Le lien et la ficelle. Diderot, le lien social et les pantins

Colas Duflo

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/1231>

DOI : 10.4000/rde.1231

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 1998

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Colas Duflo, « Le lien et la ficelle. Diderot, le lien social et les pantins », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 25 | 1998, mis en ligne le 04 août 2007, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/1231> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.1231>

Propriété intellectuelle

Le lien et la ficelle Diderot, le lien social et les pantins

PANTINS (*Hist. mod*), petites figures peintes sur du carton, qui par le moyen de petits fils que l'on tire, font toutes sortes de contorsions propres à amuser les enfants. La postérité aura peine à croire qu'en France, des personnes d'un âge mûr aient pu, dans un accès de vertige assez long, s'occuper de ces jouets ridicules et les rechercher avec un empressement que dans d'autres pays on pardonnerait à peine à l'âge le plus tendre.
Encyclopédie (art. non signé).

...Le sérail se trouva transformé en une vaste et magnifique galerie de pantins ; on voyait, à l'un des bouts, Kanoglou sur son trône ; une longue ficelle usée lui descendait entre les jambes ; une vieille fée décrépète l'agitait sans cesse, et d'un coup de poignet mettait en mouvement une multitude innombrables de pantins subalternes, auxquels répondaient des fils imperceptibles et déliés qui portaient des doigts et des orteils de Kanoglou : elle tirait, et à l'instant le sénéchal dressait et scellait des édits ruineux, ou prononçait à la louange de la fée un éloge que son secrétaire lui soufflait ; le ministre de la guerre envoyait à l'armée des allumettes : le surintendant des finances bâtissait des maisons et laissait mourir de faim les soldats ; ainsi des autres pantins.

Si quelques pantins exécutaient leurs mouvements de mauvaise grâce, ne levaient pas assez les bras, ne fléchissaient pas assez les jambes, la fée rompait leurs attaches d'un coup d'arrière-main, et ils devenaient paralytiques (...). Les fils qui se distribuaient de toutes les parties du corps de Kanoglou allaient se rendre à des distances immenses, et faisaient remuer ou se reposer, du fond du Congo jusque sur les confins du Monoémugi, des armées de pantins (...). [Les] mauvaises nouvelles n'attristaient jamais Kanoglou : il ne les apprenait que quand ses sujets les avaient oubliées ; et la fée ne les lui laissait annoncer que par des pantins qui portaient tous un fil à l'extrémité de la langue. et qui ne disaient que ce qui lui plaisait, sous peine de devenir muets.

Les Bijoux indiscrets (ch. L)

Nous cherchons le lien social, et voici que Diderot, en une image saisissante, comme si l'opération magique du génie Cucufa révélait la

société dans sa vérité même, comme si elle participait pleinement de l'*indiscrétion* générale du livre où la scène a lieu, nous donne à voir, en fait de lien, des fils et des ficelles. Car l'épisode des pantins des *Bijoux indiscrets* (1748) peut se lire à plusieurs niveaux (comme d'ailleurs la plus grande partie de l'œuvre). Tout d'abord, très concrètement, Diderot y fait référence à la grande mode des pantins, introduits d'Italie, qui sévit à Paris autour des années 1740 (à laquelle l'article PANTINS de l'*Encyclopédie* fait référence). Mais ce passage est surtout, bien sûr, allégorique, comme une bonne part du conte, ce que Diderot prendra bien soin de souligner par la suite, dans *L'Oiseau blanc, conte bleu*¹.

Il y a d'abord, et c'est là ce que les commentateurs et les contemporains ont surtout retenu, une allégorie à peine voilée de la fin du règne de Louis XIV (Kanoglou), sous la coupe de M^{me} de Maintenon (la « vieille fée décrépète »). Mais il serait pauvre de se satisfaire seulement de cette transposition immédiate. En effet, la scène des pantins fait écho à une interrogation dont on peut montrer qu'elle traverse tout le conte, et qui est prononcée par le sultan Mangogul au chapitre XIX : « N'est-il pas vrai que nous ne sommes que des marionnettes ? »². Dès lors, elle peut être lue encore comme une allégorie frappante du déterminisme général. Mais cela ne s'arrête pas là. La richesse métaphorique des pantins ou des marionnettes, en effet, est grande et, comme le souligne le Chevalier de Jaucourt dans l'article MARIONNETTE de l'*Encyclopédie*, d'un usage fort ancien, précisément sur des sujets concernant la liberté et la morale, privée ou publique³. Il y a un autre sens de cette allégorie, d'ailleurs lié intrinsèquement, comme on va le voir, au précédent, qui est que ces pantins, ces fils et ces ficelles disent la vérité du lien social selon Diderot. D'une certaine façon, par un retournement de l'allégorie, l'épisode est aussi à prendre dans un sens beaucoup plus littéral que ce qu'on avait pu faire en exécutant une transposition terme à terme avec le règne de Louis XIV. Si nous sommes des marionnettes, alors le lien social n'est pas autre chose que

1. « Il y a quelquefois tant de finesse dans votre conte que je serais tentée de le croire allégorique » (*L'Oiseau blanc, conte bleu*, in Diderot, *Œuvres*, éd. L. Versini, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1995, T. II, p. 255. Nos citations sauf mention contraire, seront données dans cette édition, excepté *Les Bijoux indiscrets*, pour lesquels nous préférons garder la numérotation des chapitres donnée par Naigeon).

