Dieu : *la Postérité*. En essayant d'entraîner ses contemporains dans la turpitude de ses propres *Confessions* et en y joignant « la précaution odieuse de n'en permettre la publicité que quand il n'y sera plus, lui pour être attaqué, celui qu'il attaque pour se défendre », Rousseau a construit une bombe à retardement qui menace de ravager le seul paradis auquel peut rêver l'athée : « la postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux » ; « que Jean-Jacques dédaigne autant qu'il lui plaira le jugement de la postérité, mais qu'il ne suppose pas ce mépris chez les autres. On veut laisser une mémoire honorée, on le veut pour les siens, pour ses amis, et même peut-être pour les indifférents »⁷¹. En déversant dans des écrits autobiographiques posthumes un venin appelé à survivre à la mort du serpent, Rousseau met en place une machine de « publicité » qui menace l'âme même de l'entreprise scripturale diderotienne. On n'en prendra la mesure qu'en resituant la « misérable querelle » dans le cadre de la réflexion de Diderot sur la Postérité⁷² et sur la sphère publique qui en constitue l'incarnation politique.

69. Idem, p. 1029.

70. Idem, p. 1030.

71. VER, V, p. 606 & *Essai*, p. 1030.

72. Sur ce point, voir Jean-Claude Bonnet, « Diderot et la postérité », in *Études sur le Neveu de Rameau et le Paradoxe du comédien*, Cahiers Textuel n° 11, 1992, pp. 125-132.

c) La sphère publique

A la question de l'inconséquence entre son vœu de silence de 1768 et sa prise de parole publique de 1778-82, Diderot répond en invoquant un effort de *prévention* : « je ne me reprocherai jamais d'avoir prévenu les effets d'une grande calomnie au moment où la rumeur générale en annonçait le prochain éclat »⁷³. Une lecture mesquine suggérerait que l'homme avait des secrets à cacher, qu'il sentait sa réputation personnelle menacée pour les siècles à venir par les sales révélations de son ancien ami, que le directeur de l'*Encyclopédie* s'est pris à paniquer en sentant la boue de la calomnie menacer la « façon commune de penser » à son égard. *L'Essai* affirme pourtant le contraire d'une façon péremptoire : « Non, censeurs, non ce n'est point la crainte d'être maltraité dans l'écrit posthume de Jean-Jacques qui m'a fait parler. Je savais [...] que j'étais malheureusement épargné entre un grand nombre de personnes qu'il y déchirait. Cette fois je n'étais que le vengeur d'autrui »⁷⁴. Dénégation ? Panique devant la publication anticipée des *Confessions* ? Crainte que sa réputation ne soit entachée par des révélations faites à propos du parti philosophique ? Jalousie — de la part d'un auteur dont les textes majeurs sont encore inconnus du public — de voir Rousseau « pas si malheureux » qu'on le fait généralement puisqu'« il voyage avec sa maîtresse, la réputation » ? Peu importe.

Au-delà des petites névroses d'auteur, j'aimerais suggérer qu'et Rousseau et Diderot ont vécu leur misérable querelle comme *le crépuscule d'un certain espoir politique*. Reprenons pour s'en convaincre les termes dans lesquels Diderot articule « la défense du sentiment de l'immortalité et du respect de la postérité » dans l'ensemble de lettres échangées avec Falconet et publiées sur le titre *Le Pour et le Contre*. Sans croire aucunement à une survie de l'individu après la mort, l'écrivain, le philosophe, l'artiste, le soldat, l'homme d'État athées obtiennent un plaisir d'anticipation à l'idée que la postérité conservera leur nom et leur souvenir en admirant leur œuvre. Cette *présomption* (au sens propre de « saisie anticipée ») n'est nullement une chimère, ou plutôt elle est une chimère qui produit des effets de plaisir bien réels. Ce sentiment d'une immortalité purement humaine, en ce qu'elle est fondée uniquement sur la voix et le souvenir des humains de l'avenir, a non seulement des effets psychiques de plaisir, mais aussi des effets éthico-politiques d'incitation à la vertu. « On encourage l'homme aux grandes choses en lui montrant son nom qui va d'âge en âge accompagné d'acclamations, [...] on réussit également à l'effrayer des mauvaises en lui faisant entendre le jugement sévère de la

73. Diderot, *Essai*, p. 1032.

74. Idem, p. 1031.

postérité »⁷⁵. Toute une énergétique de l'imaginaire et de la vertu se met en place autour du fantôme/fantasme de la postérité : « nous proportionnerons nos efforts au temps, à l'espace, à la durée, au nombre des témoins, à celui des juges »⁷⁶. Et ici encore la justice, en l'occurrence celle des siècles, est affaire de *spectacle*, c'est-à-dire de conséquences d'un geste formel sur un témoin à modifier : « à quoi sert d'élever des monuments à ceux qui ne sont plus, [...] est-ce pour les morts que cela se fait ? Non, c'est aux vivants qu'on s'adresse. On leur dit : “ Si tu fais ainsi, voilà les honneurs qui t'attendent ” »⁷⁷.

