Les métamorphoses de l'« évidence » : Diderot et les limites du politique

Metamorphoses of 'the obvious' : Diderot and the limits of the political

Georges Benrekassa

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/5146>

DOI : 10.4000/rde.5146

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 10 novembre 2014

Pagination : 7-29

ISBN : 978-2-9520898-7-6

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Georges Benrekassa, « Les métamorphoses de l'« évidence » : Diderot et les limites du politique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 49 | 2014, document 1, mis en ligne le 10 novembre 2016, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/5146> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.5146>

Georges BENREKASSA

Les métamorphoses de l'« évidence » : Diderot et les limites du politique.

Diderot et la pensée du politique

Qu'il s'agisse de définir une « pensée politique de Diderot » ou de cerner plus précisément, comme c'est ici notre propos, son rapport au « politique »¹ (la nature et l'intelligence de l'*institué*), plusieurs sortes de trames bien connues, toutes à certains égards plausibles, toutes non pas récusables, mais susceptibles d'être fragilisées, ont pu être proposées. On sait d'avance que rien n'est plus périlleux qu'un bilan global, d'autant qu'une formule fameuse de l'*Entretien avec d'Alembert*, sur le primat de la conviction fondatrice à laquelle nous revenons toujours² nous interdit d'emblée toute progression dramatique simple. Et on se doit d'approfondir des raisons constantes de son embarras. Il y a d'abord, extérieurement, l'abondance extraordinaire, et la disparité de statut des matériaux qu'il semble souhaitable de dominer, articles de l'*Encyclopédie*, contributions périodiques, pensées détachées, correspondance(s) et la nécessité de prendre en compte, sans vouloir les unifier à tout prix, des périodes distinctes où la logique des entreprises intellectuelles et de leurs incidences dans l'espace politique aussi bien que l'appréhension et le retentissement d'événements majeurs, privés et publics, seraient à prendre en compte de façon différenciée, « crises encyclopédiques » ou polémiques frumentaires. Il y a ensuite, intérieurement, la tentation légitime de se porter aux ressources, qu'offre à nous, enfin bénéficiaires d'une vue presque globale d'un « corpus »

1. Comme le demandait Alain Badiou (*Peut-on penser la politique ?* Paris, Le Seuil, 1985) il ne s'agit pas de l'« illusion imaginaire » d'une réalité abstraite globale, artefact théorisable.

2. Diderot, *Œuvres Complètes* C.F.L à partir de 1969, t. p. 74. Nos références seront toujours à cette édition désignée par LEW.

alors souvent presque clandestin, l'insistance stimulante d'un Diderot se mettant à l'épreuve, non pas « contradictoire » et versatile, mais révélant sa vraie fécondité, une fois désentravé, opérant dans le « cercle » et la *philia* du dialogue, le récit pour esprits subtils, et auteur inspiré d'avancées problématiquement différenciées, entre écriture fragmentaire et éclectisme audacieux. Ce qui se manifeste dès la « clandestinité » alors même qu'il publie directement ou qu'il se trouve volontairement embarqué dans une entreprise au sens politique général incontestable, mais de plus en plus susceptible de faire émerger dans son cours des interrogations qui le dépassent : l'*Histoire des deux Indes* et son double rapport à la politique et à l'histoire de l'avènement du monde moderne et à la problématique de la « civilisation »³.

Il faut s'en tenir, pour aller au-delà, à un principe et un objectif, qui tiendraient à la rencontre d'un choix philosophique général et d'une conviction qu'inspire toujours, selon nous, la fréquentation de Diderot. À coup sûr, ce qui s'impose plus que jamais, c'est de « penser avec Diderot », pour identifier les exigences originales auxquelles vont tenter de répondre ses assertions abandonnées ou maintenues, aussi bien que ses stratégies de mise en doute ou de convictions renforcées, tout autant que les manifestations assez rarement publiques, le plus souvent gardées par devers soi, de choix politiques directs. « Penser avec Diderot », cela demande en fin de compte de comprendre ce qu'est, ce qu'apprend à être sa pensée dans son développement, une pensée qu'on ne saurait multiplier en « idées » occasionnelles, magnifiées par les ressources prodigieuses d'un style – ou de styles. On ne peut ici que se référer à une formule de Merleau-Ponty dans *Le philosophe et son ombre* : « Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser que nous ne pensons pas encore »⁴.

Notre propos ne peut être donc que de nous plier à une discipline sinon à une méthode, dont le premier point est une forme de restriction apparente de champ qui permette de mettre en lumière un « travail » philosophique continu, de suivre Diderot dans sa manière de circonscrire et d'explorer un domaine à penser, s'agissant d'élucider sa relation au politique. Cela relève en fait, pour nous, sur un plan plus étroitement propre à notre penseur, d'une vue d'ensemble dont nous ne pouvons ici qu'esquisser la physionomie. On a affaire, avec

3. L'étude qui renouvelle entièrement la question en mettant en valeur le rôle de Raynal dans la définition d'une « politique des philosophes » est la thèse de Kenta Ohji « Malaise dans l'Europe moderne : aux origines de l'*Histoire des deux Indes* de Guillaume-Thomas Raynal ». U. de Paris Ouest- Nanterre, 2012, à paraître.

4. In *Signes* (1960) rééd. Paris Folio-Gallimard, 2001 p. 260.

le Philosophe aux prises avec le politique et la politique, à des *cycles* dont le plus ample nous conduirait, par exemple, de Socrate à Sénèque, cycles ponctués de *moments* récurrents avec toute la force que Jacques Rancière veut donner à ce terme : des ponctuations critiques différentes des *instants* ou des *épisodes*⁵. Les *cycles* peuvent se succéder ou se chevaucher, loin de s'enchaîner dans une « évolution » ; les *moments* peuvent et même doivent être récurrents. Il y aura toujours des « *moments Galiani* », où viennent se manifester à la fois la puissance du paradoxe, la possibilité d'un passage du pour au contre, le réalisme décapant du « machiavélien », et aussi une forme de vrai « cynisme » au sens que Foucault finit par donner à ce choix⁶ ; des « *moments Rousseau* » où sont remis plus ou moins ouvertement en jeu les termes d'un impossible divorce radical avec le faux frère, s'agissant de la contestation de l'ordre social ; et si nous parlons de *cycles*, ce n'est pas tout à fait en dehors de la contrainte traditionnelle du retour, de la répétition, mais en fonction de la transformation en boucle que nous avons suggérée avec la formule de l'*Entretien avec d'Alembert*, l'éclairage ultime porté sur les aventures d'un choix premier – qu'il soit infirmé ou confirmé, qu'il ouvre un nouvel espace philosophique ou qu'il referme sur elle-même une dramaturgie assimilée ou dépassée.

On se limitera ici à un « cycle » incontestable et bien connu, très clairement défini par Diderot lui-même, qu'on peut situer chronologiquement entre 1766-67 et 1774, entre, d'une part, le ralliement complet, au moins de principe, et sur une base conceptuelle, à la philosophie sociale des économistes, considérée, aux dépens de Montesquieu, comme susceptible de maîtriser les exigences du politique, et, d'autre part, la seconde halte hollandaise où au sortir de l'expérience russe il redéfinit, principalement dans les *Observations sur le Nakaz*, sa position politique et philosophique à partir d'une reprise en compte de *L'Esprit des lois* et d'une mise à bonne distance de l'apport des physiocrates dont des sources importantes ont été éclairées⁷. Rien de mieux étudié, à bien des égards, que les étapes et la fluctuation des « opinions » de Diderot durant cette décennie de référence, et on se sent souvent à même d'évaluer de façon précise toutes sortes de prises de positions significatives, s'agissant des questions majeures

5. *Moments politiques*, Paris, La fabrique 2001, affine l'explicitation de ce changement des équilibres.

6. Le « cynisme » non diogénique de la *parrhêsia* antique, travail sur soi et courage de la vérité en acte. Voir in *Dits et Ecrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, tout ce qui concerne le souci de soi et la liberté « éclairée ».

