La religion de Diderot...

Diderot's Religion

Georges Benrekassa

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/5626>

DOI : 10.4000/rde.5626

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 5-36

ISBN : 978-2-9543871-3-0

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Georges Benrekassa, « La religion de Diderot... », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 53 | 2018, mis en ligne le 01 décembre 2020, consulté le 20 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rde/5626> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.5626>

Propriété intellectuelle

Georges BENREKASSA

La religion de Diderot...

Nul ne saurait aujourd'hui contester la vigueur et la profondeur de l'athéisme de Diderot. Il n'a jamais été vraiment possible d'en douter, même si son admission définitive et tardive dans notre culture académique, avec tout ce qu'elle a dû à des hommes de savoir aussi considérables que Franco Venturi, Herbert Dieckmann ou Jean Fabre, a été longtemps accompagnée d'un contrepoint discret, atténuation des rigueurs de la « Lettre à Landois », interrogations sur les discordances évidentes entre son monde intellectuel et moral et celui de d'Holbach et Helvétius. Cela n'a jamais empêché de se développer et de s'imposer une figure originale de Diderot matérialiste et athée, qui s'imposait de toutes parts, consacrée dans son devenir et son originalité. À quoi il faut ajouter que si on a reconnu la puissance et l'efficacité de son questionnement très au-delà des interrogations nées des limites des déismes et des thésismes, en marge de l'avènement complexe d'une pensée des sciences de la vie, des *Pensées sur l'interprétation de la nature* au *Rêve de D'Alembert*, c'est aussi parce que nous avons de mieux en mieux compris des formes d'écriture et un style de pensée compatibles avec notre idée de la dignité philosophique.

Pourquoi aujourd'hui avons-nous le sentiment que nous ne saurions tout à fait nous satisfaire de cela ? C'est pour des raisons qu'on ne saurait percevoir complètement si on veut s'en tenir à un bilan des « idées de Diderot », dont on ne saurait certes affaiblir la force et la cohérence profonde, et si on ne s'attache pas à la dramatisation intellectuelle qui les soutient et leur donne leur portée. Qu'entendre par dramatisation ? Non pas quelque *pathos* « personnel » et familial, mais la vive conscience de ce qui pouvait donner à son athéisme le degré d'actualisation qui permette de se distinguer vraiment de ce qui procède de la conscience de l'insuffisance d'un indifférentisme assumé, et d'être à la hauteur de ce qu'on devait attendre du « philosophe » en la matière. Redoublons l'interrogation. *À la hauteur*, qu'est-ce à dire ? Si nous ne pouvons nous contenter d'invoquer une « irréligion » de Diderot, si l'élucidation de cette interpellation nous paraît nécessaire, c'est pour deux ordres de raisons.

C'est un épisode bien connu des légendes académiques... René Pomeau, eût voulu faire admettre à Théodore Bestermann, qui acceptait mal qu'on prétendît étudier une *religion* de Voltaire, que son obstination à parler d'« agnosticisme voltairien » n'était propre qu'à stériliser de fait toute enquête approfondie. Mobiliser le combat voltairien sous le signe d'un concept créé, émergé en Angleterre dans la dernière partie du XIX^e siècle, comme emblème d'un triomphe de la science, c'était bien pis qu'une sorte d'anachronisme, c'était occulter ce qui était la source première, et aussi peut-être un contexte durable d'un affrontement capital. Et ce type de critique sur un porte à faux idéologique permettait d'autres remarques parallèles, par exemple à destination d'Henri Guillemin, concluant à son gré que Voltaire était athée « en fait ». Qu'entendre donc par cet « en fait » ? Il ne s'agissait pas de la pesanteur sourde d'un vieux fond... En amont même de la récusation d'un Dieu terrible secondé par des prêtres cruels, il y avait eu, nourrie d'Ancien Testament aussi bien que d'une tératologie des mythes de toutes les « religions sacerdotales », une rupture spécifiquement anti-chrétienne – entendons un rejet du Dieu père et fils, et de sa prétendue présence réelle dans le culte ; et il fallait ne jamais oublier que Voltaire est, comme bien d'autres en son siècle, fondamentalement hostile à une religion de l'*incarnation*, une religion qui invite d'abord à aimer ce qui est visible en Dieu : la vie, la passion et la mort du Christ – ce qui nous entraîne en fin de parcours jusqu'à la scandaleuse présence réelle dans l'Eucharistie¹.

On voudrait en approfondir la portée, et peut-être aller un peu au-delà. Il ne s'agissait pas du seul souci d'un historien, bien que cela soit primordial, en amont de la crise majeure de la religion institué. Dans ce siècle des Lumières, d'un point de vue légitime délimité par la Bulle Unigenitus et la constitution civile du clergé, il y a d'abord des comptes à régler, qu'on peut rapprocher, si on veut s'y risquer, du refus de Spinoza (« *Sunt qui fingunt deum instar hominis et obnoxium passionibus*² »), mais qui apparaissent surtout comme des épreuves sans cesse à réitérer ; Voltaire est révolté par l'imposture messianique et ce qu'un certain « figurisme » veut nous imposer : la confluence des figures de David et du Christ, enfants de Bethléem, perversions symétriques de la puissance salvatrice. On pourrait aller très loin dans le cadre de la contestation et du déport non pas de points de « dogme »

1. On se reportera à la postface de la seconde édition de *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969. J.-M. Moureaux a analysé de façon très précise tous les points de doctrine qu'attaquera Diderot. Voir « Christianisme », *Dictionnaire Diderot*, Paris Champion, 1999.

2. *Éthique*, Livre I, Proposition XV, Scolie.

que d'épisodes décisifs de la dramaturgie de la foi chrétienne. Quelle est cette surestimation de la Parole, qui fait penser qu'il est vraiment adéquat de parler du christianisme possible de Rousseau, alors qu'il n'admet ni la Révélation, ni l'Incarnation, ni la Rédemption – le nœud même d'un rapport au Christ, tout en aspirant à se faire l'écho renouvelé de la Foi, de l'Espérance et de la Charité ?

Le second ordre de raisons tient à une expérience que nous continuons tous à partager, et qu'il faut s'efforcer de comprendre et de dominer un peu plus. On n'aura certes jamais fini d'avoir à amplifier l'imprécation du second livre du *De natura rerum* : *Tantum potuit religio suadere malorum...* et de revenir, dans la foulée, sur cette évidence, que la question n'est pas seulement celle des abominations du fanatisme, ouvert ou sournois, mais qu'elle est bien celle des sources de sa force et de ses pouvoirs, trop promptement mises en rapport avec des variations à peine renouvelées de la stigmatisation des « puissances trompeuses ». Tel n'a pas toujours été, pourtant, notre rapport au « religieux », à la foi et aux hommes de foi. À une époque pas si lointaine qu'on pourrait le prétendre, avant qu'un radicalisme qui se voulait plus ou moins nietzschéen ne semble venir s'imposer, rien n'était mieux considéré que la proximité de l'aspiration à une position prétendument athée et des inquiétudes salutaires de la foi. Les courants dominants de la modernité philosophique en France avaient rendu ou accordé aux ouvertures vers des interrogations éthiques, qui semblaient amplifier les inquiétudes de la foi, un retentissement inédit. Il n'y avait guère que quelques sceptiques pour se tenir (pour des raisons diverses) à l'écart de la gloire, tout à coup considérablement étendue, de Kierkegaard ou de Dostoïevski. L'itinéraire du sujet Kierkegaard, toute sa pensée de la singularité, de la différence-différance, et de la « reprise » nous concernait tous, et l'athée lui-même, s'il écartait l'angoisse inéluctable de l'homme heideggerien, « jeté là » selon les termes que ne cessa de refuser Cassirer dans la confrontation de Davos, ne se sentait pas dans une dimension irrécusablement autre. Mais c'est Dostoïevski, évidemment, qui était – et quelquefois reste – le plus susceptible d'alimenter ce vacillement inévitable des certitudes, ce sentiment profond d'une vulnérabilité insurmontable et peut-être salutaire, qui purent aussi bien que le fanatisme alimenter un nihilisme comme nourrir une attente de l'absolu. L'innocence de Muichkine, et la pureté d'Aliocha Karamazov face à Ivan et Dimitri, la célèbre parabole du grand inquisiteur condamnant un Christ revenu anonymement prêcher parmi nous, la fêlure inguérissable de Stavroguine vue par Kirilov semblaient ne pouvoir finir d'être sollicitées. On en trouvera même des échos chez Ricœur, dans un registre humanisé par un protestantisme bienveillant. L'athée Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* en indiquait un