Toute « l'énergie de ce ressort » de l'immortalité et de la postérité repose toutefois sur une prémisses dont Falconet ne manque pas de souligner la fragilité. Qui me garantit que ma bonne action, mon sacrifice, mon ouvrage seront effectivement reconnus, appréciés et célébrés par la postérité ? N'y a-t-il pas de chef-d'œuvre inconnu ? d'exploit ignoré des historiens ? de sacrifice oublié ? On peut certes fonder son attente d'immortalité sur les louanges que l'on reçoit de son vivant, dans la mesure où les juges d'aujourd'hui sont « les représentants du présents et les députés de l'avenir ». Mais « l'éloge de nos contemporains n'est jamais pur ». Pourquoi celui des contemporains de nos neveux le serait-il davantage ? A Falconet objectant que « cette attente est bien incertaine », Diderot rétorque de manière péremptoire : « Elle n'a jamais été trompée. L'eût-elle été autrefois, elle ne le sera plus »⁷⁸. C'est là peut-être un des seuls moments dogmatiques de sa pensée, qui est ailleurs toujours souple, prudente, mobile, hésitante, fuyante. Dans la correspondance avec Falconet des années 1765-1766, le philosophe semble souscrire sur ce point à un optimisme irréflecti, mu par un besoin aveugle et irrationnel. « En fait d'arts et de monuments, *être du premier mérite ou de la première célébrité* c'est la même chose. L'avenir répare les torts du présent, et je vous défie de me citer un exemple du contraire »⁷⁹. C'est précisément un tel optimisme qui fondait la confiance exprimée par la lettre du 6 septembre 1768 de ne « jamais donner au public le scandaleux spectacle de deux amis qui se déchirent » :

Le bonheur de votre vie est abandonné à la discrétion des méchants. Il n'en est pas ainsi du mien. Je le tiens dans ma main, et je défie tous les ingrats, tous les méchants, tous les calomnieurs, tous les envieux, tous les scélérats de ce monde de me l'arracher. Le despote le plus puissant de la

75. VER, V, p. 603.

76. Idem, p. 582.

77. Idem, p. 622.

78. Idem, pp. 602, 580, & 606.

79. Idem, p. 620.

terre est maître de ma vie, de ma fortune, de ma liberté ; mais non de mon honneur et de ma réputation. J'ai la plus haute confiance dans la vertu, le talent et la probité ; et jusqu'à présent, cette confiance n'a point été trompée ; et si un méchant pouvait jamais réussir à faire passer un habile homme pour un sot, un homme vertueux pour un de ses semblables, où en serait l'univers⁸⁰ ?

Nul besoin de « s'engager dans une misérable querelle qui disposera du bonheur de notre vie » du moment qu'on a pleine confiance dans la reconnaissance publique de notre valeur. Mon honneur et ma réputation sont à l'abri des malversations du méchant. Décide-t-il de me persécuter, l'avenir réparera les torts que je subis dans le présent, et mon mérite ne manquera pas de se traduire en célébrité.

Un tel optimisme est toutefois suspendu à une distinction (d'ordre élitiste) qui tout à la fois pose la question fondamentale de la structure interne de la sphère publique et laisse d'ores et déjà entrevoir le ver dans le fruit :

Quand je parle de la voix publique, il ne s'agit pas de cette cohue mêlée de gens de toute espèce, qui va tumultueusement au parterre siffler un chef-d'œuvre, élever la poussière au Salon, et chercher sur le livret si elle doit admirer ou blâmer. Je parle de ce petit troupeau, de cette église invisible qui écoute, qui regarde, qui médite, qui parle bas, et dont la voix prédomine à la longue et forme l'opinion générale. Je parle de ce jugement sain, tranquille et réfléchi d'une nation entière, jugement qui n'est jamais faux, jugement qui n'est jamais ignoré, jugement qui reste lorsque les petits intérêts particuliers se sont tus ; jugement qui assigne à toute production sa juste valeur, jugement sans équivoque et sans appel, lorsque la nation, d'accord avec les plus grands artistes sur le mérite reconnu et senti des productions anciennes, se montre compétente dans la sentence qu'elle porte des productions modernes. C'est qu'en fait d'arts, quand on y regarde bien, on voit que la sentence publique est celle même des artistes qui donne le ton ; c'est qu'en fait de littérature, c'est celle des littérateurs que la foule a souscrite⁸¹.

