Arpenter les territoires de la morale

le Supplément au Voyage de Bougainville

Adrien Paschoud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2456>

DOI : 10.4000/cultura.2456

ISSN : 2183-2021

Éditeur

Centro de História da Cultura

Édition imprimée

Date de publication : 9 juin 2015

Pagination : 47-57

ISSN : 0870-4546

Référence électronique

Adrien Paschoud, « Arpenter les territoires de la morale », *Cultura* [Online], Vol. 34 | 2015, posto online no dia 12 julho 2016, consultado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/2456> ; DOI : 10.4000/cultura.2456

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Arpenter les territoires de la morale

le Supplément au Voyage de Bougainville

Adrien Paschoud

- 1 Le *Supplément au Voyage de Bougainville* entretient, on le sait, un lien étroit avec *Ceci n'est pas un conte* et *Madame de la Carlière*. La composante intratextuelle est aussi importante que les sources connexes qui l'alimentent en amont, au premier rang desquelles se trouve bien évidemment le récit de circumnavigation de Bougainville.¹ La filiation s'opère ainsi, comme l'écrit Diderot :

Et puis j'ai mes idées, peut-être justes, à coup sûr bizarres, sur certaines actions que je regarde moins comme des vices de l'homme que comme des conséquences de nos législations absurdes, sources de mœurs aussi absurdes qu'elles et d'une dépravation que j'appellerais volontiers artificielle. Cela n'est pas trop clair, mais cela s'éclaircira peut-être une autre fois.²

- 2 Renfermant « le but secret » des deux récits qui le précèdent, le *Supplément* constitue le point d'aboutissement d'une critique menée à l'encontre de toute absolutisation de la norme morale, au travers de la confrontation des « codes » civil, religieux et naturel (la précellence étant donnée au dernier terme). Les individus, comme les constellations de jugement qu'ils forment – l'opinion publique dans *Madame de la Carlière* –, sont passés au crible d'une écriture digressive qui démonte les mécanismes idéologiques et discursifs de l'agir. Les institutions ecclésiastiques sont mises à mal, cela va de soi, en raison des atteintes qu'elles portent à la liberté individuelle. D'un point de vue générique, l'évocation de l'altérité tahitienne puise dans la tradition du dialogue philosophique, une technique largement éprouvée au XVIII^e siècle qui place au centre les débats autour de la morale et des « mœurs », qu'il s'agisse des Persans, des Chinois, des « sauvages américains »... Mais le *Supplément* dépasse de loin un procédé souvent mécanique. Ce récit savamment ordonné dans son désordre apparent déploie un dispositif dialogique sur deux niveaux : l'entretien d'Orou et de l'aumônier est encadré en amont et en aval par A et B, ouvrant de fait à une série de prismes déformants. Diderot dépasse ainsi une visée polémique, par trop démonstrative, pour faire de l'écriture dialogique le lieu d'une exploration des conditions d'application de la « loi naturelle » dans le champ de la morale et, partant, du politique.

La question morale entre relativisme et scepticisme

- 3 L'entretien du Tahitien Orou et de l'aumônier, qui nous occupera exclusivement ici, engage la destitution de toute prétention à la vérité. Il mobilise en cela plusieurs composantes de la tradition sceptique. Dans ses moments liminaires, et à la manière des dix modes d'Aénésidème que Sextus Empiricus avait énoncés dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*,³ le dialogue mesure les propositions à l'aune d'une situation donnée, historiquement, socialement ou culturellement. La norme morale est abordée à la lumière d'une science limitée des rapports : vouloir l'objectiver et la faire dépendre d'une charpente universalisante constitue une entreprise vouée d'emblée à l'échec. Ainsi Orou affirme-t-il que les « moeurs » de l'île ne sont valides que du seul point de vue tahitien (« Je ne te propose pas de porter dans ton pays les moeurs d'Orou, mais Orou, ton hôte et ton ami, te supplie de te prêter aux moeurs d'Otaïti⁴ ») ; dès lors, elles ne peuvent apparaître que fausses d'un point de vue occidental. Le récit donne à voir un univers moral saturé de possibles, envisagés indépendamment les uns des autres ; il penche pour une approche différentielle et différenciée de la norme. Pour le dire en termes relativistes, une proposition *c* est A pour X et B pour Y (X et Y représentant le sujet percevant dans des circonstances déterminées). Le discours d'Orou, à ce moment précis du dialogue, se démarque sensiblement du scepticisme pyrrhonien au sens strict, car celui-ci privilégie la suspension du jugement (la recherche de la vérité doit être soumise au doute systématique). Dans cette perspective, la proposition *c* est soit A ou B, soit C ou D, mais il est impossible de décider entre A, B, C ou D... et ainsi de suite, générant une chaîne sans fin d'indécidabilité.⁵ La frontière entre relativisme et scepticisme pyrrhonien est cependant poreuse : en effet, la volonté d'inscrire une proposition dans une science des rapports pourrait précisément – et paradoxalement – reconduire une hiérarchie des valeurs, par l'usage critique qui est fait des absolus. À y regarder de plus près, le discours d'Orou superpose progressivement les deux notions, pour privilégier *in fine* la seconde. Les propositions ne se neutralisent plus ; elles n'offrent pas davantage un régime d'indétermination qui se ferait au détriment de conclusions valides et donc de tout entendement logicien. Le discours d'Orou relève alors d'un usage dogmatique du relativisme et adopte une posture exclusivement ethnocentrée :