2. J'ai tenté de montrer que cette interrogation sur le déterminisme général était la clef d'une interprétation des *Bijoux indiscrets* (« La « grande sottise » de Diderot ou La promenade du sceptique dans l'allée des fleurs », postface aux *Bijoux indiscrets* de Denis Diderot, Actes Sud, coll. « Babel », n° 156, 1995).

3. « L'empereur Marc Antonin parle deux ou trois fois dans ses ouvrages de ces sortes de statues mobiles à ressort, et s'en sert de comparaison pour des préceptes de morale. Semblablement Favorinus, si vanté par Aulu-Gelle, voulant prouver la liberté de l'homme et son indépendance des astres, dit que les hommes ne seraient que de pures *machines à faire jouer*, s'ils n'agissaient pas de leur propre mouvement, et s'ils étaient soumis à l'influence de ces astres » (*Encyclopédie*, art. MARIONNETTE, signé D.J.). Sur la mode des pantins, voir aussi le poème de Lattaignant, *Les Pantins* (in M. Delon, *Anthologie de la poésie française du XVIII^e siècle*, Gallimard, 1997, pp. 88-90).

la ficelle de ces pantins. C'est en tout cas la thèse qui va être ici soutenue. Il ne s'agirait en quelque sorte que de redonner du *corps* à l'idée de lien, de redonner vie à la métaphore morte, d'entendre aussi au sens propre ce qu'on disait au figuré. C'est pourquoi on prendra garde à se souvenir pour commencer, en faisant attention à tous les mots, de la définition (non signée) du verbe « lier » dans l'*Encyclopédie*.

LIER v. act. (*Gramm.*) il désigne l'action d'attacher ensemble des choses auparavant libres et séparées. Il se prend au moral et au physique.

Nous allons voir que pour Diderot, l'homme est toujours déjà *lié*, c'est-à-dire *ni libre, ni séparé, au moral comme au physique*, et d'ailleurs... c'est la même chose.

Il faut reconnaître que, contrairement à ce qu'on peut lire chez d'autres philosophes du dix-huitième siècle, il n'y a pas, chez Diderot, pour des raisons dont on va pouvoir se rendre compte ultérieurement, une doctrine du lien social pensé pour lui-même, en un endroit bien circonscrit de l'œuvre. Pour rendre compte de la position de Diderot sur la question, il faut parcourir toute l'œuvre. Qu'on n'aille pas penser pour autant que cette doctrine n'existe pas, ou bien, au vu de différences de formulation, qu'elle est contradictoire, ou encore qu'elle est sans originalité. Au contraire, la question est fort présente, son traitement est assez cohérent et cette pensée, si elle s'exprime dans la forme et le vocabulaire de son temps, est tout à fait particulière et mérite d'être considérée pour elle-même.

C'est pourquoi il ne faut pas être trop pressé et se contenter de la première formulation qu'on trouve, car on risquerait, par trop d'empressement, de passer à côté de l'essentiel. La tentation est grande, en effet, pour savoir ce qu'il en est du lien social chez Diderot, de se reporter d'abord à ses contributions aux articles politiques de l'*Encyclopédie* et en premier chef à l'article DROIT NATUREL. Si l'on passe sur les difficultés d'interprétation propres à cet article, qui ne sont pas ici notre objet, on ne sera effectivement pas déçu puisqu'on trouvera, sur la fin (§ 9) la formulation explicite d'une thèse sur le lien social :

La soumission à la volonté générale est le lien de toutes les sociétés, sans en excepter celles qui sont formées par le crime.

Voilà une formule qui, étant données nos habitudes conceptuelles, ne surprend plus le lecteur d'aujourd'hui. Nous sommes habitués à ce vocabulaire, en particulier par l'œuvre de Rousseau. De prime abord, elle ne semble pas s'accorder avec l'image de la société que donnaient les *Bijoux indiscrets*, si bien qu'on est tenté de considérer le conte comme une pochade grivoise et insignifiante et d'imaginer que la vérité sur le lien social selon Diderot est donnée dans cette phrase apparemment si limpide

de l'article DROIT NATUREL. Seulement nous risquons fort de nous trouver déçus dans nos attentes. Car cette limpidité cache des eaux pour le moins opaques. Si l'on veut comprendre ce qui nous est dit ici, il faut saisir ce que Diderot entend par *société*, et surtout ce qu'il entend par *volonté générale*. Une fois cette tâche d'élucidation accomplie, nous allons voir qu'on n'était pas si loin qu'on le croyait de la galerie des pantins. Tout d'abord il convient de rappeler ce que Diderot entend par volonté.

1) *De l'homme comme pantin*

Regardez-y de près, et vous verrez que le mot liberté est un mot vide de sens, qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'êtres libres, que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chaîne des événements... Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions jointe à l'habitude que nous avons prise tout en naissant de confondre le volontaire avec le libre.

(*Lettre à Landois*, 29 juin 1756)

On connaît les termes de la *Lettre à Landois*, c'est l'affirmation claire du déterminisme diderotien : il n'y a pas de liberté, morale ou métaphysique. Toute l'œuvre de Diderot, dans sa philosophie comme dans ses fictions, abonde en exemples qui visent précisément à « nous y faire regarder de près ».