7. Voir Georges Dulac, « Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* », *Editer Diderot*, SVEC, 254, 1988.

de l'économie politique ou des problèmes d'organisation des pouvoirs : on peut suivre au plus près partis-pris topiques et positions de principe, de la défense « libérale » du bon prix en matière de presse – depuis 1763 – à la condamnation du coup de force des parlements Maupeou, des critiques de la politique des Compagnies aux doutes sur le commerce des blés en compagnie et à aussi à distance de Galiani : bref, un Diderot qui semble prendre la mesure d'une « politique possible » la moins éloignée des vues philosophiques... Notre propos est pourtant sensiblement différent : il est de surplomber ces données, de nous placer en deçà d'après ce qui de nos jours est enfin connu, très au-delà de ce qu'on peut cataloguer comme textes ou jugements politiques, et peut être circonscrit comme le niveau de l'examen critique de principe, et, tout autant, de l'exploration ou même, si on peut dire, de la rumination conceptuelle⁸. On peut dessiner d'entrée le parcours : le point d'appui initial dans notre cycle physiocratique, mis assez vite méthodiquement à l'épreuve, ce ne peut être que l'intelligence ou l'interprétation du concept d'*évidence* dont Diderot a cru trouver une parfaite élucidation chez Lemercier de la Rivière⁹ ; la perspective, découverte à l'arrivée, le distingue et le sépare profondément d'une croyance ou d'une confiance, d'un grand avenir, en un « art social », tout aussi bien partagées par ses amis matérialistes, subordonnant et prétendant « réaliser » et domestiquer le politique.

Ordre global, assimilation ou destitution du politique : « évidence contre-force » « évidence expérience » « évidence créée »

Pour Montesquieu, la loi est rapport ; mais notre ordre légal est créé, il est prolongement d'une exigence de rationalité, en principe réparatrice. La volonté de se placer au défaut et au rebours de *L'Esprit des lois*, s'agissant de la différence entre lois du monde physique et lois du « monde moral », la conviction de trouver chez les physiocrates, à travers le livre de Le Mercier de la Rivière, la réalisation d'une véritable « arithmétique » physique et politique qui serait au principe d'un ordre économique et social et d'une gouvernance politique – finalement au plus près d'une virtuelle résorption de son lien avec la politique : cela a non seulement dans tout le siècle, très au-delà du corps de bataille des Économistes, des relais épistémologiques plus nombreux,

8. Rendons à Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, la paternité de ce concept pittoresque qui correspond tout à fait à la formule de l'*Entretien*.

9. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767) rééd. Paris, Fayard, 2001.

mais a pu trouver chez Diderot une relation privilégiée avec un credo philosophique particulier, ou plutôt avec les axes de son développement. Comment ?

Le mouvement du siècle conduit à moduler l'hommage à la rationalité triomphante. Au principe, il y a la prégnance croissante de deux configurations qui, chez Hume, semblent ne fonder leur légitimité que sur un parti-pris moral et la nécessité sociale d'une assise idéologique clairement assurée, et qui n'en finissent plus de revenir à la charge de toutes parts sans être éliminées parce que finalement « confirmées », jusqu'à un certain point, de façon externe : la figure de l'*équilibre*, en cours de développement, appelée à un avenir considérable dans les sciences sociales, entre idéal universel et surtout condition d'une organisation systémique reproductible¹⁰ ; et celle de l'*évidence*, habituellement bien mieux repérée et discutée dès l'origine, à partir des contradictions et des critiques qu'elle a immédiatement engendrées. D'emblée, on a vu progresser une notion générale d'*équilibre*, à l'œuvre aussi bien dans le domaine de la politique internationale que dans les échanges commerciaux, entre norme idéale et état de fait constatable, jusqu'à sa confirmation, s'agissant de l'économie, dans des formes consacrées de la rationalité : cela peut s'étendre et s'entendre de Quesnay, passant de la théorisation de l'échange au cycle de (re)production, à la science économique du 19^e siècle, comprenant une mathématisation possible, et une forme de physique mathématique du calcul des échanges. En quoi, au moment du passage problématique d'une sorte d'idéal universel à un principe heuristique général, on se rattachait à un parti-pris philosophique, et on rejoignait, d'une certaine façon, ce qui peut se repérer à propos de Hume, de Montesquieu, et du concept de modération : la recherche de l'économie optimale d'un système, sa norme régulatrice. Nous pensons qu'on pourrait rapporter aussi bien cela à la « proportionnalité » des délits aux peines selon Beccaria ou *L'Esprit des lois* ; et c'était fort utile pour « apprivoiser » les dures vérités de Mandeville, et les faire s'accorder avec des formes variées du commerce social¹¹. Pour ce qui est de l'*évidence*, l'ample débat, au départ, autour du livre – manifeste de Lemercier de la Rivière, donne sa ligne de force, propre à mettre à série raison individuelle, rationalité des divers « commerces » et rationalité

10. Elle est d'autant plus remarquable qu'elle concerne les sciences sociales et les sciences de la nature.

11. Voir *Esprit des lois* III, ch. 5 à 7. Voir l'interprétation de ce rapprochement, de Pierre Rétat, « De Mandeville à Montesquieu : honneur, luxe et dépense noble, dans *L'Esprit des lois* », *Studi francesi*, n° 50, 1973, à Céline Spector, *Montesquieu, Pouvoirs Richesses et Sociétés*, Paris, PUF, 2004. ch. I, 3^e partie.

sociale en général. Tel est le programme, réalisé d'emblée et constituant une discipline sans faille, dont témoigne parfaitement l'opuscule de Quesnay sur le droit naturel¹² : Faire qu'un ordre naturel se propose et s'impose grâce à l'existence d'un savoir capable d'actualiser le droit naturel d'après nos connaissances de lois « physiques » ; ou, pour reprendre une définition contemporaine, faire en sorte qu'advienne une extension du droit, appuyée sur un développement de la connaissance, garantie et globalisée dans une conception de « l'ordre naturel »¹³. Lemercier de La Rivière poussait à l'extrême le paradoxe politique qui demande au despotisme légal d'instituer comme évidence des lois d'un ordre global général, la garantie de l'exercice effectif d'un Droit Naturel, qui n'a, comme toujours, jamais assez de force pour s'imposer par lui-même, mais ne s'en installe pas moins comme passage « évidemment » obligé dans le cours de la nature des choses, en même temps que le fameux « Laissez faire laissez passer ». C'est une dialectique qu'on ne retrouve pas dans l'article EVIDENCE de l'*Encyclopédie* (œuvre de Quesnay). Elle élimine le poison de la logique contractualiste de Hobbes qui lie jouissance possible de l'acquis et contrainte visiblement instituée, au prix de notre liberté. Celle-ci va être confiée pour sa prospérité à notre activité libre d'acteurs économiques. Ici se révèle pour de bon le paradoxe que nous avons désigné d'entrée : la permanence indispensable d'un double mouvement, supprimer le politique en l'exaltant dans la logique du droit naturel, l'impliquer au suprême degré dans l'avènement d'une nécessité qui naturalise d'une part la coïncidence entre la formule dite libérale que les "économistes", Mirabeau et Quesnay résument par l'aphorisme italien : *Il mondo va da se...*, et l'apologie d'un despotisme légal, dont la souveraineté logique et pédagogique est censée se passer de contrainte¹⁴. C'est une opération qui investira la sphère du politique d'une mission sanctifiante qu'exprimera fort bien la pensée de Sieyès, faisant des libertés politique et civile un prolongement nécessaire et régulateur d'une supposée liberté naturelle¹⁵. Le sens est le même, et le caractère pacifiant du concept encore plus accentué sous la plume de

12. Voir Quesnay *Le Droit Naturel*, 1763, in *Physiocratie*, Paris GF Flammarion 1991.

13. Voir Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle, Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992. p. 197 et suivantes.

14. Lemercier, éd. cit. ; p. 84, lie immédiatement la reconnaissance de l'évidence « sans aucune contrariété » à l'efficacité d'un ordre social : « La première loi positive, la loi fondamentale de toutes les autres lois positives est l'institution de l'Instruction publique ».