Les moeurs d'Otaïti sont-elles meilleures ou plus mauvaises que les vôtres ? c'est une question facile à décider. La terre où tu es né a-t-elle plus d'hommes qu'elle n'en peut nourrir ? en ce cas tes moeurs ne sont ni pires ni meilleures que les nôtres ? En peut-elle nourrir plus qu'elle n'en a ? nos moeurs sont meilleures que les tiennes.⁶

- 4 La relativisation de la norme morale cède le pas à un régime antithétique destiné à invalider les conventions religieuses et sociales :

OROU : Quel monstrueux tissu d'extravagances tu m'exposes là ! et encore tu ne me dis pas tout ; car aussitôt qu'on s'est permis de disposer à son gré des idées de justice et de propriété, d'ôter ou de donner un caractère arbitraire aux choses, d'unir aux actions ou d'en séparer le bien et le mal, sans consulter que le caprice, on se blâme, on s'accuse, on se suspecte, on se tyrannise, on est envieux, on est jaloux, on se trompe, on s'afflige, on se cache, on dissimule, on s'épie, on se surprend, on se querelle, on ment ; [...] Je sais tout cela comme si j'avais vécu parmi vous ; cela est parce que cela doit être, et la société dont votre chef nous vante le bel ordre, ne sera qu'un ramas ou d'hypocrites qui foulent secrètement aux pieds les lois ; ou d'infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice en s'y soumettant

; ou d'imbéciles en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature ; ou d'êtres mal organisés en qui la nature ne réclame pas ses droits.⁷

- 5 La critique du monde occidental et, par extension, des violences coloniales relève stylistiquement de l'emphase⁸ et de l'accumulation. Elle repose sur un artifice que traduit la phrase « Je sais tout cela comme si j'avais vécu parmi vous⁹ ». Partant d'énoncés à valeur de vérité générale, Orou se livre à distance à un « tableau » des mœurs européennes, caractérisé par la succession de verbes au présent, par l'omniprésence du pronom « on », enfin par l'usage répété de qualificatifs négatifs (« hypocrites », « infortunés », « imbéciles »). La longue litanie des mœurs dévoyées des Européens n'est pas sans faire écho, mais de manière évidemment inversée, à l'anthropologie chrétienne. Celle-ci, depuis au moins saint Augustin, affirme que les hommes sont incapables de suivre la loi naturelle gravée en eux, car son application n'était envisageable que dans la condition pré-adamique ; ils déterminent leurs actes en se fondant sur une nature *seconde*, car asservie au péché originel ; c'est donc un ordre des choses provisoire (voire dérisoire dans la conception la plus pessimiste de la condition humaine), un ordre des choses guidé par la nécessité de constituer des sociétés et des normes, mais inférieur à celui de la grâce. Le discours d'Orou bannit, bien évidemment, toute distinction entre nature pré- et post-adamique : la nature est indivisible, nul ne doit s'opposer à ses « décrets ». C'est précisément parce qu'il agit contre les « droits » de la nature et donc contre tout ce qui le définit ontologiquement que le sujet se trouve dans un état de corruption, ou pire encore dans un état de servitude volontaire. Par voie de conséquence, le jugement est dérégulé, perverti par l'arbitraire de la norme, d'où ce défaut d'« organisation » qui fait implicitement écho à la difformité morale exposée au début de la tirade¹⁰ ; un état de fait qui est en outre déterminé *a priori* par une sorte de finalisme : « cela est parce que cela doit être¹¹ ». À l'inverse, l'« organisation » des êtres, lorsqu'elle n'est pas entravée par les conventions, permet de fonder une morale universelle.¹² Le personnage d'Orou apparaît comme une instance légiférante capable de dessiner les lignes de l'exercice du jugement ; l'autonomie qu'il manifeste à l'égard des normes habituellement admises lui confère une autorité donnée pour indiscutable. Si le dialogue entre A et B tend à désamorcer les implications les plus subversives de l'univers moral délimité par Orou, empêchant ainsi une lecture strictement littérale, la critique de la religion n'en est pas pour autant atténuée, ainsi qu'en témoigne sa composante « monstrueuse ». Elle est accompagnée concurremment d'une remise en question fondamentale du langage qui se voit évidé de sa substance, car construit artificiellement en dehors de tout référent :