Notons tout de suite qu'il arrive cependant à Diderot d'utiliser le mot « liberté » positivement (bien qu'assez rarement). Lorsqu'il le fait, c'est dans le sens de liberté politique, d'indépendance et, malgré ses avertissements, comme droit de pouvoir faire ce que l'on *veut*⁴. Dans l'article AUTORITÉ POLITIQUE, par exemple, la liberté est fonction de la capacité à être raisonnable, et cette capacité étant égale chez tous, personne n'a, par nature, un droit de commander. Le projet encyclopédique est d'ailleurs lié, dans ses résonances politiques, à cette conception : c'est le projet d'éclairer la volonté pour la rendre raisonnable. Mais il est clair qu'il y a dans ce cas là confusion — peut-être volontaire dans un article qui doit pouvoir rallier au moins tout le parti *encyclopédique* — de Diderot entre liberté et volonté. S'il convient de rendre raisonnables les volontés, c'est parce qu'une volonté rationnelle n'agit pas de la même façon qu'une volonté passionnelle. Cela ne signifie pas qu'elle est plus libre (car en vérité elle est tout aussi déterminée) mais que son action sera meilleure pour la société. C'est en tout cas ce qui pourrait se lire dans l'article IV de l'article DROIT NATUREL, et surtout dans les articles VICE et VOLONTÉ.

4. De ce point de vue, on pourrait rapprocher la position de Diderot de celle de Hobbes, qui se marque aussi par un refus de la liberté morale, au nom de la détermination nécessaire, qui n'empêche nullement une réflexion politique sur la volonté ou son équivalent.

Il n'y a pas, si l'on suit l'article VICE, de différence réelle entre un *vice* et un *défaut*. La distinction est vide de sens, parce que la notion de vice suppose la responsabilité et la maîtrise de soi du vicieux. Or, c'est là une illusion, qui oublie qu'on n'est pas plus maître de ses qualités ou défauts que d'être louche ou bossu : « Vous avez pitié d'un aveugle ; et qu'est-ce qu'un méchant, sinon un homme qui a la vue courte et qui ne voit pas au-delà du moment où il agit ? » (I, 506). Tout tient à la concurrence de cinq facteurs : l'organisation, l'éducation, les mœurs nationales, le climat, les circonstances. Cette *distinction* illusoire du vice et du défaut renvoie en vérité à une *confusion* illusoire, celle de la volonté et de la liberté. Et l'argumentation de l'article VOLONTÉ montre bien comment ceci n'est pas sans conséquence pour une philosophie politique :

Si l'on pouvait supposer cent mille hommes tous absolument conditionnés de même, et qu'on leur présentât un même objet de désir ou d'aversion, ils le désireraient tous, et tous de la même manière, ou le rejetteraient tous, et tous de la même manière.

Des cinq facteurs de conditionnement de la volonté qu'on vient de citer, Diderot va, tout au long de son œuvre, des *Bijoux indiscrets* aux *Eléments de physiologie*, en privilégier un, qu'il nommait en premier, c'est l'organisation physique de l'humain, et nous allons voir que ceci aura un impact considérable sur sa théorie du lien social. « Nos vices et nos vertus, dit-il, tiennent de fort près à nos organes » (*Eléments de physiologie*, III, ch. 8, DPV, XVII, 507). C'est parce que la théorie du déterminisme selon Diderot trouve son accent particulier dans une insistance continue sur le déterminisme physiologique que la métaphore du pantin est bien autre chose qu'une simple image.

Il y a en effet une réalité physiologique de la métaphore du pantin, qui se manifeste très clairement dans le vocabulaire physiologique de Diderot (qui est largement emprunté à Haller, mais qui est surtout celui de toute l'époque). Il suffit d'ouvrir les *Eléments de physiologie* pour s'apercevoir qu'il y est question, à toutes les pages, de *fil*, de *fibres*, de *filets*, de *faisceaux*, de *brins*, de *cordes*, qui servent à décrire le fonctionnement de la machine humaine, et particulièrement le mécanisme physiologique de la production corporelle du désir, qui produit la volonté⁵.

5. « Les rêves des jeunes personnes dans l'état d'innocence viennent de l'extrémité des brins qui portent à l'origine des désirs obscurs, des inquiétudes vagues, une mélancolie dont elles ignorent la cause » (*Eléments de physiologie*, III, ch. 5 (DPV XVII, 482)). « Si la douleur pique l'intestin d'un enfant chinois ou européen, c'est le même instrument, la même corde, le même harpeur ; pourquoi le cri différerait-il ? », III, ch. 7 (DPV, XVII, 487-488).

L'homme-pantın est fait comme un pantın (et vice versa, ce qui explique peut-être la mode fascinée des pantıns à une époque où précisément on décrit l'homme comme un pantın). A l'intérieur, tout marche par des fils, des fibres et des cordes, au mouvement entièrement déterminé, qui sont toujours aussi en liaison avec l'extérieur. C'est précisément parce que tout est lien en l'homme qu'il est aussi lié à ce qui l'entoure, et c'est pourquoi il faut commencer par la détermination physiologique pour rendre compte des autres déterminations (et par exemple de la détermination sociale), qui en dépendent.

C'est là quelque chose qui apparaît très clairement dans les *Observations sur Hemsterhuis*. Diderot ne va cesser de réaffirmer, contre ce platonicien hollandais, le déterminisme de la volonté, qui s'ancre dans le sentir, c'est-à-dire dans la physiologie⁶. Et c'est à cette occasion qu'il a cette phrase cruciale pour la compréhension de sa théorie du lien social :

L'homme libre est un être abstrait, un ressort isolé. Restituez-le de cet état d'abstraction dans le monde, et sa prétendue liberté s'évanouit (I, 721).