aspect plus nettement ambigu : « La certitude d'un Dieu qui donnerait son sens à la vie surpasse de beaucoup en attrait le pouvoir impuni de mal faire » : le dépassement de soi se trouve dans les deux registres. Importait surtout ce qu'on redécouvre aujourd'hui, Simone Weil et *La Pesanteur et la grâce*, que devait affronter ceux dont l'athéisme n'était pas la monnaie d'un scepticisme bas de gamme. Pour nous en tenir à un autre niveau de l'histoire culturelle de notre passé proche et ne pas oublier le XVIII^e siècle, les deux versions du *Sade mon prochain* de Klossowski (1947 et 1967), l'image enfin restituée d'un philosophe scélérat illisible sans la théologie, ont eu un retentissement durable.

Nous avons conscience de la disparition de la possibilité discutable de donner une portée exemplaire à cette position, sauf à juger de façon inacceptable que sa validité est restreinte à des cercles civilisés prédéterminés. Avant même d'en venir, par la force des choses – mais pas seulement – à la nécessité de mettre à bonne distance cette manière de penser et de passer au-delà des Lumières comme « vanité de l'entendement » (Hegel), deux injonctions, venues d'horizons opposés, des cercles mêmes que nous avons évoqués et parfois des Lumières elles-mêmes nous mettaient en garde, en nous rappelant ce qu'il faut bien appeler la violence de la vérité. Diderot lui-même, et tout son siècle, ne manquent pas d'insister sur la sentence de l'évangile de Matthieu (10, 34) : je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive, ce qui se place à un autre niveau que les commentaires renouvelés du « *Compelle intrare* ». Et, pour les acteurs mêmes des interrogations philosophiques que nous venons de caractériser rapidement, la proximité de la tétatologie de la raison et du délire de la foi, et plus encore de la violence et du sacré, c'était aussi le terreau intellectuel et spirituel où avaient pu se développer leurs questionnements. Or ce qu'on a vu s'installer dans l'espace public, alors qu'il allait être de plus en plus dramatiquement concerné, c'étaient deux types d'interrogations sur la religion dont on avait depuis toujours éprouvé le caractère largement inopérant. Il y avait d'une part, depuis l'Occident, la référence obligée à un monde « désenchanté », supposé s'imposant à tous, conjuguant rationalité restreinte et éclipse du sens, selon une formule parfois dérivée de façon contestable de Max Weber³, et à une religion enfin vécue comme sortie de la religion, englobant au besoin théismes, déismes, et acceptation d'une « laïcité », comprise comme entérinant « la fin de l'organisation religieuse des sociétés et plus largement du monde humain ». Il y avait d'autre part, toujours du même point de

3. Pour Max Weber, dont l'œuvre essentielle, sinon la plus connue, a pour objet la sociologie des religions, ce qui est en question dans le « désenchantement », c'est le procès de connaissance, et la pratique.

vue, un mouvement de civilisation global, purifié de l'excès et du mystère pour rester à mesure humaine, où on allait retrouver notre christianisme de l'incarnation mis au goût du jour. Selon Régis Debray,

le christianisme, c'est l'incarnation de Dieu, comme modèle et paradigme central. Or que signifie l'incarnation ? Si le corps n'est pas une souillure, puisqu'il peut en quelque sorte être divin, il existe une image sensible qui est autorisée : celle du dieu fait homme. L'image peut alors devenir le vecteur de la grâce et du sacré, ce qu'elle n'était pas du tout dans le monde grec ou évidemment dans le monothéisme sémitique traditionnel. De plus, l'incarnation, c'est donc la chair humaine, donc nécessairement la femme, puisque la chair est engendrée⁴.

C'est un faux fuyant au goût du jour, nous laissant à notre effroi et à nos dénégations devant l'obéissance d'Abraham et le consentement du Fils.

Il faut couper court pour aller au but, sans forcément chercher au plus près de nous ce que peut vraiment signifier « sortie de la religion » dans des termes autres que banalement sociologiques. Il paraît bon de s'adresser à Diderot comme au protagoniste *stricto sensu* de notre athéisme moderne, susceptible d'être un peu plus qu'un athéisme de ressentiment, et de nous demander si sa connaissance personnelle, profonde de ce qu'il veut mettre définitivement à distance – le christianisme comme religion de l'incarnation – le rend finalement capable d'une mémoire libératrice : penser sa séparation effective d'avec son christianisme originel. Je ne ferai ici qu'illustrer l'importance décisive de trois étapes d'une confrontation qui ne saurait se donner comme achevée – au sens où elle finirait par dissiper ses raisons d'être : la première met en lumière les travaux de Diderot encyclopédiste et historien de la philosophie, se confrontant aux origines et au triomphe du Christianisme ; la seconde une tentative de réponse géniale, et surtout *autrement* philosophique, aux questions qu'il continuera à poser à sa liberté d'homme sans Dieu ; et enfin l'évaluation de la prise de parti finale et obligée devant l'affrontement avec celle que Hegel appellera le « maître absolu » et que Paul défie au nom du Christ, et pas seulement pour le Christ lui-même.

I.

En 1754-55, au moment où Diderot entreprend vraiment de s'approprier son rôle d'historien de la philosophie dans l'*Encyclopédie*,

4. « La fabrication de Dieu : entretien avec Régis Debray », *Sciences Humaines*, mars-mai 2012.

son parcours spéculatif dans la fondation et l'affirmation de son athéisme est achevé. En amont, il y a les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. En aval de ce moment, les soixante-douze *Additions aux pensées philosophiques*, six ou sept ans plus tard, seront essentiellement une suite d'interpellations véhémentes de la doctrine chrétienne, d'exécutions de croyances imposées, dont on se demande quelle efficace on peut encore leur prêter. On ne peut que se rallier au jugement de Franco Venturi sur cette sommation que sont les additions : Diderot ne s'est « intéressé ici comme ailleurs que très médiocrement au côté purement controversiste de la polémique anti-religieuse pour fixer toute son attention au côté humain et passionnel. » C'est sans doute pour aller au-delà de cette appréciation, on va essayer d'en témoigner, qu'on peut apprécier la nature et le sens du combat qui nourrit et anime des articles aussi importants qu'ÉCLECTISME. Si on peut bien admettre avec Jacques Proust que la polémique anti-religieuse paraît être un fil directeur de beaucoup de contributions, on ne saurait se tenir au niveau du ressentiment ; et il faut se séparer encore plus de Jean Fabre qui dans son mémorable article sur THÉOSOPHES tend à considérer l'anti-christianisme de Diderot comme superficiel. Il faut, de fait, prendre en pleine considération ce qui va se révéler pour lui au confluent de l'histoire de la religion chrétienne et de l'histoire de la philosophie. L'étude de l'article ÉCLECTISME, à partir d'un examen d'une utilisation critique et, dans le même mouvement, d'une mise à distance de l'illustre Brucker⁵, va montrer qu'il s'agit de dégager l'entreprise philosophique, en quête d'une autre histoire ou d'une histoire – d'une historicité – renouvelées, de pièges liés à l'élan originel et au triomphe du christianisme comme religion révélée, confirmée à travers l'incarnation, instituée ensuite par son étayage doctrinal et sa solidarité avec l'Empire. Ce que nous retenons et saluons aujourd'hui dans la tâche et l'analyse de l'éclectisme moderne, cette liberté critique assumée au départ saluée par Brucker lui-même, en amont de l'apparition du christianisme, qu'elle aurait rendue philosophiquement possible, va impliquer d'abord l'élucidation d'une rupture avec l'empreinte de la conjonction éclectique – cette fois au mauvais sens du terme, toujours possible, entre choix, compromis et contamination – entre les mysticismes du paganisme finissant et du christianisme naissant, et le poison mortel de l'enthousiasme sans direction et de la foi en une « théurgie » reconnue et recherchée⁶. La rencontre avec Brucker va

5. L'ouvrage considérable du pasteur académicien de Berlin (*Historia critica philosophiae*) a eu immédiatement une diffusion européenne, et Diderot l'a emprunté dès la fin 1750 à la Bibliothèque du Roi.