La « voix publique » n'est donc nullement la même chose que l'opinion commune. C'est un « petit troupeau », une « église invisible » qui dicte les sentiments de la « foule », après que les premiers cris irrationnels et moutonniers de celle-ci se sont tus. A travers la notion — essentielle dans toute théorisation de la sphère publique — de « compétence », on s'aperçoit que ce sont en fait quelques voix, en nombre très restreint, qui

80. Idem, 848.

81. Idem, p. 679-680.

font pencher la balance de la réputation et de l'immortalité. La société de communication de masses que l'on voit s'esquisser à travers ces lignes repose en effet structurellement sur la distinction dynamique entre les multitudes, consommatrices de messages et de formes, et une élite qui contrôle non tant la production des biens culturels que leur circulation, leur diffusion et, partant, leur réception. Toute la confiance que Diderot place dans la reconnaissance de son mérite par la postérité repose ainsi sur l'action d'une « église invisible » d'où émanera la juste sentence d'un sain jugement... On voit qu'il suffit de très peu pour que le paradis de l'athée se transforme en un enfer, sitôt que viendrait à être ébranlée la foi dans l'infailibilité d'une telle église.

Or il est frappant de constater que c'est précisément dans cet enfer-là que se débat Rousseau au moment où il écrit les *Dialogues*. Chez lui aussi, un basculement s'est produit entre 1765 et 1774. Dans les *Lettres écrites de la montagne* de 1764, il considère « le public » comme le juge naturel des « erreurs » que peut contenir un livre : « nul ne peut se soustraire à ce Juge, et quant-à-moi je n'en appelle pas » ; dans les disputes littéraires, peut-on encore lire sous sa plume à ce moment-là, « le public juge selon la raison »⁸². Au moment où il rédige les *Dialogues*, soit à peine une dizaine d'années plus tard, ce juge apparaît désormais comme profondément corrompu : l'église est devenue une « secte », qui reste aussi dramatiquement invisible que terriblement puissante, dans son entreprise de manipulation de l'opinion publique :

Jusqu'ici [l]es opinions [publiques] erroient sans suite et sans règle au gré des passions des hommes, et ces passions s'entrechoquant sans cesse faisoient flotter le public de l'une à l'autre sans aucune direction constante. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Les préjugés eux-mêmes ont leur marche et leurs règles, et ces règles auxquelles le public est asservi sans qu'il s'en doute s'établissent uniquement sur les vues de ceux qui le dirigent. Depuis que la secte philosophique s'est réunie en un corps sous des chefs, ces chefs par l'art de l'intrigue auquel ils se sont appliqués devenus les arbitres de l'opinion publique, le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers et par eux de celle de l'État. Leur essai fut fait sur J.J. et la grandeur du succès qui dut les étonner eux-mêmes leur fit sentir jusqu'où leur crédit pouvoit s'étendre⁸³.

Telle est bien l'essence de la persécution dont Rousseau se sent victime. Si ses « ennemis » sont tellement terrifiants, c'est qu'ils contrôlent la diffusion des textes, qu'ils en travestissent la lettre et en

82. Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, in *Œuvres complètes* III, Pléiade, 1969, p. 692.