Qu'est-ce que tu veux dire avec tes mots, fornication, inceste, adultère ? [...] Tu te trompes, mon ami, si tu crois qu'une loi une fois publiée, un mot ignominieux inventé, un supplice décerné, tout est dit.¹³

- 6 La destitution de la morale occidentale et des discours artificieux qui la fondent est un préalable indispensable à l'instauration d'un système de normes qui repose sur la réappropriation – à la fois ludique et sérieuse – d'un modèle économique, la physiocratie, dont Diderot reprend certaines des composantes sous l'angle de la fiction théorique.

Morale, pensée physiocratique et dystopie

- 7 Plusieurs travaux ont montré que le *Supplément* inscrit la représentation de Tahiti dans la doctrine physiocratique,¹⁴ qui s'incarne dans le *Tableau économique* (1758-1759) de François Quesnay,¹⁵ la pensée de Mirabeau, puis les ouvrages de Lemer cier de la Rivière,

dont *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). Prônant « l'entière liberté du commerce¹⁶ », les physiocrates ont élaboré un système économique qui visait à la maximisation de la production agricole. C'est une pensée réformatrice¹⁷ qui se penche aussi et concurremment sur des enjeux démographiques : l'optimisation des richesses favorisera la natalité ; c'est la raison pour laquelle il faut écarter tout ce qui entrave cette marche en avant : chasteté, célibat, mariages forcés. L'objectif est de conduire au « bien collectif » selon le principe du « droit naturel », érigé en valeur suprême.¹⁸ La physiocratie est une science englobante qui intègre le politique, le juridique au sein d'un système économique. Mais les visées sont également morales : sans l'ordre naturel, écrit Quesnay, « les gouvernements et la conduite des hommes ne peuvent être que ténèbres, égarements, confusion et désordres ; car sans la connaissance des lois naturelles, qui doivent servir de base à la législation humaine et de règles souveraines à la conduite des hommes, il n'y a nulle évidence du juste et de l'injuste¹⁹ ». Défini comme une « évidence », l'ordre naturel émane de la puissance divine ; il est extérieur aux contingences terrestres, car il est fixé pour l'éternité. La pensée de Quesnay, reprenant notamment l'héritage moral de Malebranche, demeure en effet fortement théologico-centrée :

C'est l'action de Dieu qui vivifie tous les corps animés, qui produit continuellement toute forme active, sensitive et intellectuelle. L'homme reçoit ses sensations par l'entremise des organes du corps, mais ses sensations elles-mêmes et sa raison sont l'effet immédiat de l'action de Dieu sur l'âme [...].²⁰

- 8 Pour sa part, Diderot élude, comme on s'en doute aisément, cette composante chrétienne. En revanche, la question de l'utilité lui importe au plus haut point dans la mesure où elle lui permet de faire converger un faisceau de questionnements sur la norme morale. L'utilité est avant tout envisagée comme un outil indispensable à l'exercice du jugement :

Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais ? Attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec son semblable, à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général.²¹