Dans le monde, il n'y a pas de liberté, il n'y a que du lien. On voit qu'on commence à saisir la continuité de la pensée du déterminisme à la pensée politique. Mais, comme cette dernière citation nous l'aura indiqué, il faut, avant d'en arriver à traiter de front la question du lien social, un autre détour, pour continuer à poser nos filets. Nous avons vu ce qu'il en était du lien dans l'individu. Nous comprenons maintenant que ce lien renvoie au lien universel des choses, dont la société politique fait partie.

2) *Tout est lié dans la nature*

La volonté est l'effet d'une cause qui la meut et la détermine ; un acte de volonté sans cause est une chimère. Rien ne se fait par saut dans la nature ; tout y est lié. L'animal, l'homme, tout être est soumis à cette loi générale.

Eléments de physiologie, III, ch. 6 (DPV, XVII, 483).

On voit bien dans cette phrase comment la question du déterminisme de la volonté individuelle et celle de la liaison universelle des choses sont constitutivement liées chez Diderot, et comment leurs traitements participent de la même doctrine qui, pour s'exprimer de façon éparse dans l'œuvre, n'en est pas moins d'une grande cohérence. En fait, si Diderot peut reprendre à son compte de façon très affirmée l'axiome finaliste que « tout est lié dans la nature », c'est que chez lui tout est matière vivante,

6. « Il n'y a qu'une seule opération en l'homme : c'est sentir. Cette opération, qui n'est jamais libre, se résout en pensée, raisonnement, délibération, désir ou aversion ». Et, plus loin, contre Hemsterhuis qui parle d'« intensité de la volonté », cette note de Diderot : « Mais c'est qu'il faudrait mêler un peu de physiologie à tout cela » (I, 719).

ainsi qu'en témoigne le *Rêve de D'Alembert*. Il n'y a rien de discontinu, ni horizontalement, entre les différents règnes naturels (il y a de la plante dans le minéral, de l'animal dans la plante, etc.), ni verticalement entre la molécule, l'animal et l'espèce entière. Le principe de la liaison universelle, qui vaut pour les molécules sensibles et vivantes, vaut aussi pour la société. Il n'y a pas d'individus, dans tous les sens du terme⁷. Nous allons voir que cela a un impact très net sur la question du contrat social, qui suppose précisément, comme un préalable, des individus séparés (au sens politique cette fois). L'organisme est comme un essaim, et la société est comme un organisme (circularité de la comparaison).

Dans l'univers, et l'homme ne saurait faire exception, tout s'enchaîne et se succède par des nuances insensibles, comme l'affirme l'article ENCYCLOPÉDIE⁸. Si l'on admet qu'il n'y a contrat (sur le mode rousseauiste du moins) que pour une vision qui considère que les participants sont préalablement individuellement et ontologiquement séparés, on ne s'étonnera pas de l'absence d'une telle problématique contractuelle chez Diderot, pour qui cette séparation n'a pas de sens. Dès lors, on perçoit bien que dans ce modèle où tout est lié, la question n'est pas tant celle du fondement du lien social. Le lien est là, de fait, et il est consubstantiel à l'espèce humaine. Nous sommes toujours déjà liés. Ce qu'il faut comprendre, c'est la nature de ce lien et ses conditions de possibilité. C'est en cela que l'image de l'essaim du *Rêve de D'Alembert*, comme toute cette théorie des fils et des faisceaux des *Eléments de physiologie* peut être interprétée dans un sens politique, puisqu'elle a précisément pour fonction de montrer comment une collection d'individus peut devenir naturellement un être collectif. Les molécules font un organisme, et les hommes une société. Dire que ce parallèle n'est pas simplement une analogie rhétorique mais une réalité, c'est dire la naturalité du lien social.

3) *Le lien social est naturel*

L'homme est né pour la société ; séparez-le, isolez-le, ses idées se désuniront, son caractère se tournera, mille affections ridicules s'élèveront dans son cœur, des pensées extravagantes germeront dans son esprit comme

7. « Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes ! laissez-là vos individus (...) Tout tient en nature (...) Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? Il n'y en a point, non, il n'y en a point... Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. » (*Le Rêve de D'Alembert*, DPV, XVII, 138-139).

8. J. Proust souligne, dans *Diderot et l'Encyclopédie* (Slatkine 1982, pp. 271-273), l'intérêt que Diderot a apporté au thème de la liaison des idées, qui lui vient des *Essais philosophiques* de Hume, et se retrouve dans l'article SCEPTIQUE de l'*Encyclopédie*. On ajoutera qu'étant donné le matérialisme biologique de Diderot, il n'est pas étonnant de retrouver, dans un tout autre contexte, la même question dans les *Eléments de physiologie* (parce qu'effectivement, c'est une question aussi physiologique).

des ronces dans une terre sauvage. Placez un homme dans une forêt, il y deviendra féroce.

La Religieuse

On se souvient que la brouille entre Diderot et Rousseau, qui couvait depuis longtemps, a été exacerbée à la publication du *Fils naturel*, parce que Rousseau a pris pour lui cette réplique : « Interrogez votre cœur, il vous dira que l'homme de bien est dans la société, et qu'il n'y a que le méchant qui soit seul. » Au-delà de la paranoïa de Rousseau, qui a cru écrite à son intention une phrase qui ne l'était sans doute pas et qui en tout cas n'est pas un *hapax* dans l'œuvre de Diderot mais est au contraire l'expression d'une thèse continûment réaffirmée, on peut voir dans le fait que s'y cristallise une opposition quelque chose de tout à fait significatif. Et c'est précisément sur la doctrine du lien social que la disjonction se fait radicale. En effet, s'il n'y a que le méchant qui soit seul, c'est parce que, à l'inverse de ce qui se passe chez Rousseau, ce qui est naturel pour Diderot, c'est la société, c'est le lien social. Dès lors, c'est celui qui s'en extrait qui est monstrueux.