83. Rousseau, *Dialogues*, p. 965.

pervertissent le sens, au point d'affecter toute une génération de la « jaunisse universelle » dénoncée par les *Dialogues*. Leur persécution consiste moins à faire souffrir J.-J. lui-même (« être maître de sa vie, de sa fortune, de sa liberté ») qu'à contrôler « son honneur et sa réputation ». Leur machination satanique a mis en place une machine d'information de l'opinion qui impose au sens commun une vision du monde neutralisant d'avance toutes les percées imaginaires réalisées par l'*Émile*, *Julie* ou le *Contrat social*. Dans les passages les plus inspirés des *Confessions*, des *Rêveries* et surtout des *Dialogues*, ce à quoi on se sent confronté, c'est à une logique de prostitution généralisée où les lois de reproduction de la vénalité interdisent à l'offre d'un possible de dépasser les limites étroites de la demande donnée. La fabrique de l'opinion condamne l'esclave ou la prostituée qui ouvrent les livres à ne trouver chez leurs libraires que des ouvrages qui perpétueront leurs goûts (et dès lors leurs statuts) d'esclave et de prostituée. Avec en ligne de fuite, le soupçon vague mais insistant que si « ces Messieurs » parviennent à être parfaitement invisibles, non-repérables dans le réel, c'est peut-être qu'en fin de compte ils ne relèvent que de mon fantasme : ce qui m'opresse ne serait pas tant la malveillance intentionnelle d'une secte invisible que la logique circulariste d'un système impersonnel sur lequel manies de la persécution et *conspiracy theories* tentent désespérément de projeter un visage humain.

Tous les éléments mis en place par Diderot se retrouvent. Une foule originellement erratique prise en charge par une élite qui en arrive vite à la mener où bon lui semble. Les tâches d'arbitrage et de jugement accaparées en quelques mains dont dépend le sort et la réputation de chacun. Une logique auto-régulatrice qui, telle une main invisible, pousse l'ensemble à optimiser ses résultats. Avec pourtant ce renversement majeur : dans les lettres à Falconet, le jugement sur lequel débouche toute cette machinerie « assigne à toute production sa juste valeur », tandis que dans le cauchemar de la fabrique de l'opinion, il est dévoyé au profit d'une clique de calomniateurs, ou emporté dans une logique impersonnelle absurde et aliénante.

Et c'est bien un renversement similaire qui a eu lieu dans l'esprit de Diderot lui-même entre 1768 et 1778. Toute l'apologie de Sénèque s'inscrit en effet sous les sombres auspices d'un monde où les calomniateurs ont la main haute. Il n'est pour s'en convaincre que d'écouter une des premières apostrophes adressées par le philosophe moderne à son modèle antique :

Si ton honneur te fut plus cher que ta vie, dis-moi, les lâches qui ont flétri ta mémoire n'ont-ils pas été plus cruels que celui qui te fit couper les veines ? [...] Pourquoi faut-il, mon ami, que les accusations soient écoutées avec tant d'avidité, et les apologies reçues avec tant d'indifférence ? La faute réelle ou supposée se répand avec éclat ; le reproche circule de bouche en bouche avec une feinte pitié ; la ville en retentit de toute part. Si la

calomnie disparaît à la mort de l'homme obscur, la célébrité lui sert de véhicule, et la porte jusques aux siècles les plus reculés ; penchée sur l'urne du grand homme, elle continue d'en remuer la cendre avec son poignard. A la fin un défenseur s'est-il levé ? la perversité des accusateurs et l'innocence de l'accusé sont-elles également évidentes ? l'on se tait, la justification passe sans bruit, tombe dans l'oubli, et l'innocent n'en est guère moins suspecté⁸⁴.

Rompre le silence pour s'engager dans la misérable querelle, c'est reconnaître qu'on s'était trompé par excès d'optimisme dans sa foi en la justice inhérente de la postérité, de même qu'on s'était trompé par excès de sévérité lorsqu'on avait condamné, jeune homme encore, le rôle de courtisan joué par Sénèque auprès de Néron. Les deux erreurs étaient d'ailleurs liées : c'est parce qu'un Suillius est parvenu à imposer sa voix de calomniateur à la postérité qu'on a pu être, de bonne foi, injuste sur la vertu de Sénèque. Pour être conséquent avec cette triste découverte, il faut donc se résoudre à se salir les mains pour repousser soi-même, avant qu'il ne soit trop tard, la boue des Suillius d'aujourd'hui. Et donc s'abaisser au triste spectacle de deux amis qui se déchirent, puisque l'ancien ami apparaît comme le plus dangereux calomniateur du moment.