- 9 S'il est destiné à écarter un rapport à la norme morale jugé inadéquat, car contraire à la nature, le discours d'Orou touche à la délicate question de la certitude morale.²² Il est porteur d'une autorité en matière de discernement moral, enjoignant son interlocuteur de suivre un ensemble de préceptes qui assoient le lien entre le sujet et la collectivité dans le prolongement des traités de politique. La vérité générale prend ainsi corps en retour dans le singulier, l'accident, l'événement ; observation et action sont intimement liées, une manière de redoubler le discours du traité moral ou, de manière laïcisée, la direction de conscience.²³ Pourtant, au fil du dialogue, le discours d'Orou subit un net infléchissement au point de contredire la liberté donnée au sujet de choisir ses modes d'action. À la notion d'utilité vient s'apposer un terme bien plus problématique, l'« intérêt » : « Nous y avons suppléé par un autre qui est tout autrement général, énergique et durable, l'intérêt²⁴ ». L'intérêt, dont l'effet est de nier tout sentiment et donc toute capacité à évaluer la portée des actions humaines, est qualifié d'« énergique », terme qu'il faut entendre dans une acception mécaniste, voire matérialiste. Les éléments ne sont plus envisagés dans leur essence, mais dans leur devenir :

L'intérêt n'est strictement privé ou individuel que pour autant qu'il est exactement dans le même temps général. Il déborde de toute part l'individu et l'annule finalement comme simple relais dans la chaîne qui fait coïncider le particulier et le général, la morale et la nature, la dépense avec la jouissance.²⁵

- 10 Orou dépeint l'île de Tahiti comme le lieu d'un commerce incessant des corps et des jouissances charnelles, dont l'optimisation démographique est la seule finalité : l'individu

est capitalisé, déshumanisé. Le personnage d'Orou apparaît comme la figure d'un expérimentateur du monde social :

C'est un essai que nous avons tenté, et qui pourra réussir [...] et je crois que, tout sauvages que nous sommes, nous savons aussi calculer.²⁶

- 11 Cet « essai » n'a rien d'accidentel, bien au contraire : il est voulu, planifié, afin que ses conséquences puissent être immédiatement mesurables. Orou prône en effet une hybridation entre colonisés et colonisateurs, seul rempart contre les exactions de la conquête.²⁷ Il pense la circulation des êtres selon des affinités – des « sympathies » disait-on au XVIII^e siècle –, et subordonne toute activité humaine à des processus physiques, donc naturels, rejoignant ici un des éléments prégnants de toute utopie : la régulation de la procréation, sujet que Diderot avait déjà abordé dans le chapitre XVIII des *Bijoux indiscrets* (« Des voyageurs »).²⁸ Le système économique de Tahiti semble s'être institué de lui-même, s'adaptant sans heurts aux bouleversements de la colonisation.
- 12 Cette utopie économique laisse pourtant dans l'ombre des enjeux essentiels sur le plan moral. Sous couvert d'exclure tout ce qui ne relève pas de la loi naturelle pour le « bien général », le récit élude pourtant plusieurs questions fondamentales : comment s'assurer que les mœurs de Tahiti soient en conformité avec une loi supérieure, dont le degré de généralité assurerait la validité de l'agir ? Surtout, peut-on admettre que la loi naturelle soit nécessairement bonne ? Car la nécessité d'actualiser celle-ci paraît dériver d'une conception quasi-hobbesienne de la vie sauvage : l'obligation de maintenir une démographie élevée n'est destinée qu'à fournir des guerriers potentiels dans un état de guerre permanent (en cela, l'île de Tahiti offre des affinités avec l'île des Lanciers, évoquée par A et B). Le *Supplément*, sur ce point, prend l'exact contre-pied de l'argumentaire physiocratique. L'état de nature était certes le lieu d'une violence exacerbée entre les hommes, mais le droit naturel et les lois qui en découlent permettent, une fois qu'elles sont instituées, d'annihiler cette violence originaire :
Les hommes enfin, en se réunissant en société, n'ont eu d'autre objet que d'instituer parmi eux des droits de propriétés communes et particulières, à l'aide desquelles ils pussent se procurer toute la somme du bonheur que l'humanité peut compter, toutes les jouissances possibles dont elle nous rend susceptibles.²⁹
- 13 Le discours d'Orou élude par railleurs la question essentielle du bonheur pour lui préférer le seul principe de la jouissance (physique et économique), au détriment de la liberté individuelle. L'existence d'une armature pénale extrêmement répressive (exil, esclavage) qui préside à l'instauration d'une morale fondée sur l'intérêt devient dans ce cadre hautement problématique. L'île de Tahiti exclut ceux qui contreviennent au principe de rentabilité démographique ; Orou qualifie ces individus de « libertins », un terme hautement ironique qui réduit la liberté de penser à celle du corps. Nulle voix discordante n'est donc admise, ce qui exclut d'office un agir qui reposerait sur d'autres normes : on ne trouve en aucune occasion un droit de résistance à l'abus d'autorité ; seul l'usage de la force est mis en avant. Diriger revient ici à contraindre, ce qui est une manière de valoriser la puissance devant la bonne gouvernance. Le discours d'Orou énonce ainsi un autoritarisme de la jouissance, cautionné par un prétendu « ordre naturel », mais qui masque en réalité un besoin coercitif inhérent à l'application dans les sociétés humaines (occidentale, tahitienne) du droit naturel, qui ne peut jamais s'imposer de lui-même. Par ailleurs, la question des modalités d'application de la « loi naturelle », et du rôle de ceux qui les ont élaborées n'est jamais abordée : qui commande ? Qui doit commander ? Les physiocrates avaient établi de ce point de vue une distinction que Diderot paraît reprendre : le despotisme légal, né de l'ordre naturel, forme la meilleure manière de