La naturalité du lien social est une thèse constamment réaffirmée de la pensée de Diderot, qui se réclame d'ailleurs de grands anciens. Ainsi Jacques Proust note que Diderot se rallie sans réserve à la théorie aristotéllicienne de la sociabilité naturelle, qu'il expose, d'après l'*Historia critica philosophiae* de J.-J. Brucker, dans l'article PÉRIPATÉTICIENS de l'*Encyclopédie*. Comme le dit J. Proust : « De l'homme sociable à l'homme social, il ne saurait y avoir de différence de nature » (*op. cit.*, p. 364).

Il faut même aller plus loin dans le sens de cette analyse. Nous avons vu en commençant qu'il n'y avait pas chez Diderot de théorie constituée du lien social, qui serait développée pour elle-même dans un endroit bien délimité de l'œuvre, mais qu'il y a plutôt une pensée du lien social, qui, pour être cohérente, n'en est pas moins diffuse et éparse. Si on met à part le mode éparpillé propre à la pensée de Diderot, on peut tout de même s'interroger sur cette absence d'un chapitre spécialement consacré à la question qui, par le contraste qu'elle fait avec l'intérêt que d'autres théoriciens du dix-huitième siècle y ont porté, peut sembler par elle-même significative. Et, en effet, on en comprend maintenant les raisons.

C'est qu'il y a pour Diderot une telle continuité entre l'homme naturel et l'homme social que la distinction entre les deux n'a pas même de sens. Ce qui explique que Diderot, contre l'époque, l'évite quasi-systématiquement. C'est cet évitement d'une question qui préoccupait beaucoup la philosophie politique du temps qui est significatif. Le paragraphe VI de l'article DROIT NATUREL est à cet égard tout à fait représentatif. On y assiste en effet à une triple identification, pour trancher la question du juste et de l'injuste : celle du *genre humain*, de la *volonté générale*, et de l'*espèce humaine*. De même en VIII, 7, on peut lire :

« quand on supposerait la notion des espèces dans un flux perpétuel, la nature du droit naturel ne changerait pas, puisqu'elle serait toujours relative à la *volonté générale* et au *désir commun de l'espèce entière* ».

On comprend mieux ce qu'est la volonté générale maintenant. Ce n'est pas une construction (artificielle et théorique), c'est une réalité biologique. C'est la volonté de l'espèce conçue comme un grand organisme. Ce qui est bon pour l'espèce, considérée biologiquement, c'est la volonté générale, et la volonté générale n'est pas autre chose que cela. C'est l'ancrage biologique qui explique à la fois l'universalité de principe de la morale publique (et il n'y en a pas d'autre, puisque l'homme isolé n'a pas d'obligations) et la diversité de ses applications. C'est là en tous cas le sens de la contribution de Diderot à l'*Histoire des deux Indes*. Ce sont les variations du climat, et des situations locales et politiques, qui expliquent et justifient que la bonne marche de la société demande selon les pays la polygamie ou la monogamie, ou que les lois de Sparte ne considèrent pas comme vol ce qui serait ailleurs compris comme tel.

Le maintien de l'ordre encore une fois, constitue donc toute la morale (...). Les moyens les plus opposés en apparence tendent tous également au même but, au maintien, à la prospérité du corps politique. Voilà cette morale universelle qui, tenant à la nature de l'homme tient à la nature des sociétés (III, 631-632)⁹.

On comprend mieux maintenant ce qu'est la volonté générale selon Diderot. On comprend surtout pourquoi il prend soin d'éviter une question comme celle du passage à l'état social. C'est que, pour lui, cette notion d'un passage n'a pas de sens. La vision rousseauiste de la genèse de la société est une pure fiction. De même celle de Hobbes. Dans un passage de l'*Histoire des deux Indes* qui fait clairement allusion au chapitre 13 du livre I du *Léviathan*, Diderot refuse explicitement la théorie politique mécaniste des ressorts isolés :

Jamais les hommes ne furent isolés comme on les montre ici. Ils portèrent en eux un germe de sociabilité qui tendait sans cesse à se développer. Ils auraient voulu se séparer, qu'ils ne l'auraient pas pu (III, 634)¹⁰.

9. C'est là aussi le sens de l'article LÉGISLATION : la bonne législation politique doit être fondée sur la nature. C'est encore la raison pour laquelle Diderot insiste sur les raisons *matérielles*, en l'occurrence historico-géographiques, de « l'esprit national » (III, 692).

10. C'est pourquoi on doit considérer que, quand il mentionne la théorie de l'homme isolé, un peu plus loin, qui est la même qu'il vient de critiquer, dans une addition de 1780 aussi, il ne la reprend pas à son compte (III, 712-713). On sait que dans les théories du pacte, l'état de dispersion n'est pas tant chronologiquement que logiquement antérieur à l'état de société. La position de Diderot est originale non pas en ce qu'il ne met pas de dispersion au commencement historique, mais en ce que, pour lui, le commencement historique s'identifie immédiatement à l'origine logique. Pour lui, il n'y a de problème de l'origine logique que faux.