6. Le terme implique toujours une communication *matérielle* avec le divin.

impliquer qu'on considère que notre pratique philosophique, conquise et étendue, implique que nous nous séparions de cet héritage redoutable : mis en ordre, finalement, pour Brucker, d'abord au sein du christianisme institué grâce à l'idéalisme platonicien des augustinien aussi bien que selon la discipline d'une religion à la fois ecclésiale et sacerdotale consacrée par le pouvoir ; réexaminé et mis à distance pour restituer la validité entière du choix éclectique originel, au service du développement de la philosophie moderne libérée

On doit revenir sur la nécessité d'approfondir d'entrée ce qui différencie et sépare les démarches de Diderot et de Brucker, qui est bien autre chose qu'une source d'informations. Cette dénomination, ce concept d'éclectisme que Diderot découvre chez Brucker, et qu'il introduit dans notre langue et va mettre en gloire un moment, au centre de sa pratique philosophique, détermine, dans sa direction essentielle, toute la construction de l'*Historia critica*. On a au départ un éclectisme antique et libérateur de la quête philosophique succédant aux Ecoles chez les néo-platoniciens alexandrins, et au terme son inspiration et sa pratique se retrouveront dans l'éclectisme moderne – dont l'étude occupera une grande part des deux parties du tome IV de son immense ouvrage, un éclectisme dont Brucker attribue solennellement la refondation à Bacon. Et c'est là que Diderot trouve mieux que le point de départ de ce nous vénérons, ou presque : le célèbre portrait de l'éclectique- car il n'est d'abord question que de lui – largement traduit de Brucker – jusqu'à un point qu'il convient de ne pas manquer : celui où le philosophe qui trie définit sa tâche par quelque chose de plus que les supposés bienfaits de la confrontation rationnelle et se définit d'abord comme le disciple du genre humain. C'était avant ÉCLECTISME un point de disjonction avec Brucker, comme en témoigne l'article ANTÉDILUVIENNE, où l'encyclopédiste revient d'entrée à une interrogation première sur les origines de la philosophie – renvoyées à l'expérience. Ce sera, à l'aune du développement global, le point de séparation capital, puisque Brucker, au-delà de la purification philosophique vraiment platonicienne opérée au bout du compte par Augustin, enrôle dans un progrès continu tout ce qui lui paraît relever d'un rationalisme critique de principe. Chez Diderot, la modernité sera dégagée résolument du régime de vérité qu'impose une religion révélée et autorisée, On peut aller de là, nous ne pouvons ici que le rappeler, aux conclusions qui suivent l'histoire de l'éclectisme antique, et proposent une généalogie inédite et passagère – mais non négligeable- des formes de l'éclectisme systématique moderne – dont Montesquieu lui paraît être l'aboutissement, au moment de son article. On comprend cependant à un premier niveau pourquoi le tableau et l'histoire de l'éclectisme antique restent essentiels, encore autrement

que selon la perspective d'ensemble que nous avons évoquée, dont Brucker surmonte la difficulté par un « rationalisme » accueillant qui mobilise largement *ad maiorem Dei gloriam*. L'éclectique déblaie le chemin de l'encyclopédiste en déportant le chemin de la philosophie vers des voies nouvelles. Mais cela ne saurait s'accommoder d'une sous-estimation de la rencontre avec l'éclectisme antique, dont l'analyse et l'histoire vont nous conduire encore au-delà des défiances qu'inspirent les compromissions originelles du christianisme révélé : vers l'approche d'un domaine « partagé » par tous, où un rude travail de discernement ne cesse d'être requis.

L'essentiel pour nous peut se découvrir aisément en parcourant ce champ aventureux, auquel Diderot consacre, entre « tableau » et « histoire »⁷, une analyse dont on a reconnu l'importance dans le développement de sa pensée et de son esthétique⁸. Soit donc un développement particulier sur l'enthousiasme, où nous nous devons de reconnaître tout de suite, ce qui a été nommément signalé au départ comme détermination princeps de l'éclectique immortel dès le début de notre article et qu'on va aussi rencontrer au cœur des destinées dangereusement croisées de la philosophie spéculative, de la mystique et du christianisme naissant. En se reportant à ce qui dans l'« histoire » illustre le « tableau », l'éclairage se précise nettement. Dans l'exposé même de l'éclectisme originel, Brucker est d'une grande prudence, s'agissant de l'enthousiasme – et surtout d'un enthousiasme « légué » aux chrétiens par les païens. Dans le récit de Diderot, qui suit de près les descriptions de Brucker, son choix rhétorique importe : c'est l'interprète princeps du néo-platonisme, l'introducteur de Plotin, Porphyre qui va jouer un rôle de témoin majeur qui ne sera pas circonstanciel et inattendu. La mélancolie et la superstition avaient déjà conféré à l'enseignement oral de Plotin, ivre d'éloquence et de métaphores, ce pouvoir de contagion, ou de rencontre, essentiel à ce dépassement de la discipline philosophique : il *incarnait* admirablement, « et lorsqu'il parlait, il s'échappait de son regard de son geste, de son action et de toute sa personne, une persuasion dont il était difficile de se défendre, quand on apportait de son côté quelque disposition naturelle à l'enthousiasme ». Nous sommes encore du côté païen, et anti-galiléen, quoique dans un contexte d'élaboration spéculative que le christianisme va exploiter. Dès lors on va voir, aux origines du passage au

7. L'article de Diderot sépare un exposé général des principes et une évocation des circonstances et des personnages qui les mirent en œuvre.

8. Pour leur résonance philosophique et esthétique, inséparablement, on renverra à Annie Becq : « Matérialisme et esthétique selon Diderot : remarques sur l'enthousiasme », *Être matérialiste au siècle des Lumières*, Paris, PUF, 1999, p. 55-56.

christianisme, se manifester quelque chose qui dans le *tableau* était déjà caractérisé comme engageant le religieux, et le dépassant en l'englobant, dans un rappel presque théâtral des puissances de la fiction et des suggestions de la mystique autant que d'une « raison » en liberté, et donc de « la marche désordonnée, et des écarts du génie poétique, de l'enthousiasme, de la métaphysique, et de l'esprit systématique ». Superbe contamination des « genres » ! La rencontre (physique, dans un échange frénétique) des mélancolies et des égarements de Plotin et de Porphyre va donner un élan à ce qui semble passage à la folie, dans un contexte païen, anti-galiléen qui eût dû, croirions-nous, protéger... On n'est plus uniquement dans un supposé pathologique. Ce qui importe, c'est que tous les ordres sont en connivence, concourent inséparablement, que le *corps* est bien plus qu'un moyen subordonné, et qu'en même temps se manifestent des correspondances et des possibilités de renversement, qui peuvent avoir valeur de sidération ou de révélation.