15. Voir Catherine Larrère, *op. cit.*, chapitre VIII, pages 272 et suivantes.

Baudeau dans les *Ephémérides du citoyen*¹⁶. Enfin nous aurons une connaissance du *global* à partir de l'évidence de la marche physique de la nature « partout où le chiffre décide impunément et sans appel du résultat des intérêts opposés d'après les opérations les plus distantes ». On pourra assurer l'observation « du grand ordre protecteur et conservateur » dont l'équilibre a été défini par le *Tableau économique* et celle de « l'ordre social, du respect des droits, de l'accomplissement des devoirs » sous l'égide d'une puissance indispensable à la nécessité physique de la sauvegarde et à l'aménagement du bonheur du genre humain.

Cette sacralisation impérieuse du « concept » d'évidence, au temps des Lumières triomphantes, on ne saurait l'inscrire simplement dans une configuration philosophique décisive, et dans la soumission habituelle à un cartésianisme de principe : honneur aux idées claires et distinctes, même si elle est reprise du chapitre XII des *Règles pour la direction de l'esprit*, qui requalifie l'évidence comme acte minimal initial incontesté d'une chaîne de raisonnements¹⁷. On ne peut attendre, nous semble-t-il, de l'article ÉVIDENCE que Quesnay a donné à l'*Encyclopédie* autre chose qu'une forme d'équilibre entre les principes réaffirmés par le cartésianisme malebranchien et une mise en ordre en cinquante-six points d'une conception du « mind » selon Locke, capable d'assurer une référence d'origine métaphysique à une mise en série des ordres de connaissance, mais aussi liée dès le départ à nos « sensations actuelles ». C'est un morceau spéculatif qui semble un peu isolé dans le grand dictionnaire, qui en compte bien d'autres, mais aux coordonnées mieux identifiables, et qui suscitera surtout des remarques ironiques de l'ami (d'Alembert) du « médecin spéculatif » dans son hommage à Quesnay *post mortem*¹⁸. La réflexion philosophique dès les prémices du siècle des Lumières a fait un usage on ne peut plus circonspect et même une mise à distance argumentée de la notion d'évidence. Leibniz était près de proscrire le danger possible d'une notion susceptible de jouter l'arbitraire et les formes les plus

16. Juillet 1768.

17. C'est surtout au malebranchisme du siècle, aux règles un peu moins générales, et plus « psychologiques », qu'on retrouve dans la *Recherche de la vérité* qu'il faut s'arrêter : acquiescer à la vérité, ne s'arrêter qu'à l'évidence aux idées claires et distinctes « qu'on trouve en soi même en allant au-delà de la dénonciation classique des causes de l'erreur, précipitation et prévention, “communication contagieuse des émotions fortes”, imitation, mémoire du déjà perçu ».

18. L'article de Quesnay est traité avec une certaine désinvolture par d'Alembert dans son éloge *post mortem* du *Mercur de France*, 1776. L'article de Quesnay, lecteur de Malebranche, « eut le sort de presque tous les ouvrages de cette espèce, celui d'être assez peu lu, encore moins entendu, et fort critiqué ».

suspectes de la certitude, hors axiomes fondateurs et éprouvés¹⁹. Chez Condillac, elle devient terme d'un processus rigoureux, maintenu au niveau logique : il distinguera évidence de fait, évidence de sentiment, et évidence de raison, fondée sur la reconnaissance de l'identité, dont le développement joue le rôle majeur dans la généalogie du connaître²⁰. Si on s'en tient à l'*Encyclopédie* elle-même, alors que d'Alembert dans le *Discours préliminaire* se contentait de rapporter l'évidence aux vérités spéculatives de l'esprit, et la certitude à la connaissance des « objets physiques », Diderot dans le préambule de l'article CERTITUDE de l'abbé de Prades, manifestait ses doutes : « Chambers dit que l'évidence est proprement dans la liaison que l'esprit aperçoit entre les idées, et la certitude dans le jugement qu'il porte sur ces idées : mais il me semble que c'est là se jouer un peu des mots ; car voir la liaison de deux idées et juger c'est la même chose ».

Assurément, le ralliement à l'*évidence* chez Diderot vient d'ailleurs : encore faut-il en définir d'abord le sens général. Dans les dix-huit ou dix-neuf points de la lettre à Damilaville de juin/juillet 1767²¹, si on s'en tient strictement à la question de l'« arithmétique physique » apparaît seulement la formulation que l'ordre des sociétés est donné essentiellement par « l'ordre de nature », dont la réalisation, légitimation, et légalisation s'expriment dans le développement rationnel de la propriété. Mais il faut aussi tout de suite rappeler comment, en amont, chez Diderot, s'agissant du monde moral, n'a cessé de faire retour une vision du lien social et de la socialité complètement indifférente et opposée à une conception juridique et idéaliste. On peut se reporter aux *Réflexions sur le livre De l'Esprit*, pour aller déjà au cœur du problème. Ce que Diderot oppose à Helvétius peut paraître un principe néo-stoïcien S'il y parle d'un « sentiment de bienfaisance » qui « embrasse l'espèce humaine en général »²², c'est qu'il y a une question que lui pose son « hobbisme » de principe – un « hobbisme » qui ne saurait aboutir à aucune démission contractuelle de conservation de soi, tout en tenant en respect les pièges de la sociabilité naturelle. A la combinaison d'intérêts finalisée par l'éducation, qui est à la fois, pour Helvétius, le vrai de la sociabilité et la base d'une politique, Diderot va opposer ce qui paraît au premier abord une sorte de minimalisme brutal : « Il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation

19. Voir *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre IV, chapitre 2.

20. *De l'art de raisonner*, chapitres 1 à 8, in *Œuvres complètes*, tome XI, Paris, 1803.

21. LEW, VII, p. 528.

22. LEW, III, p. 243.

et dans notre sensibilité une base éternelle du juste et de l'injuste que l'intérêt général et particulier fait ensuite varier »... « En quelque lieu du monde que ce soit, celui qui donne à boire à l'homme qui a soif, et à manger à celui qui a faim est un homme de bien » ; et la « probité par rapport à l'univers » devenue « sentiment de bienfaisance qui embrasse l'espèce humaine en général » est alors ramenée à un principe de conservation réciproque strict. On sait qu'on peut suivre sur une assez longue période ce travail démystificateur. L'*Apologie de l'abbé de Prades*, comme l'article BESOIN de l'*Encyclopédie* sont clairs et nets. L'« état de troupeau » originel est celui où règne « le ressentiment, cette passion que la nature qui veille à la conservation des êtres, a placée dans chaque individu pour le rendre redoutable à ses semblables », et qui est là « l'unique frein de l'injustice ». Cet « état de troupeau », pour Diderot, comme la *multitudo* appelée à devenir peuple selon la loi de l'ordre et de la peur pour Hobbes, pose la question des moyens de sauvegarde de l'espèce humaine, à la fois en deçà et au delà de la phraséologie de l'amour du genre humain. Il est tout à fait certain que le binôme indestructible raison/conservation de soi exclut qu'on surmonte ses contradictions et son jeu à la fois mortel et salvateur par la simple postulation de l'amour de nos supposés semblables. Les raisons dernières en sont données dès le parallèle Hobbes Rousseau. Diderot les rapproche selon la règle d'un pessimisme de principe, quelque différence qu'il y ait entre la sécheresse de Hobbes et le pathétique de Rousseau confrontés aux antagonismes de l'humanité ; puis il prend ses distances : entre le système de l'un et de l'autre, il y en a un autre qui est peut-être le vrai, sous une autre forme qui n'est pas compromis : c'est un règle d'*équilibre*, selon lequel « quoique l'état de l'espèce humaine soit dans une vicissitude perpétuelle, sa bonté et sa méchanceté restent les mêmes ». Il n'y a donc pas à prendre en compte une relation de haine ou d'amour... On ne peut que rappeler alors comment se maintient et revient de l'article DROIT NATUREL et de la lettre à Landois jusqu'à l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* la pensée d'une inéluctable et cruelle éducation de l'espèce, pour la sauver pour ainsi dire d'elle-même, par l'exemplarité disciplinaire ou même par le châtement public. Ce qu'il est impossible en tout cas d'envisager, c'est de se réfugier dans la pensée qu'on devrait recréer une sorte d'ordre imminent et immanent qui aurait l'innocence de la nécessité. Peut-on le supposer inscrit de façon bénéfique dans l'ordre des choses ? C'est ce que l'« hypothèse physiocratique » proposerait de résoudre...