gouverner, il s'oppose au despotisme arbitraire (qui est pour sa part la marque de la tyrannie). Mais on pourra difficilement admettre que le bien collectif, reposant sur le principe nataliste,³⁰ passe par les fondements économiques d'une société tout aussi répressive que l'était la société occidentale : peut-on alors encore évoquer le bien-fondé d'une loi ainsi faite ? Plus encore, les châtements cautionnent une inégalité fondamentale des individus (l'île n'utilise que ceux qui peuvent procréer) ; ils semblent être le pilier d'une société fonctionnant sur la hantise de l'écart à la norme, non plus morale, mais organique. En cela, la jouissance des corps et la jouissance économique conduisent, sous prétexte de conduire au bien général, à son envers. Le discours d'Orou montre en dernière analyse les dérives d'une pensée de l'individu et de la société qui s'est substituée à un univers de l'agir, certes jugé négatif ; il peint un monde où les hommes auraient apposé des lois artificielles à la nature, poussant jusqu'à l'absurde un système économique, social et politique dont la seule finalité est de reproduire ses propres composantes.

- 14 Diderot, par la puissance heuristique de l'expérience tahitienne, construit un récit qui dessine des interprétations divergentes, sans cesse différées, de la norme morale. Affirmée tantôt avec force, tantôt mise à distance, la morale est inscrite dans une écriture labile. C'est du reste la raison pour laquelle plusieurs modes de résolution, non exclusifs, sont envisagés, sauf lorsqu'il s'agit de destituer la grande charpente métaphysique propre à induire des valeurs morales jugées inutiles, ou de mettre à distance la doctrine physiocratique.³¹ C'est plus fondamentalement une manière d'interroger les conditions de l'application de la « loi naturelle » dans les sociétés, qu'elles soient avancées ou « sauvages ». Comment garantir l'application *in situ* d'une donnée universelle ? Comment articuler le rapport entre les mœurs, sachant que celles-ci sont relatives à un contexte donné ? Comment s'assurer que le discours traduise adéquatement un donné universel qui se situe hors de toute tentative de réduction aux mots, ce qui est une façon d'affirmer une posture nominaliste, partagée notamment par Locke ? Mais il s'agit aussi et surtout pour Diderot de penser à nouveaux frais les conditions d'écriture des savoirs – qu'ils soient scientifiques, politiques, juridiques, théologiques ou historiques – ce qui a pour effet de neutraliser la portée idéologique du récit. De ce point de vue, il convient, à la suite de Georges Benrekassa,³² de ne jamais perdre de vue le jeu qui s'instaure entre expression littéraire et pensée, de ne pas jamais isoler un moment de la narration, en l'occurrence le moment para-physiocratique, des composés intratextuels qui en infléchissent la portée. La difficulté tient ici aux degrés d'adhésion et de mise à l'épreuve des contenus moraux, économiques, politiques : ceux-ci ne doivent pas être séparés d'une jubilation formelle qui consiste à se saisir de la fiction pour penser en retour les grands paysages anthropologiques. En cela, la morale est mesurée au prisme d'une fiction philosophique ; elle est un objet qui est déconstruit par le discours. Cela revient à se départir de l'idée, nécessairement vaine, d'unifier la pensée morale de Diderot. Ce dernier multiplie à dessein les effets de distanciation, affichant en cela son refus de céder à une vision unilatérale, encore moins fixiste, de l'homme et de des sociétés lointaines.³³