Il y a longtemps qu'on a voulu souligner ce que suggère une solidarité directe avec le *Discours de la poésie dramatique*⁹, tout ce que révèle le personnage de Dorval des *Entretiens sur Le Fils naturel* (1757), l'intérêt récurrent pour les convulsionnaires jansénistes, jusqu'aux théorisations de l'empire du diaphragme etc. On se trouve d'entrée comme au croisement d'un « élément de physiologie », d'une pensée de l'imaginaire et d'une esthétique de l'expression, une espèce de terreau anthropologique favorable... La situation de ce surgissement dans l'histoire culturelle et politique moderne, le rapport à la critique de l'enthousiasme mystique chez Shaftesbury, explicite dans les *Pensées philosophiques*¹⁰ ne peuvent pas ne pas être évoqués, mais pour bien faire apparaître que le simple rapprochement avec les fanatiques puritains enthousiastes du XVII^e siècle, déjà appelés convulsionnaires, ne doit pas tromper et être étendu mécaniquement à notre affaire. La perspective est d'entrée plus large et nous lance sans tarder vers des ambivalences redoutables, qui recèlent peut-être les clefs d'une interprétation générale. Loin du simple rappel de la force décisive de la puissance passionnelle, cet élan qui inspire « des actions d'un héroïsme bizarre, qui marquent en même temps la grandeur, la force et le

9. On peut relever des correspondances termes à termes, qui incitent à penser à des rédactions parallèles.

10. Voir les pensées 39 et 40. En dehors de Shaftesbury, il est tentant en général d'évoquer Burton et l'immense *Anatomie de la mélancolie*. Mais s'agissant de la réduction possible de l'enthousiasme à une pathologie du fanatisme des Puritains du XVII^e siècle anglais, la référence est Meric Casaubon *Treatise concerning Enthusiasm* (1655).

désordre de l'âme » est lui-même secondé par une puissance visionnaire, dont il nous faut rendre compte et qui nous ramène au plus près des aspirations et des illusions de la théurgie – dimension inacceptable et inévitable : « Ce ne sont que nos idées que nous voyons, cependant nos mains touchent des corps »

Assurément Diderot ne peut sincèrement, que prescrire un remède et une limite. On se croirait proche de la rhétorique voltairienne¹¹, mais la modération et le souhait de Diderot relèvent déjà d'un autre registre. « Il faut un très grand sens pour balancer l'enthousiasme ... L'enthousiasme n'entraîne que quand les esprits ont été préparés et soumis par la force de la raison ». En fait, la question de son extension – et de sa perversion naturelle, reste dès le départ – et peut-être pour jamais – entière, et ouverte. Nous sommes toujours sous le coup d'un renversement de perspectives, d'une forme de paradoxe qui nous fait aller au-delà de la critique du christianisme dans ses origines, parce que les philosophes néo-platoniciens y furent plus qu'impliqués, et relance à d'autres frais la question d'une histoire de la philosophie. Mais on ne s'éloigne pas vraiment de notre question majeure... On peut remonter en deçà de l'article ÉCLECTISME, en nous reportant à la source des mystères, évoquée à la fin de l'article CÉRÉMONIES. On y lit, à propos des cérémonies religieuses :

[elles] ramèneront sans cesse le chrétien à la loi d'un Dieu crucifié. Les représentations sensibles, de quelque nature qu'elles soient, ont une force prodigieuse sur l'imagination du commun des hommes : jamais l'éloquence d'Antoine n'eût fait ce que fit la robe de César¹².

Il ne s'agit pas du redoublement des argumentations sur les puissances trompeuses ou les terreurs primitives. Finalement, rien ne peut être plus propre à nous rendre perplexes que l'évocation comparée des pouvoirs du savoir et des forces de l'enthousiasme, ce qui nous ramène du même coup vers des problèmes propres à l'histoire de la philosophie, à la pensée de son historicité

En témoigne, comme très propre à nous troubler, un exemple de cette évocation. S'agissant de Maxime d'Ephèse, puissant relais entre Jamblique et Julien l'Apostat, voici le bref portrait d'une force irrécusable et admirable du corps et de l'esprit :

11. Celle de l'article « Enthousiasme » du *Dictionnaire philosophique*.

12. CÉRÉMONIES, *Enc.*, II, 839a.

Maxime mettait tant de force dans ses pensées, tant d'énergie, dans son expression, tant de noblesse et de grandeur dans ses images¹³, je ne sais quoi de si frappant et de si sublime dans sa déraison, qu'il ôtait à ses auditeurs la liberté de le contredire : c'était Apollon sur son trépied, qui maîtrisait les âmes et commandait aux esprits. Il était savant ; des connaissances profondes et variées fournissaient un aliment inépuisable à son enthousiasme¹⁴.

Si on essaie de trouver un répondant dans les garanties et l'efficacité des pures puissance de l'esprit, on est pris d'un doute, si on se tourne vers Jamblique, maître de Maxime, certes occupé à pénétrer les « mystères égyptiens », mais auteur d'un traité des sciences mathématiques, et de commentaires sur les institutions arithmétiques de Nicomaque.

Parmi ces ouvrages, il y en a plusieurs où l'on aurait peine à reconnaître un prétendu faiseur de miracles ; mais qui reconnaîtrait Newton dans un commentaire de l'Apocalypse ? Et qui croirait que cet homme qui a assemblé tout Londres dans une Église pour être témoin des résurrections qu'il promet sérieusement d'opérer est le géomètre Fatio ?

Il n'y a pas de vertu cathartique garantie du savoir contre le délire de la croyance, alors que la foi peut paraître s'alimenter victorieusement à ses sources à travers des prestiges de l'apparence... Ce qui est aussi en cause, c'est le sujet dans son énigmatique « totalité », si on peut approcher celle-ci – nous allons la retrouver.

Achevons, avec ÉCLECTISME et le moment encyclopédique ... Pour comprendre, d'un point de vue un peu décalé, la nature et l'étendue du problème qui se pose à Diderot, s'agissant de son rapport à la religion chrétienne, le plus pertinent, nous semble-t-il, est de nous reporter au terme de l'entreprise encyclopédique. L'intervention unique et tardive de Naigeon, futur orchestrateur de l'athéisme militant de l'*Histoire de la philosophie* dans le corpus encyclopédique transmis, doit être lue en relation profonde avec ÉCLECTISME, soit, pour Naigeon, un enchaînement dans l'ordre des choses qui va conduire le commun des mortels à l'athéisme. Ce que veut montrer son article UNITAIRES, consacré aux mérites des Sociniens¹⁵, c'est que l'esprit inquiet :

13. Dubos, dans ses *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, développe un point de vue analogue sur la puissance de l'éloquence et la rapproche de l'art du comédien (édition de 1720, tome III, pages 228-245).

14. LEW, XIII, p. 123.

15. Le christianisme réformé, de Sozzini et de ses disciples « unitariens » est le point de ralliement de tous ceux qui au nom de la tolérance et de la liberté de conscience commencent par récuser toute religion institutionnelle.

[...] commence d'abord par s'établir juge de la vérité des dogmes qu'on lui propose à croire, & ne trouvant point dans ces objets de sa foi un degré d'évidence que leur nature ne comporte pas, il se fait protestant; s'apercevant bientôt de l'incohérence des principes qui caractérisent le protestantisme, il cherche dans le socinianisme une solution à ses doutes & à ses difficultés, & il devient socinien: du socinianisme au déisme il n'y a qu'une nuance très - imperceptible, & un pas à faire, il le fait: mais comme le déisme n'est lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit, qu'une religion inconséquente, il se précipite insensiblement dans le pyrrhonisme, état violent & aussi humiliant pour l'amour propre, qu'incompatible avec la nature de l'esprit humain: enfin il finit par tomber dans l'athéisme, état vraiment cruel, & qui assure à l'homme ... une malheureuse tranquillité à laquelle on ne peut guère espérer de le voir renoncer¹⁶.

Naigeon se garde bien de tenter, en 1765 comme cela sera plus tard à sa portée, et se fera quelquefois, d'écrire une « histoire monumentale » de l'athéisme. Tout doit se passer pour lui par une espèce d'évolution « naturelle », dans laquelle l'esprit paraît affirmer moins son audace que céder à sa propre faiblesse... Les voies que Diderot a fait explorer grâce à Brucker au lecteur de l'*Encyclopédie* sont déjà d'une autre sorte, et susceptibles d'un incertain questionnement anthropologique, enjeu d'un débat réel avec les pouvoirs du christianisme. C'est pour cela que celles qu'il va ouvrir ne seront pas totalement déterminées par avance par des savoirs conquis et des spéculations confirmées

II.