Il n'est pas de meilleur moyen que de se reporter à la correspondance de Diderot dans les années 1765-1772, pour suivre dans leur développement l'intérêt et les difficultés que présentent pour lui ses

conceptions, en particulier celle que Lemer cier énonce solennellement dans le chapitre IX de son ouvrage : la relation fondamentale et fondatrice de l'*évidence* et de l'*opinion* – entre forme du bon sens partagé et conviction rationnellement proposée – et imposée²³. Mais si Diderot s'enthousiasme pour ce « livre cosmopolite », c'est qu'il semble élargir cette question et rejoindre une aspiration à la « globalité », pour reprendre le vocabulaire de Baudeau, sans cesse réactualisée, offrant une forme de « stabilisation » non mortifère. Les termes de l'immense missive à Falconet exactement contemporaine de la lettre à Damilaville (juin 67)²⁴ sont précis : Lemer cier « a découvert le secret immuable et éternel de la sécurité, de la durée et du bonheur des empires », son livre est « source du repos »²⁵. En fait rien n'est plus frappant que le parallélisme, dans cette lettre, avec l'évocation du possible projet, grandiose, de « vocabulaire philosophique » « réinstallant la langue » prolongeant l'*Encyclopédie* et en corrigeant le défaut, grâce à la constitution d'un idiome idéal épousant le monde, réconciliant toujours sur une base sûre le signe et le sens, en accord avec le monde sensible, assurant de fait le triomphe réel de l'idée sur l'idiome. Faire s'établir et s'imposer un vocabulaire et une grammaire philosophiques, ce serait en fait un avènement de l'*évidence* enfin reconnaissable. D'où une autre *économie*, s'agissant du « commerce de langage » et des « précautions à prendre sur la valeur d'une monnaie si courante »... Reste que, très vite, tout en semblant confier explicitement la régulation d'un système stable à un ordre propriétaire voué à la reproduction et l'expansion des richesses, en deçà même du despotisme, les difficultés surgissent parce que l'articulation rêvée ou imposée de l'*évidence* et de l'*opinion*, cède le pas à une mise en scène de l'*évidence* comme « seule contre-force de la tyrannie » – cette sentence apparaît dès la lettre à Damilaville, elle est reprise d'entrée à l'intention de Falconet, et elle éveille notre attention, tant la pensée des économistes rejetait l'idée de contre-pouvoirs. Lorsque dans une missive ultérieure²⁶, défendant la valeur de la pensée de Lemer cier, en train de

23. Pour Lemer cier, le recours final à une morale imposée par la lumière naturelle se nourrit de références évangéliques aussi bien que profanes, et en général de « vérités sensibles » que les concordances de la jouissance personnelle et de l'ordre social installent dans la réciprocité. (voir *op. cit.*, ch. 44).

24. LEW VIII p. 537.

25. On peut par là aussi rejoindre le paradoxe libéral de « résorption du politique ».

26. LEW VII 727 Cette lettre du 6 septembre 1768 réplique en même temps vigoureusement aux critiques de Mably, « bavard importun », auteur des *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768).

se déconsidérer en Russie, il renouvelle son credo physiocratique, il intervient sur le sujet à deux niveaux, celui de la nature de l'opinion et de son mariage avec l'évidence, et celui des moyens de son efficace propre. « Ils (ses amis philosophes) disent que l'opinion est la reine du monde ; et ils nient que la vérité qui n'est que l'opinion démontrée accrue de la force de l'expérience et de la raison puisse quelque chose ! ... Ils ne voient pas que celui qui est en même temps défenseur de la liberté de la presse et détracteur de l'évidence est le plus absurde de tous les hommes. Ils ne voient pas que, s'ils ont raison, le philosophe est un imbécile de vouloir parler et que le souverain qui l'en empêche est un autre imbécile de le faire taire »²⁷. L'action du philosophe, ici à la fois facteur de la vérité et ouvrier des bases de sa propagation, nous déporte une première fois vers une contre-force d'autre nature que la liberté d'opinion admise par les Économistes. Va s'ajouter à cela²⁸ une autre dimension, qui essaie de donner une consistance institutionnelle et politique plus précise à celle-ci : « Ils ne savent pas ce que c'est que la force d'un corps de propriétaires maîtres de la subsistance d'un État, et d'une nation où il y aurait seulement dix mille hommes assez instruits, assez libres de publier leurs pensées ». Cela suppose un espace du politique qu'on peut voir sous deux angles – dont la conciliation fait problème. « Ils n'ont pas la première idée d'une nation à qui l'on aurait fait sucer avec le lait le vrai catéchisme politique ». L'énergie des Lumières va se ressourcer alors dans une configuration autre que cette unité périlleuse²⁹, à laquelle Diderot voit bien qu'il faut donner une autre réalité politique. « Qu'ils traversent seulement la Manche, et ils verront la différence d'un peuple qui connaît son intérêt général et d'un peuple qui l'ignore ». On a fait, avec cette référence à une réalité anglaise dont il a pensé le plus grand mal³⁰, le tour des difficultés auxquelles l'expose sa confiance dans la dialectique physiocratique à la recherche d'un ordre stable. Pour prendre toute la mesure de ses

27. Ibid. p. 732.

28. Ibid. p. 732-733.

29. Ibid. p. 737 : Lemercier « s'entend très bien lorsqu'il réunit l'évidence à la législation ; parce que ce n'est pas assez que les lois soient bonnes, il faut encore que la raison en soit bien connue, et que des lois bonnes dont la raison est bien connue exigent un pouvoir coactif qui s'oppose aux passions ».

30. Voir LEW t. 6 p. 354 dans la lettre à Sophie Volland du 12-11-1765, le procès féroce du « gouvernement anglais » en tant que réalité sociale « dont le président de Montesquieu a tant dit de bien sans le connaître ». Procès prolongé en protestation à la Meslier. « Songez, mon amie que la maxime *Salus populi suprema lex esto* est une belle ligne et rien de plus. Celle qui s'est observée et s'observera de tout temps, c'est *Salus dominantium suprema lex esto*. C'est du pâtre et non du troupeau que la loi est la sauvegarde ». La formule cicéronienne avait été reprise par Locke...

interrogations, on peut remonter à octobre 1767, et à une lettre à Louise d'Epina³¹ où apparaît une expression qui sera reprise dans une lettre à Falconet de mai 1768³² : les philosophes sont des « créateurs de l'évidence ». L'étrangeté philosophique de l'expression est encore moins surprenante que la « démonstration » de sa validité, de son efficace, la capacité à blesser la puissance dominatrice qu'il frappe :

Qui est-ce qui est frappé ici ? C'est le tyran, le prêtre, le grand maroufle de la société, quelque nom qu'il porte... Comment se fait-il qu'un monstre à quatre cent mille bras et deux cent mille têtes se démène, se tourmente, jette de si grands hurlements, s'il arrive qu'on lui jette une goutte d'encre sur le dos.

Le créateur de l'évidence ne peut qu'être finalement toujours extérieur à l'ordre global dans lequel son intégration supposable est insuffisante à témoigner de son efficace.