NOTES

1. Publié en 1771, le récit de Bougainville connut un succès considérable et participa de la construction du mythe tahitien. Des divergences notables existent toutefois entre le journal de navigation de Bougainville, fort critique à l'encontre des sociétés tahitiennes, et la version publiée (voir le dossier réuni dans Bougainville, *Voyage autour du monde*, éd. Michel Bideaux et Sonia Faessel, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2001).
2. Diderot, *Madame de la Carlière*, dans *Romans et contes*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 538.
3. Voir plus particulièrement Livre I, chapitre 14, § 148 où sont comparées les coutumes des Éthiopiens, des Perses, des Romains, etc., ainsi que les § 152-162 pour ce qui a trait aux coutumes et aux interdits en matière de sexualité notamment.
4. Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, dans *Romans et contes*, éd. cit., p. 553.
5. Voir l'entrée « Relatif » par Pierre Pellegrin, dans Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, éd. et trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 552-553.
6. *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 553.
7. *Ibid.*, p. 558-559.
8. Louis-Sébastien Mercier use également d'un ton emphatique pour dénoncer l'emprise d'une morale jugée étriquée : « Une morale pure, et point de dogmes extravagants, voilà le seul moyen de n'avoir ni impies, ni fanatiques, ni superstitieux » (Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* [1771], éd. Christophe Cave et Christine Marcandier, Paris, La Découverte, 1999, p. 113). Très marqué par Rousseau, Mercier entend fonder la légitimité du déisme, pour contrer l'athéisme et le matérialisme. Ce récit comprend un épisode tahitien, inspiré de Bougainville, sous la forme d'une harangue anti-colonialiste (p. 277-279).
9. Allusion ironique, bien sûr, au fait que Bougainville avait amené en France un Tahitien, Ouatorou, qui séjourna dans la capitale en 1769-1770 et fut présenté au Roi. Il mourut de la petite vérole durant son voyage de retour en 1771.
10. Colas Duflo voit dans le propos d'Orou une pensée morale d'inspiration matérialiste : « Dans l'analyse épicurienne, les besoins naturels sont à eux-mêmes leur propre norme et portent en eux-mêmes leur propre mesure. Les besoins artificiels en revanche, étant potentiellement illimités, sont finalement source d'insatisfaction et de malheur » (Diderot. *Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Édition, 2013, p. 110).
11. Ce finalisme moral s'oppose dans sa formulation à une conception laïcisée de la nature, telle que Diderot a pu la lire chez Buffon. Cf. « Il ne faut rien voir d'impossible, s'attendre à tout, et supposer que tout ce qui peut être, est. Les espèces ambiguës, les productions irrégulières, les êtres anormaux cesseront dès lors de nous étonner, et se trouveront ainsi nécessairement que les autres, dans l'ordre infini des choses » (Buffon, *Histoire naturelle*, Paris, 1748, t. V, p. 102-103). Nous soulignons.
12. Le terme est repris dans une perspective semblable dans les *Réflexions sur le livre De l'esprit* : « Il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation et dans notre sensibilité une base éternelle du juste et de l'injuste que l'intérêt général et le particulier fait ensuite varier » (p. 7).
13. *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 566. Diderot reprend la critique empiriste du langage qu'il avait déjà énoncée dans la *Lettre sur les aveugles* et dans la *Lettre sur les sourds et muets*. Il s'oppose à une conception essentialiste du discours qui ferait de ce dernier le réceptacle

transparent du monde des idées. Celles-ci doivent être élaborées sur la base d'une exploration sensible du réel.

14. Andrew Cowell, « Diderot's Tahiti and Enlightenment sexual economics », *SVEC* 332 (1995), p. 349-364; voir aussi Georges Dulac, « Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* », dans *Éditer Diderot*, Oxford, SVEC, 1988, p. 467-514.