Est-il besoin d'aller bien loin pour trouver plus que l'empreinte d'interrogations premières ? On pourrait avancer que dès 1760, le plus profond d'un anti-christianisme, très au-delà du satirique vengeur, a trouvé à l'aide des pseudo-mémoires destinés à mystifier le marquis de Croismare une expression d'autant plus complète et intense que les prestiges de la première personne lui permettent de vraiment donner leur mesure aux ressources du pathos dramatique. Les pouvoirs contagieux de celui-ci, dont nous venons d'évoquer les sources premières, semblent déjà chargés d'une pleine efficacité : *La Religieuse*, riche d'inquiétude, ne cessera jamais d'émouvoir et de provoquer. Pourtant, la contradiction possible avec son caractère initial de mystification, à laquelle on n'adhérerait pas sans une certaine gêne, ne sera que relati-

16. *Enc.*, XVII, 388a.

vement neutralisée qu'en 1770, lorsque la préface annexe l'aura une première fois mis à distance – à un moment où l'auteur a déclaré l'œuvre elle-même perdue. Celle-ci, reprise et pleinement assumée par Diderot, enfin advenue en 1780, sera susceptible de trouver vraiment sa place et son efficacité dans un contexte différent. Nous attendrons ce moment, et le terme d'une maturation philosophique qui lui donnera son plein sens dans la configuration de cette époque

Pour le moment, il faut donner toute sa place, sur dix ou douze ans, à une forme de libération première, assez crue, mais assez facilement compatible, même si cela paraît scandaleux, avec un sentimentalisme théâtral, parce que, définitivement liée à la joie-jouissance d'un individu qui récuse comme une dégradation sacrilège ce que Montaigne appelait une « sauvage maladie », mépriser notre être, même si l'article JOUISSANCE sait mettre à son niveau et rendre à ses expressions contradictoires l'*Eros* énergumène qui ne se contente que provisoirement d'un épicurisme bien court : *Sarx boâ...* et peut aussi bien coexister avec un *Eros* sublime¹⁷. Dans les *Observations sur le Nakaz*, il empruntera encore au langage de La Mettrie, bouffon qu'il déteste, l'affirmation brute d'un « Je veux être heureux », qui est en amont de route anthropologie, comme de toute politique, et n'a rien à voir avec le droit au bonheur selon Jefferson¹⁸. La trace de l'énergie vitale des Scythes peut prendre des aspects farouches, s'agissant de l'ordinaire de la vie dans l'élan de son expansion ; il s'agira aussi bien de la « vie de roi » que, dans un style rabelaisien et beaucoup plus tard, il vantera encore dans sa correspondance. Cela nous amène, s'agissant de l'environnement chrétien qui l'entoure depuis toujours à faire sa place à la performance blasphématoire la plus connue de ses écrits sur la peinture. Sans oublier que si c'est le terrain d'élection d'une rencontre avec une sensibilité chrétienne au présent, c'est aussi naturellement un retour vers la vocation abandonnée de sa jeunesse de Diderot. Il restera au chanoine dévoyé devenu courtier en tableaux, à travers la peinture d'inspiration religieuse, de se voir sans cesse confronté à une forme d'« incarnation » du sacré, et à la nécessité d'en parler- d'en reparler. Et assurément, le sentiment premier est qu'il ne met pas de bémol dans un certain genre de profanation... À un « abominable christianisme », « établi par le meurtre et le sang », on est redevable d'une représentation triste, laide, féroce de la réalité de la religion : « scènes d'atrocité et

17. Le mot d'Épicure (« La chair crie... ») souligne la forme brute du besoin – voire du désir. Ce qui s'allie dans sa philosophie, comme on sait, à une morale très restrictive de l'usage des plaisirs.

18. Inscrit, selon son inspiration, dans la Constitution américaine : il s'agit d'un eudémonisme social.

dégoûtante boucherie », « affaissement et avilissement des corps ». Diderot est un des rares concurrents de Goethe dans l'expression de l'aversion et de la révolte devant ce « gibet », qui est l'emblème indestructible du christianisme¹⁹. Ici, on est dans un tout autre registre. Quelle ne serait pas l'inspiration à la fois vraiment religieuse et joyeuse des peintres « si la vierge Marie avait été la mère du plaisir, ou même mère de Dieu... Si la Madeleine avait eu quelque aventure galante avec le Christ ; si aux Noces de Cana, le Christ, entre deux vins, un peu non conformiste, eût parcouru la gorge d'une des filles de noce et les fesses de saint Jean, incertain s'il resterait fidèle à l'apôtre au menton ombragé d'un duvet léger²⁰ ». Voilà le fils de Dieu quasiment « anti-physique »... Libre à qui le voudra, de se voiler la face, et de juger cela trivial et indécent. On peut aussi penser que profondément Diderot a besoin de se séparer violemment du dolorisme des pécheurs-prêcheurs et qu'il se délecte de donner un sens à la confiance en une beauté promise de bonheur, pour anticiper sur un mot célèbre : « De quel ton nous parlerions de ces charmes qui joueraient un si grand et si merveilleux rôle dans l'histoire de notre religion et de notre Dieu, et de quel œil nous regarderions la beauté à laquelle nous devons la naissance, l'incarnation du Sauveur et la grâce de notre rédemption ! » .

On a beau blâmer la pornographie mondaine de Boucher, on se libère quelquefois un peu trop gaiement quand il s'agit des figures vénérées par les fidèles de la sainte Église. Mais il ne faut pas se laisser prendre à son dégoût ou à son plaisir et voir ce que peut valoir dans le cadre bien précis de la *Correspondance littéraire* et de la publicité restreinte qu'elle suppose ce genre d'exploit de langage. On est surpris de voir un esprit de la qualité de Michel Butor, conscient du problème, s'employer, dans son introduction générale à l'édition Lewinter, à transformer en stratégie politique subtile ce qu'il appelle *pornographie* s'agissant d'un tableau qu'on ne peut pas se contenter de qualifier de blasphématoire, sans le comparer à d'autres performances du temps²¹. Blasphème et profanation sont pour les personnages de Sade souvent valables par l'outrance et la souillure, et parties prenantes du théâtre de la cruauté. Ici, rien de tel. Si on n'est pas révolté, on rit de bon cœur, avec bien des lecteurs impies de la *Correspondance* ravis d'un compagnonnage essentiel en ce genre d'affaires. Nul n'ignore la portée de cela : de graves philosophes, de Hobbes à Adorno voient dans le rire une affirmation de maîtrise réelle ou virtuelle, jouée ou effective, qui trouve sa place à la rencontre de deux forces contradictoires : violence

19. Pour Goethe, on renverra aux *Épigrammes vénitiennes*...

20. *Essai sur la peinture*, LEW, VI, p. 287.

21. Michel Butor, LEW, I, p. XXV.

fondamentale et forme de dessaisissement de cette violence. On a affaire aussi bien à une sorte de délivrance, grâce à des propos qui cessent d'être inacceptables en compagnie restreinte et choisie. On peut penser au Grandval, et à la conversation de Mme d'Aisne. Eu égard à la situation culturelle et sociale d'un texte de la *Correspondance littéraire*, je penserai plutôt aux exercices secrets et discrets de représentation de ces parades de théâtre, dont on se délectait en petit comité.