Liberté, nécessité, politique : l'improbable souveraineté absolue de l'évidence

Libérons Diderot de ces pièges, rendons lui sa pensée désentravée, et la puissance et la séduction d'excursus libérateurs ou même « libératoires » ponctuels, entre « moments Galiani » et « moments Rousseau »... En fait, ce ne serait pas vraiment rendre justice à son exigence propre, ni à son vrai courage philosophique. Il vaut mieux prendre en compte dans un autre registre une étape capitale : il est possible d'analyser les œuvres majeures du philosophe, durant les quatre ou cinq années qui précèdent le voyage russe, avec les deux haltes hollandaises, suivant deux logiques qui ne peuvent être ni contradictoires ni complémentaires, mais prolongent et continuent à problématiser le point de vue « physiocratique ». Elles relèvent d'une forme de reconsidération de l'espace du politique, tel qu'il en a délimité les contours, de l'achèvement de l'*Encyclopédie* à la consécration confirmée du point de vue des économistes, tel qu'il croit pouvoir l'interpréter ; mais elles approfondissent aussi une critique rationnelle plus étendue des concepts et conceptions qui sous-tendent celui-ci. L'espace du politique – institutionnalisé, « constitué », la maîtrise philosophique possible de sa prise en considération : ce sont des questions préalables difficiles à éliminer. Mais il faut bien voir qu'en vérité, il y aura

31. LEW t. 7, pages 604-605.

32. LEW t. 7, p. 672-673.

toujours eu, sinon une étrange équivalence, du moins une secrète communication entre différentes résorptions du politique, même si jamais il ne sera question d'abandonner l'idée d'un avènement enfin bénéfique d'un ordre nécessaire finalement aperçu. Cela s'exprimera même dans l'aperçu fugitif de la philosophie de Dom Deschamps comme au-delà de la société politique : « C'est l'idée d'un état social où l'on arriverait en partant de l'état sauvage, en passant par l'état policé, au sortir duquel on a l'expérience de la vanité des choses les plus importantes, et où l'on conçoit enfin que l'espèce humaine sera malheureuse tant qu'il y aura des rois, des prêtres, des magistrats, des lois, un tien, un mien... »³³. L'idée d'une totale économie du politique institué, concrétisé dans l'obligation sociale, au profit d'un quasi-fouriérisme, c'est un horizon global possible un moment rêvé. À prendre les choses au niveau de la dialectique philosophique possible et de la recherche des principes constituants, c'est aussi, en même temps, à une réflexion continue sur ce que peut être philosophiquement l'empire des déterminations, que nous serons toujours renvoyés. Ce dont témoigne à un autre niveau le *Rêve de d'Alembert*, où peuvent se lire aussi le retour et la persistance d'une confrontation avec le fantasme ou l'artefact d'une nécessité totalement triomphante. Du point de vue du politique, tel que nous l'avons défini, ce qui va se proposer comme contre-épreuve dans ce registre, c'est pourtant la persistance d'une délibération sinueuse et subtile, depuis longtemps remarquée dans les œuvres majeures de ces années là, autour du « légal », du « légitime » et du « moral », intimement liée à celle de la jouissance et de l'exercice d'une hypothétique liberté naturelle. Rien de plus facilement tentant, alors, et finalement de plus facilement trompeur qu'une admiration univoque pour l'énergie et la morale spontanée de Félix et Olivier face aux cruelles bassesses de la loi et de l'ordre religieux, civil et social, pour la complicité finale éventuelle du fils et du père contre les couards et les casuistes, pour l'épanouissement tahitien selon le code naturel nous délivrant de la contrainte de la soumission de notre bonheur à des idées morales aussi vaines que la dictature d'une opinion publique stupidement versatile. Et comment oublier cette maxime ravageuse : « Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre. Ordonner, c'est toujours se rendre le maître des autres en les gênant... »³⁴. Mais réciproquement, comment se mettre en garde contre ces « absolus » à portée de sentiment et de pensée ? C'est pourtant la tâche explicite de Diderot. Le récit des *Deux amis de*

33. LEW t. 8, p. 907 (lettre de 1769 au destinataire incertain).

34. *Supplément au voyage de Bougainville*, LEW, t. 10, p. 246.

Bourbonne n'est pas seulement opposé au « primitivisme » mais des histoires d'Iroquois de Saint Lambert, et Félix et Olivier, sans le secours du philosophe, manipulateur et démonstrateur, resteraient des muets pathétiques³⁵. Avant même que la dramaturgie intime de *L'Entretien d'un père avec ses enfants* soit prolongée politiquement par sa projection dans l'espace public avec l'histoire du *calzolaio* de Messine et le constat des limites de sa justice personnelle³⁶, la concorde intime et secrète du fils et du père pour approuver le rétablissement d'un « ordre juste » ne peut aboutir qu'à une action clandestine et personnelle. Mais surtout, il faut encore mettre en évidence, contre tant de facilités aimables, la construction subtile et complexe du *Supplément au voyage de Bougainville* et ce qui l'anime en sous main, qui peut être aussi compris comme critique mesurée et rationnelle, des principes des économistes, envisagés au fond. Le sens dernier de l'annulation initiale de la « fable de Tahiti », incapable de résister au monde déréglé et corrompueur des « commerces » de tous ordres, n'empêche pas qu'on puisse aussi imaginer la possibilité de l'ordre « physique » réglé de la société tahitienne, susceptible d'assurer un optimum de la reproduction et de la jouissance innocentes, libres des poisons des codes religieux et civil, grâce au développement heureusement finalisé du code naturel. La nécessité physique, et ce qui peut en être maintenu, est en fait en dehors de l'idée de l'équilibre optimal nécessaire au tableau économique : il s'agit d'une finalisation démographique et d'un contrôle de la production et de la reproduction, sans doute propres à faire échapper aux malheurs inéluctables de la clausuration insulaire, directement évoqués d'entrée par Diderot avec le cas de l'Ile des Lanciers. Mais il ne faut pas se contenter de souligner alors une résorption de tout ordre politique explicite, il faut donner toute sa portée aux implications surprenantes des formes de sa mise à l'écart : Diderot va jusqu'à dire que le seul lieu « équivalent » à Tahiti dans notre Europe corrompue serait Venise, bordel, casino, spectacle luxueux au pire sens de l'adjectif, cité régie par des aristocrates policiers, parce que c'est le seul lieu d'une mise à nu morale radicale de notre espèce, sans couverture idéologique et instituée – « Moins de lumières acquises, moins de lumières artificielles, moins de vices et de vertus chimériques ». Cela ne saurait pourtant exclure le bénéfice

35. Pour l'analyse de l'invention de cette mystification, parmi bien d'autres, voir Pierre Chartier, *Vies de Diderot*, t.2 *Prestiges du représentable*, ch. 12, Hermann, 2012.

36. On devrait à la rigueur considérer ici *L'Entretien* tel qu'il est paru initialement dans la *Correspondance Littéraire* (mars 1771) sans l'anecdote finale du savetier de Messine qui accentuera les réserves de Diderot père et fils.

relatif final d'une légalité humaine, à un niveau premier, mais en éclairer aussi la portée.

On peut vraiment comprendre à ce point la place, dans une autre dimension, bien plus explicite, de la critique des mondes de l'évidence et de l'opinion coordonnés enfin advenus, soutenus et maintenus par le despotisme légal. Si on se réfère au débat le plus apparent, lié aux *Dialogues* de Galiani et à l'*Apologie* du Napolitain contre le factum de Morellet, on peut constater comment la mise à l'épreuve critique des raisonnements des physiocrates, sous une forme discrète, ne va pas cesser de se poursuivre, à l'intention d'un cercle très restreint, ne serait-ce que par un travail intermittent d'enrichissement de l'argumentaire de l'abbé contre le dogmatisme libéral des économistes en matière de prix des blés (prise en compte des mouvements spéculatifs et des stockages). Mais le plus important en fait, de notre point de vue, est ce qui se manifeste, si dans le même mouvement, on couple et différencie les *Eleuthéromanes* et les *Fragments politiques* destinés à la première édition de l'ouvrage de Raynal. D'un point de vue externe, d'abord : on est surpris par la « publicité » particulière donnée à ces textes – leur circulation et leur présentation restreintes mais soigneusement concertées³⁷ ; d'un point de vue interne ensuite, car ils sont en eux-mêmes une manifestation très bien calculée et étagée de la rupture définitive avec le « despotisme légal » – avec cette assomption de la souveraineté incontestable, faussement non absolutiste, conjuguée à un régime législateur essentiellement lié à une adhésion collective « rationnelle ». Il y a longtemps qu'on ne prend plus le fougueux dithyrambe pour un simple écho des imprécations sanguinaires du curé Meslier³⁸, qui ne sont ici en fait qu'un épisode d'un refus violent du despotisme tyrannique, que le scénario convenu de la renonciation résolue à la royauté va rendre symboliquement inutile : plus de roi de la fève, plus de code Denis. Mais le développement de ce refus ne correspond pas seulement à ce qu'on trouve, contre Frédéric II, dans la polémique virulente des *Pages contre un tyran*. Les *Eleuthéromanes* débouchent explicitement sur ce qui semble être un retrait dans les sphères de l'esthétique et de la philosophie. A le lire de près, il s'agit bien d'un adieu aux contraintes du politique institué et aux illusions de