15. On doit à Quesnay les articles « Fermiers » et « Grains » de l'*Encyclopédie*. Sur cette doctrine qui connaît un net déclin à partir des années 1770 (elle exercera cependant une grande influence sur Sieyès), voir Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992.

16. François Quesnay, *Oeuvres économiques et autres textes*, éd. Christine Théré, Loïc Charles et Jean-Claude Perrot, Paris, Institut national d'études démographiques, 2005, t. I, p. 571.

17. Quesnay évoque une « machine régénératrice » (*Philosophie rurale* dans *Physiocratie*, éd. Jean Cartelier, Paris, GF, 1991, p. 153). Il ne s'agit pas pour autant de rompre les rapports de classe (Quesnay distingue du reste des « classes productives » et des « classes stériles »), mais d'améliorer le système administratif et la fiscalité.

18. Quesnay entend prouver la validité philosophique de la doctrine physiocratique en affirmant qu'elle permet de dépasser les apories de la tradition sceptique (voir le premier chapitre du *Droit naturel* dans *Physiocratie*, éd. cit., p. 69-71). Il s'agit de fonder en vérité un système contre toutes les interprétations divergentes du « droit naturel ». Pour autant, Quesnay admet que le droit naturel ne peut s'élaborer que relativement à l'expérience : « Il en a été des discussions sur le droit naturel, comme des disputes philosophiques sur la liberté, sur le juste et l'injuste : on a voulu concevoir comme des êtres absolus ces attributs relatifs, dont on ne peut avoir d'idée complète et exacte qu'en les réunissant aux corrélatifs dont ils dépendent nécessairement, et sans lesquels ce ne sont que des abstractions idéales et nulles » (*ibid.*, p. 69, note a).

19. Quesnay, *Le Droit naturel* dans *Physiocratie*, éd. cit., p. 84.

20. Cité par Romuald Dupuy, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique* 12 (2011/1), p. 126.

21. *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 557.

22. Question qui occupera une place considérable dans les écrits postérieurs au *Supplément*. Voir Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Garnier, 2014, p. 268-271.

23. Soulignons ici les affinités que ces préceptes pourraient entretenir avec la casuistique. Quand l'opinion en faveur de la loi naturelle est la plus probable, il faut la suivre ; pourtant, cela n'exclut pas la fluctuation, l'incertitude, l'existence de la loi devenant alors douteuse (il est possible ainsi de reconnaître l'existence d'une loi surplombante, tout en reconnaissant l'existence d'inflexions en fonction d'un contexte donné). L'expérience chez Diderot confirme que la morale ne saurait être une donnée préexistante au sujet, ce qui une manière d'invalider l'innéisme moral. Mais Diderot évite bien naturellement la casuistique de sa composante religieuse.

24. *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 569.

25. Slaven Waelti, « Diderot, la promesse des Lumières ou le bonheur à Tahiti », à paraître.

26. *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 570. Diderot trouve ici matière à penser chez Quesnay dans une perspective exactement inversée : « Les colonies de la métropole sont-elles sous une autre domination que les autres provinces de la métropole ? L'intérêt général de la nation n'embrasse-t-il pas tous les intérêts particuliers des provinces soumises à la même domination ? Pouvez-vous détacher les intérêts particuliers de quelques-unes de ses provinces de l'intérêt général de la nation ? », Quesnay, *Du commerce*, dans *Physiocratie*, éd. cit., p. 353. Orou mobilise lui-même le terme de « nation » dans l'idéal démographique et économique qu'il échafaude.

27. En cela, le *Supplément* peut être rapproché du livre IX de l'*Histoire des deux Indes* : Diderot voit dans la mixité une amélioration de l'espèce humaine en général. Voir Fabienne-Sophie Chauderlot, « Prolégomènes à un anti-colonialisme futur : *Histoire des deux Indes* et *Supplément au*

Voyage de Bougainville de Diderot », dans *Interpreting Colonialism*, éd. Byron R. Wells et Philipp Stewart, Oxford, SVEC, 2004, p. 16-32.

28. Voir Adrien Paschoud, « Voyage, libertinage et imaginaire matrimonial : à propos d'un chapitre additionnel des *Bijoux indiscrets* (1748) de Diderot », *Études de Lettres* 3 (2006), p. 87-101.