A la théorie mécaniste du social, il faut opposer une conception organique. « L'homme sans doute est fait pour la société » (*ibid.*) Il n'y a pas, et il n'y a jamais eu, d'isolement premier. Au contraire, et le mot « germe » dans la citation précédente est à prendre en son sens le plus matériel, c'est en l'être biologique de l'homme que s'inscrit le lien social. Les hommes sont, par nature, constitutivement liés. C'est pourquoi, dans l'article CITÉ, lorsqu'il se trouve confronté à cette problématique de l'origine qu'il évite le plus souvent, il recense toutes les opinions du temps sur l'origine des cités, mais en prenant bien soin de toujours mentionner la famille comme unité sociale minimale.

Notons qu'il faut ici éviter quelques faux problèmes ou interprétations décalées. Un passage de l'*Apologie de M. l'abbé de Prades* (I, 528) pourrait faire supposer que Diderot distingue état de troupeau (où les hommes sont réunis comme les corneilles « par l'instigation simple de la nature ») et état de société (où il y a des conventions, et une autorité pour contraindre à l'accomplissement des conventions). Remarquons d'une part que Diderot ne parle pas en son nom dans ce texte, mais que son « je » est ici celui qu'il prête à l'abbé de Prades, ce qui fait que ce ne sont pas ses thèses propres qu'il expose (ce qui est très net deux pages plus haut) (I, 526). D'autre part, une lecture attentive montre au contraire une continuité entre troupeau et société, le passage étant décrit comme progressif, et fonction des occasions qu'ont les hommes de se policer.

C'est pourquoi il nous semble qu'on n'a parfois pas tout à fait bien compris la position de Diderot sur ce point. Une note de L. Versini, à propos de cette page, est tout à fait significative en ce sens : « Diderot, qui n'a pas pour le problème des origines la passion de Rousseau, confond l'état de nature avec les premiers rassemblements humains » (I, 528, n. 2). Si l'on met à part le fait que Diderot défend par la bouche de l'abbé des thèses qui ne sont pas nécessairement les siennes, la note de L. Versini est très exacte. Elle oublie juste de mentionner que, s'il y a confusion, elle est tout à fait volontaire. Pour Diderot, outre que le problème des origines est sans doute un faux problème (ce qui explique son peu de passion) l'état de nature de l'humanité est un état de rassemblement. L'homme est par nature, comme les singes, les cerfs et les corneilles, un animal grégaire.

C'est la même compréhension trop imprégnée de la philosophie politique contractualiste qui fait écrire à L. Versini, commentant l'article 72 des *Observations sur le Nakaz* : « Diderot substitue à la théorie du contrat, chère à Hobbes et à Rousseau, celle de l'intérêt » (III, 544, n. 3). Or, il est vrai que Diderot ne croit pas à la théorie du contrat. Mais ce n'est pas pour y substituer celle de l'intérêt, qui supposerait encore du calcul, mais bien plutôt quelque chose qui est ancré dans la nature même de l'animal humain. De façon significative, ce n'est pas « intérêt » que Diderot écrit en cet article 72, mais « instinct ».

Les hommes se sont réunis en société par instinct, comme les animaux faibles se mettent en troupeaux. Il n'y a certainement eu primitivement aucune sorte de convention.

Alors, bien sûr, l'homme est intéressé à la société, tant il est clair pour Diderot que, contrairement à ce que pense Rousseau, un homme seul aurait beaucoup de mal à subsister dans la nature. Mais, si Diderot emploie ici le terme « instinct », c'est sciemment, pour désigner qu'il y a quelque chose de logiquement et ontologiquement antécédent, qui n'est pas à chercher dans un calcul, mais dans la physiologie même de cet animal grégaire qu'est l'homme. Le fondement du lien social, comme de la morale universelle ou volonté générale, doit être cherché, comme l'affirme un texte publié dans la *Correspondance littéraire* du 15 août 1772 et repris dans l'*Histoire des deux Indes*, dans « une cause physique constante et éternelle » :

Et où est cette cause ? Elle est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre, similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse, source de la nécessité de la société ou d'une lutte commune et concertée contre des dangers communs et naissants du sein de la nature même qui menace l'homme de cent côtés différents. Voilà l'origine des liens particuliers et des vertus domestiques ; voilà l'origine des liens généraux et des vertus publiques (III, 587).

Rendre compte du lien social, selon Diderot, cela doit donc être rendre compte de ce qui, en l'homme, c'est-à-dire dans sa physiologie, l'attache, au propre comme au figuré, à ceux de son espèce. C'est là une thèse dont Diderot ne démord pas, et qui lui vient de fort loin, puisqu'on la trouve déjà dans l'*Essai sur le mérite et la vertu*, de Shaftesbury, que Diderot traduit en 1745. On y peut lire déjà l'hypothèse de la sociabilité naturelle, et surtout l'idée, que Diderot va pousser plus loin, que cette sociabilité est inscrite dans la structure même de l'homme¹¹. Et c'est encore à l'*Essai* que se réfère l'article CÉLIBAT de l'*Encyclopédie* pour déduire de la conformation humaine un principe élémentaire de morale publique. On se souvient de la phrase qui avait tant froissé Rousseau, sans doute involontairement de la part de Diderot. On en voit ici une variation qui, sans doute très volontairement cette fois, froissera les anti-encyclopédistes cléricaux, et qui signifie en substance : il n'y a que le méchant qui soit célibataire.