37. Il y a la publication des *Fragments* dans la *Correspondance littéraire* (août à novembre 1772) et leur présentation-commentaire par Grimm ; il y a la diffusion de copies des *Eleuthéromanes* (*Correspondance littéraire*, mars 1772) auprès de Turgot comme auprès du binôme Louise d'Epinay/Galiani.

38. La possibilité d'un passage à l'extrême violence purificatrice est récurrente jusqu'à la *Lettre apologétique* de Galiani. Les romains, Gracchus ou Brutus, révolte agraire, tyrannicide, ont valeur alors de « moment ».

la perpétuité d'une dictature « rationnelle », mais surtout de la proclamation d'une primauté accordée à ce qui fonde le processus « civilisateur », à la référence indispensable à un temps de l'histoire spécifique et autre, et c'est ce qui va puissamment émerger dans les *Fragments politiques*, en relation avec la perspective d'une possible expérience russe et la récusation directe de la physiocratie, qui va inspirer les pages virulentes sur les Chinois. Ce que veut dire *civiliser*, est explicité dans une lettre à Falconet³⁹ dès septembre 1768 : le progrès des sciences et des arts tient à l'encouragement, à l'éloge, aux honneurs et à la récompense, et l'amélioration des mœurs tient à la bonne législation. « Tout autre ressort n'est que momentané ». Il s'agit de s'inscrire, d'inscrire la possibilité de son action dans une temporalité et un espace nouveaux ou renouvelés. « Civiliser les Russes » serait presque le plus facile, à cause d'une « aire nettoyée ». On retrouvera ce questionnement dans les premiers points des *Mémoires* pour Catherine II : la France peuple trop « historicisé », serait-elle réformable ? Reste le point central de l'institution d'une problématique du *processus civilisateur* impossible à réduire à une instruction rigide ou à un dressage, mais confié à une hypothétique contamination par l'exemple, pour développer le « levain de la liberté ». Comment « commencer par le commencement » ? C'est une pensée insistante jusqu'au « Plan d'une université », où la finalité culturelle au plus loin de la logique première du seul besoin se manifesterait pleinement⁴⁰. Mais alors, avant la Russie, le plus important, c'est la Chine⁴¹, et une réfutation du texte de Quesnay, « Le despotisme de la Chine », paru dans les *Ephémérides du citoyen* d'avril à juin 1767 – exactement contemporain de *L'ordre naturel* : dans ses *Doutes proposés aux philosophes économistes*, Mably a couplé explicitement les deux ouvrages. Quesnay y coordonnait soigneusement choix économiques et conceptions politiques, pouvoir absolu réglé par les lois, et ordre stable par essence dans le droit fil de l'actualisation de lois naturelles, aux conséquences parfois effrayantes, mais inévitables. Le point central de l'exécration de Diderot est surtout la mise à plat de la version physiocratique de ce que nous avons appelé le « mythe mandarinal », scénario important de diffusion des Lumières⁴². En Chine, le pire, c'est l'abandon des arts et sciences nécessaires au développement au profit d'une seule science vers laquelle on doit se

39. LEW, t. 7, p. 735.

40. Pour une problématique d'ensemble, voir G.L. Coggi, « Diderot et le concept de civilisation » *xviii^e siècle*, n° 29, 1997, p. 353.

41. Voir LEW, t. 10, p. 1095, et suivantes.

42. Dans *Le concentrique et l'excentrique, Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980, ch. 2 (« Le rêve d'une élite »).

tourner : « la morale, la police, la législation », alors même qu'existent les bases techniques et les moyens de l'instruction et de l'éducation généralisées ; c'est le triomphe du maillage de la société par une caste de clercs, faisant prospérer un faux empire du savoir, aussi vain que celui des docteurs de Sorbonne. Pédagogisme corrompu prétendant conduire le peuple par les Lumières, dans un simulacre d'espace public, où serait prétendue assurée l'« observation des lois contre les abus de l'autorité, toujours éclairés par une réclamation libre ». C'est ce qui fait de la Chine, pour Diderot, une nation de fait « inculte », et des Chinois un peuple sans vertu, ni enthousiasme. Nous verrions là un premier point fondamental d'une sécession calculée avec un credo politique et social commun aux physiocrates⁴³ et aux tenants d'une forme de « consensus éclairé » que nous allons devoir préciser.

De la métamorphose à l'éclipse : bonheur hypothétique, philosophie en progrès, art social toujours suspect.

Comment s'achèvera donc ce que nous avons voulu désigner comme un *cycle* – ce qui implique quand même « retour » ? Faut-il penser simplement qu'il y a eu rupture ? S'il y avait vraiment rupture, c'est qu'il n'y aurait pas eu au fond de relation. C'est au mouvement en boucle suggéré par l'*Entretien avec d'Alembert* qu'il faut encore penser. Diderot est-il seulement « passé par la physiocratie » ? Peut-on se contenter d'une réponse d'approximation ? On peut à la rigueur se contenter de la remarque d'une lettre tardive à Grimm, après l'expérience russe (les économistes sont estimables, « bons, têtus, enthousiastes et vains »), qu'on préciserait en donnant un contenu « politique » à cette « sentence dialectique », que « nous sommes presque toujours condamnés à passer par l'erreur pour arriver à la vérité »⁴⁴. Si nous nous reportons au témoignage incontestable, au terme du « cycle », les *Observations sur le Nakaz*, à l'intersection d'une redécouverte de la fidélité nécessaire à Montesquieu, des effets dirimants de l'expérience russe, et d'une approche renouvelée d'un point de vue physocratique⁴⁵, nous constatons que la question même de l'évidence sera à nouveau récurrente, et de telle façon qu'il n'est pas possible de

43. Voir Kenta Ohji, « La civilisation existe-t-elle dans les deux Indes ? » in *Lumières et histoire*, T. Coignard, P. Davis, A. Montaya éd., Paris, Champion, 2010, p. 173-191.

44. Cf. La lettre à d'Alembert de la fin septembre 1769 (pour excuser l'audace d'un dialogue qui le met en scène) « Après l'homme de bien qui nous apprend la vérité, le meilleur est celui dont les erreurs singulières nous y conduisent », LEW t. 8, p. 920.