La profonde « tristesse » de ce spectacle tient non seulement à ce que s'y exprime une de ces passions tristes dont Spinoza faisait la caractéristique de notre servitude. Elle tient aussi à ce que Diderot, pour une fois, cesse de jouer *un rôle* (*play*) pour jouer à *un jeu* (*gamble*) qui, parce qu'on y joue soudain le tout pour le tout, ne laisse (presque) plus aucune place à la distance auto-critique et humoristique. Quoique condensée dans les quelques pages consacrées à Jean-Jacques, l'angoisse qui en émane l'identifie d'assez près à la position panique à laquelle la démence condamne Rousseau. Dans leurs derniers écrits, les deux écrivains se renvoient *une même image symétrique*, image honnie et proprement détestable où se joue déjà le sort de nos sociétés démocratiques. Derrière la fascination des haines personnelles s'esquisse une problématisation politique du consensus, dont nous commençons à peine à mesurer les enjeux.

J'aimerais, pour conclure, mentionner deux de ces enjeux vers lesquels la position de Diderot dans cette querelle — ici encore en plein accord avec celle de Rousseau — semble pointer. Le premier tient à une dénonciation de l'artificialité et de l'infondé du jugement consensuel. D'un côté, le mode de communauté émancipée envisagé par les hommes des Lumières postule la possibilité d'un consensus des jugements individuels médiatisés par un idéal de raison, d'empirisme et de libre expression. D'un

84. Diderot, *Essai*, p. 974.

autre côté pourtant, la misérable querelle porte ces même hommes à décrire un monde où un tel consensus semble impossible. Pour Rousseau, il est rendu impossible par le fait qu'une secte a pris le contrôle des institutions qui assurent l'information et l'éducation du public. Pour Diderot, au-delà des manipulations malveillantes d'un Suillius ou délirantes d'un Rousseau, la réflexion bute — très logiquement d'ailleurs dans la trajectoire intellectuelle du philosophe — sur un constat d'impuissance à se mettre d'accord sur nos jugements. Il faut prendre très au sérieux la boutade qui sert de conclusion à l'*Essai* à la suite de l'avalanche de questions demandant au lecteur de juger ce que vaut l'apologie et l'apologiste : « convenez, lecteur, que vous n'en savez rien, mais rien du tout, et qu'il serait plus difficile d'accorder les horloges de la capitale que les arbitres de nos productions »⁸⁵. Ces « arbitres » sont bien ceux dont parlait la citation de Rousseau, ces « chefs par l'art de l'intrigue » « devenus les arbitres de l'opinion publique », et qui « le sont par elle de la réputation, même de la destinée des particuliers et par eux de celle de l'État ».

Moins paranoïaque que Rousseau, Diderot peint de tels arbitres non pas sur le mode de la conspiration, mais sur celui du chaos — un chaos où, contrairement à son optimisme des années 1760, aucune auto-régulation spontanée ne garantit que le mérite soit reconnu et récompensé de célébrité. Il est révélateur de mettre en parallèle cette conclusion de l'*Essai* avec celle de la *Lettre sur les aveugles*. Toutes deux offrent un même geste d'auto-invalidité qui sape la portée des propos tenus dans le corps de l'ouvrage. Le message de la *Lettre* fondait toutefois un optimisme du consensus, puisque Saunderson parvenait à s'assurer qu'une sphère est une sphère grâce à l'accord (implicite) des voyants qui l'entouraient. La remise en doute formelle du parcours argumentatif n'était alors qu'un geste rhétorique, une simple facétie qui ne menaçait guère la validité des conclusions logiques déployées par l'ouvrage. Au contraire, l'auto-destruction finale de l'*Essai* trahit un sape vertigineux : Sénèque a-t-il eu raison d'être consul sous Néron ? Diderot a-t-il raison de prendre sa défense ? Chacun peut bien s'en faire une opinion privée ; elle sera de toutes façons fautive, partielle, partielle et biaisée, puisque, on l'a vu, il fallait être Sénèque à Rome sous Néron pour pouvoir juger valablement ses actions. La tâche d'accorder ces opinions singulières, d'en tirer un jugement consensuel, une « opinion publique », une « volonté générale », relève, elle, de l'impossible. Devant une telle double impossibilité (de bien juger autrui pour l'individu ; de se mettre ensemble d'accord sur nos jugements), il ne reste que la pure *logique du spectacle* : châtier le criminel sur la place publique ou élever une statue au héros. Et ce non pour punir ou

85. Idem, p. 1251.

récompenser des individus singuliers — dont le mérite est soit indécidable (aporie du jugement), soit incommunicable (impossibilité du consensus), soit simplement inexistant (métaphysique fataliste) — mais pour modifier les hommes de l'avenir et en faire de bons citoyens, selon des critères purement utilitaristes sur lesquels on peut rêver qu'un accord minimal ne soit pas hors de portée⁸⁶.