11. « Si, dans la structure de cet animal ou de tout autre, j'entrevois des liens qui l'attachent à des être connus et différents de lui (...) j'assurerai qu'il fait partie de quelque système. Par exemple, s'il est mâle, il a rapport, en cette qualité, avec la femelle ; et la conformation relative du mâle et de la femelle annonce une nouvelle chaîne d'êtres et un nouvel ordre de choses » (A.T. T. I, p. 25, cité in J. Proust, *op. cit.*, p. 409).

... Si l'on venait à découvrir à la longue quelque système dans la nature dont l'espèce d'automate en question pût être considéré comme faisant partie ; si l'on entrevoyait dans sa structure des liens qui l'attachassent à des êtres semblables à lui ; si sa conformation indiquait une chaîne de créatures utiles qui ne pût s'accroître et s'éterniser que par l'emploi des facultés qu'il aurait reçues de la nature : il perdrait immédiatement le titre de *bon* dont nous l'avons décoré : car comment ce titre conviendrait-il à un individu qui par son inaction et sa solitude tendrait aussi directement à la ruine de son espèce ? La conservation de l'espèce n'est-elle pas aussi un des devoirs essentiels de l'individu ? (I, 291)

Le devoir social se déduit du lien social, qui lui-même se déduit de la nature même de l'homme. Ce qui en l'homme comme individu marque physiologiquement qu'il n'est jamais isolé que dans des fictions théoriques absurdes, et qu'il est au contraire toujours déjà lié à son semblable est cela même qui le lie aussi à l'espèce entière et au destin de son espèce : ce sont les organes de la génération. En d'autres termes, le lieu privilégié du lien social, c'est le sexuel. Le lien social est d'abord sexuel.

4) *Le lien social est sexuel*

B. - La nature, indécente si vous voulez, presse indistinctement un sexe vers l'autre ; et dans un état de l'homme brute [ou « triste » selon les copies du texte] et sauvage qui se conçoit et qui peut-être n'existe nulle part...

A. - Pas même à Otaïti ?

B. - Non... l'intervalle qui séparerait un homme d'une femme serait franchi par le plus amoureux.

Supplément au Voyage de Bougainville (II, 573)

Admettons même, suivant l'hypothèse absurde de certains philosophes, que Diderot ne nomme pas ici mais qu'il est facile de deviner, les hommes isolés, ce qui n'existe pas et n'existera jamais. Admettons cependant les hommes isolés, eh bien... ils ne seraient pas isolés. Le sexe, infailliblement, les rapprocherait. L'homme isolé, c'est un cercle carré, c'est-à-dire une aberration, c'est-à-dire encore, lorsque par aventure il vient à exister, un monstre (c'est pourquoi lorsque Diderot dit qu'il n'y a que le méchant qui soit seul, il n'y met pas plus de condamnation morale que ce qu'il en dit dans l'article VICE : ce méchant-là est à plaindre au même titre que l'aveugle de naissance, c'est simplement un pantin dont un des fils est défectueux). Le lien n'a donc pas à être fondé, il est *de fait*, naturel, et se marque de façon privilégiée dans le sexuel.

S'il n'a pas besoin de fondement, il doit par contre être reconnu, et respecté, comme l'affirment, sous des angles différents, les articles CÉLIBAT et INDISSOLUBLE. Le premier condamne très clairement le refus d'honorer un tel lien (en précisant bien « qu'il ne s'agit nullement ici du célibat

consacré par la religion chrétienne ») parce qu'un tel refus est mauvais pour l'espèce humaine et par conséquent aussi mauvais pour la société. S'appuyant sur Montesquieu¹², Diderot montre même que l'augmentation du célibat est toujours à la fois symptôme et facteur d'une dégradation du lien social : le célibat « nuit à la société en l'appauvrissant et en la corrompant ». De même, l'article INDISSOLUBLE¹³ reproche au législateur d'avoir ignoré la véritable nature du lien social sexuel (contrairement aux sages insulaires du *Supplément au Voyage de Bougainville*), et d'avoir ainsi créé des conditions plus favorables à une dégradation de la société.

On se souvient que l'article DROIT NATUREL ramenait le lien social à la soumission à la volonté générale et la volonté générale au « désir commun de l'espèce entière ». L'espèce, ici, n'est pas une construction théorique mais une réalité biologique, elle est conçue comme un organisme (ce qui est bon pour cet organisme est la volonté générale). Mais, pour concevoir le genre humain comme un organisme, il faut que les parties qui le constituent, les individus, soient liés comme les organes le sont dans un organisme (c'est cela qui seul permet de légitimer l'analogie). Or, ce lien existe *de fait*, c'est le lien sexuel. Ce qu'on comprend maintenant c'est aussi pourquoi le sexuel est plus qu'un exemple privilégié mais possède un caractère fondamental. Le sexuel manifeste *à la fois* le lien interhumain et le désir de l'espèce, dont il est le vecteur, qui est de se perpétuer.

Le chapitre des *Bijoux indiscrets* d'où nous étions parti, c'est précisément cela, la description d'un lien social qui n'est pas métaphorique, mais réel. Et si ce chapitre dit la vérité de la société conçue comme organisme, c'est que, comme cela apparaît dans la moindre page des *Eléments de physiologie*, le corps humain aussi s'agit avec des fils. En l'occurrence, si on relit le chapitre, on s'apercevra que ce qui y fait charge, ce n'est pas tant la transformation de la société en galerie de pantins, qui ne fait que dire la vérité de l'organisme social (et de tout organisme social), mais c'est la révélation comme radiographique que cet organisme de fin de règne fonctionne de plus en plus mal. Si le portrait est critique, c'est que ce qu'il révèle, pourrait-on dire en un jeu de mot qui est plus qu'un jeu de mot, c'est qu'il faut changer de régime.