Il faut pourtant un peu poursuivre de façon plus critique, s'agissant de l'univers chrétien, l'investigation des représentations picturales. Ce qui ressort habituellement peut être de nature et portée très différentes. Dans le *Salon de 1767*, Diderot prête un discours virulent à un Ange représenté auprès du Christ rédempteur en méditation au mont des oliviers, pour donner libre cours à son indignation devant la vraie profanation, celle de la fonction paternelle. Aussi graves sont d'autres évocations de moments des Evangiles et de l'*historia sacra*. Le Christ a l'air « ignoble et gueux²² », dans un tableau représentant son baptême par saint Jean : cette appréciation reprend comme souvent un *topos* de l'antichristianisme des Lumières, obstinément hostile au partage de l'humanité la plus misérable et la plus souffrante par le fils de Dieu. S'agissant de la Résurrection, le doute n'est guère permis : « Le Christ est debout au-dessus des femmes, à peu près également éloigné des apôtres et du tombeau. Il a l'air d'un sorcier en mauvaise humeur. Je ne sais pourquoi, car son affaire lui a bien réussi²³ ». Cependant, au risque de ranimer vainement des querelles évitables sur Diderot "contradictoire", on peut provoquer aussi quasi-démentis et perplexités. Le voici s'arrachant à discuter Webb et surtout cet impie de Galiani, qui évoquent les modèles de l'antiquité classique et qui déclarent que « les sujets tirés des livres saints ou du martyrologe ne peuvent jamais fournir un beau tableau ». Et de comparer une représentation nécessaire du Christ et celle d'Hercule, qui ne peut assurément en être le modèle, pour revenir au corps de la sainte vierge :

Jésus Christ pauvre, débonnaire, jeûnant, priant, veillant, souffrant, battu, fouetté, souffleté, bafoué, a-t-il jamais pu être taillé d'après un brigand nerveux qui avait débuté par étouffer des serpents au berceau.

Quant à la vierge Marie, Vénus aux belles fesses, cela ne me convient pas..²⁴ » Suit un éloge de Poussin, éventuellement capable, lui, de s'élever et de surmonter les difficultés de l'héritage culturel.

22. *Salon de 1765*, LEW, VI, 182.

23. *Salon de 1763*, LEW, V, 427.

24. *Salon de 1767*, LEW, VII 389.

Allons un peu plus loin... Il arrive à Diderot de démentir autrement ses blasphèmes, en montrant que sa sensibilité à l'effusion peut s'exercer librement sur des sujets pieux, peut-être parce qu'il n'a aucun besoin pour se dégager de leur volonté d'emprise de la tension blasphématoire. Un long développement sur Carle Van Loo au début du *Salon de 1765*, à propos des esquisses pour la chapelle de saint Grégoire aux Invalides²⁵, est à sa manière autrement éloquent. La figuration de la « vraie » charité, la vérité des sentiments calmes et pieux, l'humilité douce de Grégoire, étrangère à celle, feinte, de « nos prestolets », le rappel dans la foule des visages authentiques de la ferveur du peuple chrétien, toute cette évocation peut difficilement passer pour un simple éloge enthousiaste des talents du peintre....

Ce qui peut résulter de tout cela, avec des variations dans le temps, c'est une atténuation de la violence, dont le dessaisissement comique n'est qu'un des aspects, et dont le sens ne doit pas être manqué. Tout se passe comme si les voies vraies de la transgression décisive devaient depuis toujours être cherchées aussi ailleurs. *Aussi*, car il continuera à plaisanter et à faire passer de temps à autre son abandon de la carrière et de la vocation ecclésiastiques pour la conséquence d'une libido impérieuse. En fait il vaut mieux s'accorder le temps d'écouter avec attention la curieuse lettre à Sophie du 21 novembre 1765 :

Je vous jure que si le Prieur des Chartreux m'avait pris au mot lorsqu'à l'âge de dix huit à dix neuf ans j'allais lui offrir un novice, il ne m'aurait pas fait un trop mauvais tour : j'aurais employé une partie de mon temps à tourner des manches de balais, à bêcher mon petit jardin, à observer mon baromètre, à méditer sur *le sort déplorable de ceux qui courent les rues, boivent de bons vins, cajolent de jolies femmes*, et l'autre partie à adresser à Dieu les prières les plus ferventes et les plus tendres, l'aimant de tout mon cœur *comme je vous aime*, m'enivrant des espérances les plus flatteuses *comme je fis* et plaignant très sincèrement les insensés qui préfèrent de pauvres joies momentanées, de petites jouissances passagères à la douceur d'une extase éternelle *dont je ne me soucie guère*²⁶.

C'est une composition à plusieurs voix – une espèce de « canon » dans la manière préférée de Rameau – des voix qui se reprennent, se répondent, ou même se coupent, faisant entendre des discordances plus ou moins plaisantes entre présent et passé. Il ne faut ni négliger, ni surestimer la nostalgie de la petite vie et du repos monastiques, il faut apprécier le rôle dilatoire de la plaisanterie, en deçà de la dérision, et se

25. *Salon de 1765*, LEW, VI, 33, sq.

26. On a mis en italique, ce qui relève, en termes de cinéma, d'une voix « off ».

souvenir de la façon cavalière dont il peut décrire la rencontre qui l'a condamné à œuvrer vingt ans dans le bain encyclopédique. Mais on ne peut se dispenser de voir qu'on est dans un processus ironique, qui ne va cesser de faire sentir son efficace, au-delà des questions biographiques. Pour apprécier la portée d'une manière de pacification essentielle, il faut commencer en se reportant à l'extrême de la période d'expansion de sa recherche philosophique. L'*Entretien d'un père avec ses enfants* peut être apprécié dans un premier temps de façon « naïve » : cette soirée familiale réunit des esprits et des cœurs généralement libres de raideurs conformistes, même lorsqu'ils défendent le respect des lois, hommes d'Église compris capables de dire leur sympathie pour le *calzolaio* de Messine. Ce « cercle » est, d'une certaine manière, dégagé de la société des trois codes. Si on croit pouvoir se porter d'emblée vers à la conclusion « philosophique » en la réduisant à l'aboutissement pratique de la confrontation des points de vue, on est tenté de le mettre à peu de frais en rapport avec l'*Entretien avec la Maréchale*, peu d'années après : la prudence bienveillante du père veut bien admettre la présence marginale, mais occasionnellement bénéfique et réparatrice, d'individualités affranchies de l'observance stricte de lois nécessairement bienfaisantes dans leur généralité ; la pieuse, charmante, et honnête maréchale coexistera fort bien avec un athée vertueux capable de comprendre ses espérances, mais préférant s'avancer masqué dans un monde exposé à la combinaison du pouvoir temporel et de la religion sacerdotale ; et il n'y a pas de raison qu'il soit rejeté finalement rejeté de la maison du Père, au cas où... On a là les deux rôles reconnus et bien délimités depuis longtemps que peut assumer le libertinage athée, qu'ils se contentent du rôle d'instituteurs discrets ou qu'ils jouissent et usent du prestige et des avantages d'une coterie privilégiée. On sait, et Diderot sait bien que c'est faire bon marché de l'essentiel, qui n'est pas un message occulte, mais repose sur la compréhension d'une dramaturgie du verbe et du sens dont Pierre Chartier a élucidé la mise en œuvre dans une étude exhaustive et profonde²⁷. On ne peut approcher l'enjeu du débat qu'à partir de l'intelligence de la « confrontation » entre le fils, dont Angélique nous a transmis les dernières paroles qu'elle ait entendues (« Le premier pas dans la philosophie c'est l'incrédulité »), et le père dont la profession de principes est accueillie sans autre réaction possible que le respect :

27. « La loi du père : étude de l'*Entretien d'un père avec ses enfants* », RDE, 23 et 24, 1998.

Mon fils, mon fils, c'est un bon oreiller que celui de la raison ; mais je trouve que ma tête repose plus doucement encore sur celui de la religion et des lois : et point de réplique là-dessus ; car je n'ai pas besoin d'insomnie²⁸.