45. Voir Georges Dulac, « Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* », *Editer Diderot, op. cit.*, « La circulation des thèmes et des fragments

s'en tenir à un bilan équilibré, vaguement bénéficiaire, d'évidences communes, qu'on peut d'ailleurs toujours rattacher à Lemer cier : maîtrise de la richesse foncière nationale (à condition de faire de l'agriculture une condition heureuse pour tous), liberté de commerce et enrichissement réciproque des Etats, équilibre interne et confédération nécessaire de tous les peuples de l'Europe par opposition avec ce que Hume blâmait déjà sous le nom de « jalousie commerçante » ; mais aussi apologie du rôle décisif d'un « luxe » libéré et le plus souvent bénéfique, apologie de la création manufacturière et éloge de la multiplicité d'épanouissements propres à la société marchande, en évitant de mettre l'homme « à la queue d'une charrue »⁴⁶. La question de l'évidence reste essentielle en relation avec l'éducation et l'opinion, avec la conception de la diffusion de vérités salutaires dans le corps social, ce qui demande d'abord de bien définir à nouveaux frais l'espace du politique et ses limites dans un esprit tout à fait opposé à ce qu'implique en fin de compte le despotisme physiocratique. À première vue, on se trouve, traditionnellement, sur le plan même où se rejoignent de façon problématique l'instituant et l'institué, avec une exigence prioritairement politique : il faut établir une monarchie « tempérée ». Qu'est-ce à dire ? La mémoire de Montesquieu est là, sur un point capital : la question n'est pas une question de « nature » d'un pouvoir politique monarchique ; car il n'y a pas de différence de « nature » entre monarchie « pure » et « despotisme »⁴⁷, et les contre-forces, qui ont obligatoirement une consistance sociale, et ne relèvent pas seulement de la nécessité démontrée de lois fondamentales « évidentes » sont là, avec des références qui appartiennent à Diderot : force de la représentation nationale, un corps de grands propriétaires représentant la nation, assemblée périodique d'États généraux, corps intermédiaires aux droits fixés une bonne fois. Car il faut que le souverain « abdique une partie du pouvoir ». S'esquisse une vraie réapparition du citoyen, complètement dévoré et rendu purement fonctionnel par le système physiocratique. Ce citoyen garde sa teinture « romaine », culturellement inévitable : formé par l'éducation, fidèle à un code de lois impératif et sobre, lié par le « serment national ». Mais ce qui s'impose, c'est un enchaînement des libertés qui, il est vrai, garde aussi quelque chose des « franchises » de l'ancienne société : l'inamovibilité de certains privilèges « appartenant à l'homme comme homme ; à

entre l'*Histoire des deux Indes* et les *Observations sur le Nakaz* », SVEC, t. 333, Oxford, 1995.

46. LEW, t. 11, p. 305.

47. Voir *Esprit des lois*, III, 10, (« Quoique la manière d'obéir soit différente dans les deux gouvernements, le pouvoir est pourtant le même »).

chaque ordre de citoyens comme membres de cet ordre ; et à chaque citoyen comme membre de la société »⁴⁸. Mais il ne faut pas se tromper. Tout se passe comme si Diderot, à la recherche constante d'un « plan de civilisation », et pas seulement pour la Russie, avait aussi pour but une répudiation de la conjonction d'un recours au souverainisme juridique et d'une conception figée et univoque de la dynamique d'une société. Ce n'est pas la possibilité de reconnaître un « droit de résistance », timidement exprimée dès le préambule, qu'il faut le plus souligner, c'est ce qui se passe au niveau des « lois » et des « mœurs », le lien entre la perpétuité possible d'un code et un exercice de la souveraineté partagée qui ne peut être qu'une espèce de création continuée. Il ne faut jamais donner la priorité au légal légiféré, mais « créer des mœurs », en dehors du fantasme d'un « peuple horloge »⁴⁹. C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le retour de formules « hobbistes » de principe, dont le dépassement – en rejetant la démission d'un contrat – est la limite à maintenir absolument. « Le ressentiment est l'unique loi de la nature . La loi sociale a pris sa place »⁵⁰. À l'intérieur de celle-ci, reste à imposer la liberté, sous forme d'une opinion publique « vraie », d'abord comme moyen de déjouer la force de la raison d'État. Pourquoi la liberté ? Si on s'en tient strictement au niveau du théâtre institutionnel, l'utilité est claire : il faut ne pas habituer les peuples à l'obéissance, à la continuité d'un « despotisme heureux », maintenir « cette alarme continuelle, conservatrice de la liberté ». Mais il faut aussi souligner un statut sans illusion de la liberté politique comme fiction utile, très proche à nouveau de pensées discrètes de Montesquieu. « Il faut ou qu'un peuple soit libre ou qu'il croie l'être... C'est une grande toile d'araignée sur laquelle l'image de la liberté est peinte... »⁵¹. Cette récusation du despotisme physiocratique – et de celui de Catherine II, mal masqué par son Nakaz – n'aboutirait-elle qu'à cela ? Il faut au contraire conclure que sa démarche critique a conduit Diderot à trois positions qui vont gouverner le dernier « cycle » de sa pensée politique – en relation avec *l'Histoire des deux Indes* et *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* ; trois positions de principe émergentes, qui peuvent être considérées comme des écarts décisifs (mais non des ruptures), qui font que sa pensée n'est pas assimilable à une sorte de courant moyen de l'« idéologie éclairée », et est encore pour nous parfaitement audible.

48. LEW, t. 11, p. 219.

49. Lemercier est pour cette raison explicitement récusé et rejeté dans le « classe des utopies », LEW, t. 11, p. 233.

50. Ibid. p. 235.

51. Cf. Montesquieu, *Pensées*, 943 (Pléiade 1798).

En premier lieu, au bout du compte, quelle est la finalité de l'ordre à établir, au-delà même de l'ordre institué ? Ne serait-ce pas « le bonheur », dont les physiocrates eux-mêmes, et plus tard, mieux qu'Adam Smith, d'autres « libéraux » utilitaristes et eudémonistes comme Bentham, feront leur bien suprême ? En fait, c'est là qu'on arrive au point de séparation précis avec la dynamique sociale imaginée définie aux chapitres IV et V de l'*Ordre naturel* pour lequel le bonheur serait le droit de jouir et la liberté de jouir dans un système où existe « la plus grande abondance possible d'objets propres à nos jouissances et la plus grande liberté possible d'en profiter ». Diderot pense, lui, qu'il ne saurait y avoir de bonheur défini comme somme optimale de jouissances inhérente au meilleur développement de l'ordre ; il le conçoit avant tout comme libération d'énergies créatrices. Faire vivre un grand nombre de citoyens grâce à la subordination à une discipline productiviste, c'est viser une « médiocrité de jouissances et de félicité »⁵² contraire à la nature de l'homme. Ce qui n'est pas du tout dans la ligne d'un bonheur partagé. On aura aussi bien l'éloge de l'« homme riche qui ne renvoie pas directement son superflu à la terre » (au diable le produit net !) que l'appel à ce qui semble être un déploiement, forcément ambigu, de l'énergie, affranchie et dominatrice. « Toute philosophie contraire à la nature de l'homme est absurde ; ainsi que toute législation, où le citoyen est forcé continuellement de sacrifier son goût et son bonheur pour le bien de la société. Je veux que la société soit heureuse mais je veux l'être aussi, et il y a autant de manières d'être heureux qu'il y a d'individus. Notre propre bonheur est la base de tous nos devoirs »⁵³. La formule finale, qui semble bien annoncer la sublime conclusion des *Éléments de physiologie*, appelle tout autant à faire se conjindre une économie libre de nos passions et le système obligé des relations sociales.

Second écart : au sein même de l'engagement le plus poussé dans l'examen du rapport au politique, ce qui est refusé le plus fermement, c'est l'illusion, un moment côtoyée, du philosophe « créateur de l'évidence ». Rousseau récusant les physiocrates dans sa lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767⁵⁴ réaffirme qu'il n'y a de véritable source de la loi que la volonté générale. C'est peut-être aller d'un piège à un autre... Il reste, certes, dans la ligne constante de Diderot de ne pas se dérober à la responsabilité directe du philosophe, et de se confronter sans concessions à sa difficulté. Nous avons l'habitude de célébrer, à juste titre, l'encyclopédiste saint patron des travailleurs intellectuels engagés...

52. LEW. t. 11, p. 265.

53. *Observations sur le Nakaz*, LEW t. 11, p. 265-6.

54. *Correspondance complete*, éd. C. Leigh, t. 33.