Que la pochade grivoise ne soit pour Diderot qu'une autre façon d'être *indiscret*, c'est-à-dire de révéler la vérité qui devrait être tue, et en

12. *Esprit des lois*, XXIII, 21, et *Lettres persanes*, CXVI. On notera que Montesquieu, sans la caractériser de la même manière que Diderot, était aussi un tenant de la théorie de la sociabilité naturelle de l'homme.

13. « Le mariage est un engagement *indissoluble*. L'homme sage frémit à l'idée seule d'un engagement *indissoluble*. Les législateurs qui ont préparés aux hommes des liens *indissolubles* n'ont guère connu son inconstance naturelle. Combien ils ont fait de criminels et de malheureux ! » (III, 51).

l'occurrence le fait que le fondement du lien social est le lien sexuel, c'est ce que nous montre bien le chapitre XVIII ultérieurement rajouté aux *Bijoux indiscrets* qui, dans une parodie de récit de voyage comme celui de Bougainville, nous montre une société où politique et religion ont pour principal souci la propagation de l'espèce et où la conformation des habitants rend possible de les apparier harmonieusement dans ce but. Mais ce qui est figuré ici, c'est le travail même de la nature, quand on la laisse agir.

« La propagation des êtres est le plus grand objet de la nature » dit l'article JOUISSANCE de l'*Encyclopédie*. Si bien que, puisqu'il y a continuité entre l'état de nature et l'état social, et que plus il y a de continuité, plus la société est harmonieuse, le lien sexuel est et doit être le fondement de la société, car ce qui fabrique et, à terme, renforce le lien interpersonnel, c'est la jouissance et ses conséquences en termes de génération¹⁴.

La loi naturelle se déduit de la constitution physique des hommes et des femmes (voir les articles CÉLIBAT et CHASTETÉ). Or, la nature a inscrit dans leur structure biologique des liens qui les attachent uns aux autres, et qui leur créent des obligations : ils doivent procréer. Si finalement la boucle est bouclée, des *Bijoux indiscrets* aux *Eléments de physiologie*, si, aux deux extrêmes de la carrière littéraire de Diderot, les deux livres disent la même chose sur la vérité du lien social, c'est que, pour s'être documentée scientifiquement, l'anthropologie diderotienne n'a pas varié d'un pouce. Il suffirait pour s'en assurer de comparer le chapitre XXX des *Bijoux* et le chapitre III de la première partie des *Eléments*.

« Eh ! ridicule écrivain », écrit Diderot apostrophant Marat qui avait eu le malheur de commencer son *De l'homme* par la distinction de l'âme et du corps (DPV, XVII, 280). Le sultan Mangogul était plus amène, lorsqu'il critiquait le système de Mirzoza, qui suppose que nous avons tous des âmes : « Voyez donc, délices de mon cœur, qu'il n'y a pas le sens commun dans cette supposition ». Dans les deux cas, à plus de trente ans d'intervalle, les arguments utilisés sont les mêmes, jusque dans les détails.

Tout ceci a bien sûr un certain nombre de conséquences, qu'on ne peut développer ici, sur les positions de Diderot dans les débats économico-politiques du temps (et en particulier c'est sans doute là qu'on peut voir

14. « Entre les objets que la nature offre de toutes parts à nos désirs (...) dites-moi, y en a-t-il un (...) dont la possession et la jouissance puissent nous rendre aussi heureux, que celles de l'être qui pense et sent comme vous, qui a les mêmes idées, qui éprouve la même chaleur, les mêmes transports, qui porte ses bras tendres et délicats vers les vôtres, qui vous enlace, et dont les caresses seront suivies de l'existence d'un nouvel être qui sera semblable à l'un de vous, qui dans ses premiers mouvements vous cherchera pour vous serrer, que vous élèverez à vos côtés, que vous aimerez ensemble, qui vous protégera dans votre vieillesse, qui vous respectera en tous temps, et dont la naissance heureuse a déjà fortifié le lien qui vous unissait ? » (I, 168).

l'unité et le fondement des différentes positions - en tout cas des variations - de Diderot sur le commerce et l'agriculture). Notons simplement pour conclure la grande continuité de la vision de la société selon Diderot. On trouve par exemple un écho de la scène des pantins dans la « pantomime des gueux » du *Neveu de Rameau* (II, 692)) qui se marque même par une continuité des métaphores, jusque dans la *Réfutation d'Helvétius* :

Un royaume tel que celui-ci se compare fort bien à une énorme cloche mise en volée. Une longue suite d'enfants imbéciles s'attachent à la corde, et font tous leurs efforts pour arrêter la cloche dont ils diminuent successivement les oscillations ; mais il survient tôt ou tard un bras vigoureux qui lui restitue tout son mouvement (*Réfutation d'Helvétius*, I, 777).

Finalement, il s'agit toujours de tirer des ficelles. Ce qui change, c'est le bras qui tire la corde, et c'est cela qui serait à changer dans le règne du vieux Kanoglou. Ce qui importe, c'est qu'elle soit tirée dans le sens de la volonté générale, c'est-à-dire du désir de l'espèce entière, conçue comme un être collectif dont les parties sont liées précisément par où elles sont assujetties à la réalisation de ce désir, qui est celui de la propagation de l'espèce.

Colas DUFLO
Université de Picardie
Jules Verne