On voit en quoi tout ceci est au cœur de la question de la sphère publique. En même temps que celle-ci, selon Habermas et ses épigones, se mettait en place dans l'Europe des Lumières, deux ténors de ce mouvement en dénonçaient d'ores et déjà les limites et les apories. Dès 1780, il apparaît que le « despote le plus puissant de la terre » ne se contentera pas d'être maître de ma vie, de ma fortune ou de ma liberté d'action, mais que sa maîtrise passera par le contrôle des « réputations » : l'important étant moins d'assurer à chacun une liberté d'expression que de réguler ce qui se transmet, ce qui sera lu et entendu parmi ce qui s'écrit et se dit. Et l'on peut se demander pour conclure si le retournement de Diderot, revenant sur son optimisme à l'égard de la postérité, n'est pas à mettre en parallèle avec son retournement concernant plus généralement le libéralisme, tel qu'il a pu le rencontrer dans l'ouvrage de Lemercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*⁸⁷. Après un premier enthousiasme pour ce manifeste de la physiocratie, il va en effet prendre une distance critique face à ces partisans précoces du « tout-marché », en particulier sous l'influence de l'abbé Galiani. Ce que met à jour une analyse plus poussée du commerce des blés est aussi ce qu'avait révélé la réflexion sur le commerce de librairie. Laisser le seul principe de « liberté » régir les interactions humaines cautionne la mise en place de ce que les théoriciens du chaos appellent des « attracteurs » dont les effets peuvent être dangereusement pervers : hauts prix et famines dans le cas des grains, effondrement de la qualité des produits et de la diversité de l'offre dans le cas des livres.

Le message général de la réflexion sur la librairie, sur les blés et sur la calomnie est le même : contrairement à ce que Kant affirmera dans son opuscule sur les Lumières, la seule « liberté » ne suffit nullement à ce que

86. La position et les déclarations politiques récentes d'un philosophe comme Richard Rorty aux USA offrent une bonne illustration d'un tel pragmatisme, qui cherche à former un mouvement de masse autour d'une liste de mesures concrètes en disqualifiant comme une impertinence métaphysique et paralysante la recherche d'un accord plus profond sur des principes généraux ou des valeurs communes. Le fait que le même Rorty nous invite à concevoir nos divergences de principes en termes de différences de « vocabulaire » (plutôt que de contradictions logiques) s'inscrit bien aussi dans une problématique du spectacle (plutôt que dans une quête de la vérité).

87. Pour une justification de l'assimilation — tout sauf évidente — entre la physiocratie (qui se présente elle-même sous les couleurs d'un « despotisme » légal) et le libéralisme, voir mon ouvrage *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, L'Harmattan, 2001.

s'instaure spontanément la raison, la vérité et la justice. En bon fataliste, Diderot sait que la notion de liberté ne saurait être prise pour argent comptant. Si liberté il peut y avoir, elle ne sera que le produit final d'une longue ascèse (selon le schéma en cinq parties de l'*Ethique* spinozienne, qui nous a préalablement fait prendre la mesure de notre servitude humaine), et non un donné spontané qu'il suffirait de « laisser faire » pour assurer le progrès de l'espèce humaine. La démocratie « réelle » relève moins d'un *débat* entre opinions empiriquement données, dont la libre compétition résulterait naturellement en un consensus rationnel, que d'une *performance de spectacle*, avec toute la machinerie de coulisses que cela implique, avec tout l'arbitraire des choix esthétiques qui s'y expriment, et avec toute la distance entre individus réels et rôles de comédien que cela présuppose. A la convergence du « spinozisme moderne » (dont parle l'*Encyclopédie* et qu'explorent le *Rêve de d'Alembert* ou *Jacques le fataliste*), d'une méditation politique sur l'indépassable fragilité de la loi (telle que l'esquissent le *Supplément au voyage de Bougainville* ou l'*Entretien d'un père avec ses enfants*), et d'une réflexion esthétique sur les virtualités émancipatrices et formatrices du spectacle (développée dans les textes sur le théâtre, les *Salons* et l'*Éloge de Richardson*), la réaction de Diderot à l'interpellation rousseauiste constitue moins un saut de mauvaise humeur sénile que la synthèse rigoureuse d'une pensée dont la fraîcheur mérite plus que jamais d'inspirer nos encore si jeunes démocraties.

Yves CITTON
University of Pittsburgh
Université Stendhal-Grenoble 3