Ce n'est pas la quiétude du tourneur de manches à balais, et ce propos qui rejoint la conclusion provisoire du dialogue final du *Supplément au voyage de Bougainville* nous signale aussi bien ce que Diderot n'envisage que comme un combat sans repos et peut-être sans fin. Il a disjoint par son émancipation – qui ne saurait être affranchissement acquis – une continuité idéale, et le voilà, philosophe prodigue, marqué d'une faute en risquant de reproduire tous les scénarios piégés de la rédemption. Comment s'affranchir de la loi paternelle, en devenant l'égal, voire le partenaire du père, sinon en procédant à un enchantement de la transgression, capable de la métamorphoser ?

Rien ne serait plus trompeur que de voir dans cette rencontre avec le mystère princeps du christianisme un scénario qu'on refermerait sur lui-même, la rencontre d'une idiosyncrasie opportune et d'un moment critique du sentiment religieux. L'*Entretien* conclut provisoirement avec le *Supplément* et les *Fragments politiques* qui alimenteront l'*Histoire des deux Indes* un parcours d'affranchissement créateur où Diderot a voulu et a pu entreprendre une exploration de la fécondité des interrogations que permet la liberté recouvrée de l'homme sans Dieu. Il ne saurait être nécessaire ici de rappeler ce que nous avons de mieux en mieux appris à valider, un approfondissement sans retour de son matérialisme athée. Mais le tout est d'identifier ce qui lui permet de penser le dépassement non pas seulement d'un athéisme de refus, mais du confort que procurerait sa simple et incontestable justification, si elle était possible, par un discours philosophique. Il exprimera en 1772, dans un discours d'abdication des fanatiques de la liberté, les célèbres *Éleuthéromanes*, une forme de retrait²⁹ hors du combat de Meslier contre l'alliance profonde de ce que celui-ci appelle les « christicoles » avec le pouvoir politique et la misère culturelle. Dieckmann a montré que Diderot avait lu Meslier, et les éditeurs savants de celui-ci ont montré ce qu'a été la propagation, dans les dix années qui suivent l'opération voltairienne, de la formule la plus abrupte de ce qu'on appelle un « Testament »³⁰. Si Diderot se soucie de l'envoi du poème à

28. Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants*, p. 103.

29. Ce terme est choisi pour évoquer un écart et non une récusation.

30. Pour une étude et un commentaire historique de la terrible formule « tyrannicide », connue et popularisée dès la diffusion de la version voltairienne et attribuée à Diderot en 1791 par *La Bouche de fer*, voir *Œuvres complètes. Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, Paris, Anthropos, 1970, vol. I, 3^e note annexe.

Turgot et à d'autres notabilités, et de la publicité restreinte mais réelle qui pourrait lui être faite, c'est qu'il est, jusqu'à un certain point, du côté de la renonciation à la fureur dionysiaque, renonciation qui contribue à faire presque s'achever le cortège aimable d'un Bacchus hédoniste. Ce retrait, *de facto*, qu'on pourrait peut-être apprécier comme un signe de passage à une critique plus sagement politique, est l'aboutissement d'une investigation philosophique qui est comme la projection d'une visée anthropologique capable de s'exprimer de trouver son langage au défaut de ce qu'on serait tenté d'appeler l'anthropologie chrétienne, si le christianisme janséniste, pascalien pour tous nos philosophes, n'avait tiré sa force d'un dépassement d'un point de vue anthropologique³¹.

Anthropologie, anthropologie... Constatons que nous avons été amené à recourir ainsi à une terminologie qu'il est facile de contester avec des argumentations historiennes et scientifiques et qu'on ne saurait simplement justifier avec les nombreuses variantes de la déclaration de l'article *ENCYCLOPÉDIE* sur l'étude de l'homme. Notre savoir, notre science d'aujourd'hui nous imposent de penser d'abord, sinon exclusivement, à l'anthropologie culturelle et sociale développée dans le droit fil d'une ethnologie « pensée » de Mauss à Lévi-Strauss dont nous savons bien comment il foudroie une anthropologie de Diderot qui serait entièrement subordonnée à la contrainte du conflit des trois Codes³². Lorsque Michèle Duchet a, la première, entrepris d'envisager une « anthropologie de Diderot »³³, elle a finalement montré que non seulement Diderot savait aussi « regarder les hommes de loin », mais que l'« anthropologie » de Diderot, si elle existait, ne pouvait être considérée en fin de compte que depuis l'effort récurrent qu'il s'imposait pour aller au-delà des simplifications d'une malédiction qui semble s'imposer en regardant les hommes de près. Elle n'a pu que constater que l'idée d'un modèle idéal ou d'un point d'équilibre où se résoudrait le conflit des trois codes³⁴, au profit de celui de la nature, n'a de sens finalement que politique – hypothétiquement politique, si on se reporte aux contributions de l'*Histoire des deux Indes* de 1780 : il y a un point d'équilibre qui fixera la félicité de

31. « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible » Brunschvicg 416.

32. Il ne faut pas se limiter à l'oukase de *Tristes tropiques*... Voir A. Paschoud « Claude Lévi Strauss lecteur de Diderot », RDE, 50, 2015, p. 183-195.

33. M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971

34. Voir G. Stenger, « Diderot et la théorie des trois codes », dans Hisayasu Nakagawa, Shin-Ichi Ichikawa, Yoichi Sumi, Jun Okami (dir.), *Ici et ailleurs : le dix-huitième siècle au présent*. Mélanges offerts à J. Proust, Tokyo, 1996, p. 139-158.

l'espèce, mais qui le fixera ? « Et, s'il était fixé quelle serait l'autorité capable d'y diriger, d'y arrêter l'homme ?³⁵ ». S'agissant du code religieux, on ne peut qu'envisager sa réunion fatale avec le code civil et le pouvoir politique, et il paraît même dans les *Fragments politiques* avoir partie liée avec quelque *fatum* sans remède :

Tous les cultes partent d'un tronc commun qui subsiste et subsistera à jamais ... sans qu'on puisse préciser la nature des branches qu'il repoussera, sans qu'il soit permis d'en arracher une seule qu'avec effusion de sang³⁶.

À l'époque du diptyque *Supplément / Madame de La Carlière*, la perspective de la permanence du code religieux est envisagée de la façon la plus tragique. Dans le *Supplément*, au plan des destinées de l'espèce, on ne saurait faire des pronostics plus sombres :

Une observation assez constante, c'est que les institutions surnaturelles et divines se fortifient et s'éternisent en se transformant à la longue en lois civiles et nationales, et que les institutions civiles et nationales se consacrent et dégénèrent en préceptes surnaturels et divins³⁷.

Dans notre jargon le politique produit du religieux. Dans le conte de Madame de La Carlière, il n'y a pas d'« institution », il n'y a à aucun moment présence des consignes sacramentelles : il y a pire, il y a « naturalisation » consacrée, transposition sur un plan où se mêlent effusion et conviction inadmissible d'un droit a priori à l'exigence, à partir de notre tendance commune à attacher des idées morales à des actions physiques qui n'en comportent point.

Il faut donc envisager autrement ce que nous avons appelé l'ambition anthropologique, et admettre qu'elle ne peut s'approcher sinon se réaliser que dans une dimension hypothétique engageant à la fois une catharsis personnelle et une recherche audacieusement prolongée des implications d'une philosophie matérialiste. Cette anthropologie-là n'est certes pas « pragmatique » au sens de celle où se tient prudemment Kant (l'ordinaire des « mœurs ») – on dirait plus volontiers qu'elle est philosophiquement héroïque. La tâche est plus modestement définissable. Atteindre, approcher un propre de l'homme dans toutes ses dimensions, selon les exigences d'une nouvelle connaissance de l'humanité, aux deux sens du terme – ce qui supposerait, dans l'*Encyclopédie*, de combler l'espace qui se trouve entre l'article HOMME – histoire naturelle » et l'article HOMME, *politique* (ou

35. *Op. cit.*, p. 462

36. Diderot, *Fragments politiques*, LEW, XV, p. 201.

37. Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, LEW, X, p. 201.

encore HUMAINE, *espèce*) selon une forme d'intelligence de possibilités et de destinées sans finalisme préconçu. Reprenons ainsi prudemment le terme même d'« anthropologie » en nous reportant à une époque où on ne craignait pas de risquer l'accusation d'« humanisme ». C'est ainsi que Werner Krauss a employé le terme, et c'est aussi ainsi qu'avant lui Bernard Groethuysen avait conçu son *Anthropologie philosophique*³⁸ et pratiqué son usage dans ses *Origines de l'esprit bourgeois en France*.