Mais Diderot était alors déjà très loin du « moniteur directeur de conscience » à nous légué par la légende des Lumières ; et surtout un texte comme celui des *Observations* le met résolument hors de portée des aspirations que renouvellera à sa manière Condorcet sur le partage entre règne des philosophes et règne des charlatans. Il se peut, quelquefois, dans la stricte tradition libertine, que le philosophe se contente de s'avancer masqué, détenteur d'une vérité réservée et maître d'un double jeu tout personnel comme le suggérera l'*Entretien avec la Maréchale*. Il peut aussi se donner le rôle, périlleux et volontairement déconcertant, de metteur en scène de l'ambivalence inéluctable de l'agir et de la puissance politiques, les fragments en marge de Tacite dans la *Politique des Souverains* en témoignent. Mais l'essentiel n'est pas là : il est dans la relativisation obligée de la parole philosophique *in situ* : « Mais soyons vrai, pourquoi est-ce que les philosophes n'ont tué ni prêtres ni rois ? C'est qu'ils n'ont ni confessionnaux ni chaires publiques, c'est qu'ils ne séduisent point en secret et qu'ils ne prêchent point aux peuples assemblés. Car ils sont quelquefois très fanatiques ; il est vrai que leur fanatisme n'a pas un caractère sacré. Ils ne parlent pas au nom de Dieu, mais au nom de la Raison qui ne parle pas toujours froidement, mais qui est toujours froidement écoutée »⁵⁵. Il ne faut pas se tromper et glorifier la possibilité maintenue par la note finale. Il n'y a pas d'achèvement possible de la figure véritable du philosophe politique. Ce qui ne nuit en rien à l'authenticité de sa démarche. Il est certain que Diderot a eu en vue pour lui-même la double vocation philosophique définie par l'article « Eclectisme ». Il a voulu sans doute être l'homme qui est « moins le précepteur du genre humain que son disciple », l'éclectique expérimental, voué au destin des hommes laborieux qui rassemblent les « vérités connues et les faits donnés », mais aussi, peut-être, parvenir à « l'éclectisme de l'homme de génie qui compose et combine ». Mais à quelles fins, et à quels frais ? La question est maintenant devenue : en deçà de la position dominante d'une saisie globale et systématique, de la prétendue sécurité d'une construction théorique, que reste-t-il au philosophe, quel est son efficace propre ? C'est encore de l'évidence et de l'opinion publique selon les physiocrates qu'il faut explicitement se démarquer, autant que d'un opportunisme soumis aux circonstances, comme en témoigne la lettre à Necker de juin 1775⁵⁶, qui finit par renverser un aphorisme attribué à Hobbes. Philosophier d'abord, et vivre après si

55. *Observations sur le Nakaz*, LEW, t. 11, p. 213.

56. LEW, t. 11, p. 1099, le 10 juin 1775, après lecture du livre de Necker, *De la législation et du commerce des grains*, partiellement favorable aux critiques « anti-libérales » de Galiani.

l'on peut – donc, dans une certaine solitude, à distance d'une opinion publique rejetée vers sa condition philosophique suspecte, sans revendiquer une action qui dépasse une sphère publique finalement très restreinte.

Troisième écart, qui invite explicitement à un retour vers le « conceptuel » : cette posture engage bien plus que le parcours personnel de Diderot, tout en lui donnant une valeur exemplaire. Cela évite en tout état de cause, de revenir à une manière de balancement, ne serait-ce que grâce au rappel salutaire de convictions hobbistes... Car il y a, cette fois, rupture philosophique évidente qui engage bien plus que les physiocrates, qu'il s'agisse de la puissance de l'éducation, de la prise en considération du « bonheur possible » effectivement gagnable, de la vision de l'ordre social comme toujours riche d'un désordre inacceptable. Le texte le plus important en ce sens est la *Réfutation de De l'homme*, entre 1773 et 1776⁵⁷. Ce qui frappe tout de suite, c'est une restriction de champ apparente qui laisse de côté une grande part de l'ouvrage posthume d'Helvétius pour donner toute son ampleur à une philosophie des passions, à leur force, aux tours et détours de la singularité, à l'ordre du désir. Mais nos questions sont encore là. Si on se reporte aux *Observations* sur Hemsterhuis, on s'apercevra vite que l'interrogation sur la référence plus ou moins inévitable à un ordre général déterminant, à la limite conjoignant équilibre économique optimal et propagation d'un consensus éducatif a de longue main d'autres bases. L'appropriation nécessaire d'aspirations communes, c'est peut-être un idéal à l'allure de coup de force... L'erreur d'Hemsterhuis⁵⁸, c'était de formuler des conditions idéales sous un principe unificateur présupposant une connaissance des individus et de leurs rapports, condition d'une réalisation du politique dans une société dominée de part en part. On est là à la racine d'un mouvement de mise à distance inévitable de tout « art social », aspiration commune d'un temps philosophique, consécration des Lumières. Il faut se reporter à l'éloge de la physiocratie que Condorcet, porteur majeur d'une ambition moderne d'arithmétique politique, prononce dans son *Tableau historique* :

Ce système si simple qui plaçait dans la jouissance d'une liberté infinie les plus sûrs encouragements du commerce et de l'industrie ; ces principes séduisants par leur générosité et leur étendue ; cette théorie qui liait la véritable puissance et la richesse des États au bien être des individus et au

57. Ce que nous appelons « moment Rousseau » gagne en puissance dans un dispositif triangulaire, puisque *De l'homme* se donnait largement comme réfutation de l'*Émile*, s'agissant du bonheur, et surtout de la critique de l'ordre social comme malheur, désordre, et contradiction possibles.

58. Voir LEW t. 11, p. 90-91.

respect de leurs droits ; qui unissait par les liens de la félicité commune les différentes classes entre lesquelles les sociétés se divisent naturellement cette idée si consolante d'une fraternité du genre humain dont aucun intérêt national ne devait troubler la douce harmonie, furent propagés avec un enthousiasme sans cesse renaissant par les économistes français⁵⁹.

L'éloge va très au-delà de la théorie économique, et ne se contente pas d'en englober les bénéfices de façon assez générale dans une philanthropie cosmopolite. Sa teneur idéologique est très précise. Il faut unir dans un même projet triomphe de la « liberté » et science assurée, surmonter par les moyens du savoir, un « art » nouveau, le caractère conflictuel de l'ordre social⁶⁰, renforcer grâce à une conceptualisation nouvelle de l'ordre naturel la notion de corps politique, puisqu'il y a harmonisation dans une société de l'échange des intérêts particuliers⁶¹.

Cet idéal, censé être celui des Lumières en général, n'appartient pas en propre aux physiocrates, on en retrouve le développement économique et social chez d'Holbach, ou surtout, en fin de compte chez Sieyès, au sortir de la Révolution. On en découvre tout autant une expression quasi-anthropologique chez les Idéologues, dans leur ambition d'une science globale de l'homme : Cabanis au début des *Rapports du moral et du physique* inscrira même dans une continuité solidaire l'art de penser et l'art social. Nous avons essayé de montrer, au rebours de ces mises en série, ce qu'avait été chez Diderot l'itinéraire salutaire qui l'a conduit à une forme de doute méthodique de type nouveau, fondamentalement opposé au fétichisme de la science et qui nous invite à un réexamen incessant des limites du politique, et de l'étendue des pouvoirs philosophiques sur lesquels il prétend prendre appui.

Georges BENREKASSA

59. *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 9^e Époque, Paris INED, 2004, p. 389.

60. Voir sur ces points et leurs conséquences, Reinhardt Bach « Les physiocrates et la science politique de leur temps » *Revue française d'histoire des idées politiques* 2004/2 n° 20, et Jean-Louis Morgenthaller : « Condorcet, Sieyès, Saint Simon, Comte » in *Socio-Logos, Revue de l'association française de sociologie*, 2007 (en ligne <http://socio.logos-revues.>). On y trouve le développement ou les conséquences de l'ouvrage de Catherine Larrère, (ch.VII) cité plus haut.

61. On remarquera qu'Adam Smith., commentant Quesnay et Lemercier (*Richesse des nations*, livre IV, chapitre IX), donne une version libérale plus fidèle à l'« ordre général spontané », en leur reprochant discrètement leur despotisme légal.