29. Lemerrier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Desaint, 1767, « Préface », p. x. Diderot, après y avoir brièvement adhéré, s'est rapidement tenu à distance de la pensée physiocratique via sa lecture de l'abbé Galiani, adversaire farouche des physiocrates. Voir Rosena Davison, *Diderot et Galiani : étude d'une amitié philosophique*, Oxford, SVEC, 1985.

30. Voir Hervé Hasquin, *Population, commerce et religion au siècle des Lumières*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 21-37.

31. Alors qu'il avait contribué à diffuser sa pensée dans les milieux philosophiques, Diderot se montre très critique à l'égard de Lemerrier dans ses textes sur la Russie (*Mémoires de Catherine II, Plan d'une université, Observations sur le Nakaz*).

32. Georges Benrekassa, « Dit et non dit idéologique. À propos du *Supplément au Voyage de Bougainville* », *Dix- Huitième siècle* 3 (1975), p. 29-40, ainsi que « Diderot et les limites du politique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 49 (2014), p. 7-29, auquel le présent article doit beaucoup. Benrekassa se réfère à la notion de « moment » empruntée à Jacques Rancière (*Moments politiques*, Paris, La Fabrique, 2001) pour montrer que le *Supplément* fait coexister des régimes de pensée en apparente inadéquation les uns avec les autres.

33. À l'inverse de Bricaire de la Dixmerie qui oppose de manière unilatérale monde sauvage et monde civilisé : « Notre origine est si ancienne que nous ne la connaissons pas : nous ne connaissons pas même ce que c'est qu'une origine. Jamais nous n'avons soupçonné que nos Pères eussent habité d'autre pays que le nôtre. Vous m'apprenez le contraire. Apprenez-moi comment nous avons pu l'ignorer aussi longtemps ? Pourquoi nous avons été si longtemps ignorés ? Nul étranger avant vous, n'aborda notre rivage. Nous existons sans aucun mélange. Nous n'avons rien emprunté d'autrui. Nos vices, nos vertus sont à nous. Nous usages n'ont point varié. J'apprends au contraire que les vôtres varient » (Bricaire de la Dixmerie, *Le Sauvage de Tahiti aux Français, avec un Envoi au Philosophe ami des Sauvages*, Paris, Lejay, 1770, p. 9-10).

RÉSUMÉS

Le *Supplément au Voyage de Bougainville* est le point d'aboutissement d'une critique menée à l'encontre de toute absolutisation de la norme morale, au travers de la confrontation des « codes » civil, religieux et naturel. Les individus, comme les constellations de jugement qu'ils forment, sont passés au crible d'une écriture digressive qui démonte les mécanismes idéologiques de l'agir. Les institutions ecclésiastiques sont mises à mal, cela va de soi, en raison des atteintes qu'elles portent à la liberté individuelle. Pourtant, Diderot dépasse une visée polémique, par trop démonstrative, pour faire de l'écriture dialogique, construite sur deux niveaux, le lieu d'une exploration des conditions d'application de la « loi naturelle » dans le champ de la morale et, partant, du politique.

Diderot's *Supplément au Voyage de Bougainville* undoubtedly questions the moral boundaries that institutions, namely the Church, have constructed in order to legitimate their own power. Based on the principle of digression and dialogism, Diderot discards anything that would restrain individual freedom. However, the *Supplément* goes far beyond what would be a rather limited

criticism of Christian morality ; it explores the notion of natural law, more particularly in its political dimension.

INDEX

Mots-clés : norme, scepticisme, dialogisme, physiocratie, dystopie

Keywords : norm, skepticism, dialogism, physiocracy, dystopia

AUTEUR

ADRIEN PASCHOUD

Etudes françaises – Université de Bâle, Suisse. adrien.paschoud@unibas.ch

Né en 1973 à Lausanne (Suisse). Études de littérature française à l'Université de Lausanne, puis à l'Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle (DEA) ; docteur ès Lettres (2005). Est actuellement

Professeur de littérature du XVIIIe siècle à l'Université de Bâle. Axes de recherches : pensée du temps chez Diderot ; rhétoriques scientifiques ; libertinagem ; liens entre littérature et religion.

Born in 1973 in Lausanne (Switzerland), Adrien Paschoud is Professor in French Literature at Basel University; his research focuses on the notion of time in Diderot's work, scientific rhetoric, libertinage and the link between literature and religion.