Ce « terme unique d'où il faut partir et auquel il faut tout ramener » (ENCYCLOPÉDIE) n'est pas ici d'emblée « mesure de toutes choses » (Protagoras) et objet de connaissance paisiblement offert. Comment donc frayer les voies à travers lesquelles ce programme serait accessible, et ce qui permet de le penser depuis une *Histoire naturelle de l'homme* et donc des variétés dans l'espèce humaine jusqu'à toutes les formes de la différenciation culturelle, Venus physique comprise ? En éliminant les obstacles qu'impose en nous l'empreinte chrétienne dans le défaut de laquelle il faut s'installer – stratégie qui n'appartient qu'à Diderot, et qui ne suggère certes pas qu'on ironise sur les conditions de son extraordinaire déploiement, mais qu'on s'interroge, le cas échéant, sur les conditions sociales et morales qui ont permis son invention. C'est ce que veut laisser entendre l'expression « dans le défaut de » que les analyses de Groethuysen, jamais remplacées, nous avaient permis de comprendre un peu mieux. Quelque chose d'inédit devient possible devant la dérobade de cohérences morales naguère instinctivement admises, l'irruption d'incrédulités émotives, le vacillement irrémédiable des articles de foi plus que de la foi, la perte de bienfaits de l'expérience ecclésiale ... Comment ne pas comprendre notre tentation de passer d'« ambition anthropologique » à l'esquisse d'une « promesse anthropologique » ? C'est ici qu'il faut placer sa « réalisation », dont rien n'aura la forme attendue d'un savoir, et que les aléas des « trois codes » ne sauraient prendre en charge. On ne peut pas ne pas penser que, quelques années avant l'*Entretien* et le *Supplément*, le génie inégalable du *Rêve de D'Alembert*, en usant de la liberté rendue enfin un moment à la philosophie pour faire apparaître ce que peut nous révéler l'exploration de ses limites, nous avait étonnamment conduit, grâce à un matérialisme athée et « enchanté », au plus près de ses possibles révélations.

38. Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique* (1931), Paris, Gallimard 1953.

Il est pourtant incontestable que comprendre les trois dialogues dans l'ordre des savoirs conquis est une entreprise respectable et assez communément légitimée. Mais après que le roman vrai de l'épigenèse qui a produit le géomètre s'est conclu par un rappel sarcastique de l'Écriture, tout va se situer par rapport à deux limites, le rêve qui a agité et troublé D'Alembert, glosé par Bordeu et Julie, et la fantaisie ultime dont Diderot dit à Sophie qu'elle lui ferait dresser les cheveux sur la tête... D'un côté, une représentation du flux prétendu créateur et de sa puissance qui nous renvoie, loin de la *Venus alma mater* à laquelle nous aimons manifester notre dévotion, à une énergie en acte dont la force expansive relève de la division des polypes ; de l'autre, une hybridation qui prend en charge la rencontre entre humanité et animalité sans avoir besoin de croire à la justification et à la réussite des expériences peut-être tentées dans l'arrière-cour de Frédéric. C'est l'« en dehors » de toute « anthropologie », et aussi un envers ironique. On aura parcouru les modalités du *rêver* les plus extrêmes et les plus évidentes, qui embrassent plusieurs expériences du *rêver*, à quoi participent aussi bien Julie de Lespinasse et Bordeu, dont il nous est dit qu'ils ne sauraient être étrangers aux bénéfices de la divagation. Des deux « en dehors » de ce qu'on appelle condition humaine, et de sa référence à une figure idéale, le second tire sa force et son efficace d'un renvoi sans complaisance aux fantasmes qui hantent l'ordinaire trivial de cette condition : ces alertes chèvre pieds font de superbes domestiques, des manouvriers vigoureux et éventuellement des mâles dont les capacités génésiques sont propres à suppléer à nos faiblesses de civilisés... Pour ce qui est du songe de D'Alembert, strictement entendu, au plus loin de la représentation possiblement idéalisée de la propagation-multiplication de l'espèce, l'irremplaçable différenciation en concurrence avec des discontinuités, l'impression première des défaillances d'une pensée organique, conduisent au seuil de l'exercice du penser-rêver chez Julie et Bordeu, tendu vers la même question que celle qui double le roman vrai de l'épigenèse – qu'est ce qui fait un homme (homo) ? mais à frais nouveaux et dans des conditions telles que la « définition » - disons plutôt : la formule – de notre identité soit telle qu'elle échappe au mieux aux pièges d'un essentialisme. Constitution et différences des individualités selon l'empire du diaphragme et l'origine du faisceau, manifestations visibles ou invisibles de la monstruosité, tout va s'ordonner en fonction de la différenciation des sexes pensée ici au-delà ou en deçà de la seule finalité procréatrice. La célèbre formule faisant de chaque sexe le « monstre » de l'autre ne perd rien à être placée dans son contexte matérialiste où elle trouverait la force de rupture que Diderot tend à lui donner. Mâle et femelle sont des produits d'une évolution interne de la matière vivante. Ce qu'il faut

approcher ce sont les principes de la déviation et de la différenciation. Le « monstre » est alors la référence la plus exacte « L'homme n'est qu'un effet commun – le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires ; également dans l'ordre universel et général ». Il y a bien un ordre universel, mais les finalités y sont produites, laissant la nature à son pouvoir de création et de variation.³⁹ On se trouve devant une forme de liquidation accomplie des représentations majeures qui étaient la foi chrétienne.

On doit naturellement se mettre en devoir de mettre à sa place ce recours conclusif à une perspective quasi doctrinale : Diderot ne cesse de nous en donner, de nous en indiquer les moyens. Mettre à sa place et non démentir ; et il ne s'agit certes pas de rendre à Diderot une sorte de liberté poétique dont il ne voudrait pas, mais de ne pas laisser étouffer ce que nous apprend une écoute attentive, et d'être curieux du sens de la liberté qu'il laisse aux partenaires d'échanges délivrés de toute prétention didactique. Bordeu, prenant congé, à la fin du second dialogue, semble nous signaler que nous risquons d'être condamnés au solipsisme – qui d'ailleurs pourrait être la conséquence extrême de cette poursuite des individuations : « Presque toutes les conversations sont des comptes faits. » Ce qui vient après la réduction à l'ordre le plus bas du récit par Julie du roman vrai de l'épigenèse de son ami géomètre... Toutes les stratégies de mise à distance du confort d'un savoir sont mises en ordre. C'est là que se trouve réduite à une condition anecdotique notre sensibilité « chrétienne », qui après avoir été celle des fanatiques qui voient les cieux ouverts, peut apparaître aussi bien sous sa forme la plus incarnée et la plus noble, le curé de Moni, endurant les pires souffrances physiquement et pieusement uni par une étreinte à son crucifix, au risque toujours présent d'être ramené aux « secours meurtriers » des convulsionnaires. Pas d'autre solution pour Bordeu que d'énoncer doctement et rapidement que triomphe l'empire de l'origine du faisceau, qui « rappelle toutes ses forces à lui.. » On ne va pas se contenter, une fois de plus, de penser à l'ambivalence de l'*enthousiasme*. Encore faut-il convenir de la présence d'une faille énigmatique dans l'extrême de toute ambition anthropologique...

39. C'est là que produit son effet la séparation d'avec Buffon et l'idée de « moule intérieur ». Il n'y a pas de modèles fixés d'organisation, qui se prolongeaient pour Buffon en modèles accordés à leur milieu. Les « savoirs » aventureux du temps peuvent jouer à plein leur rôle. Le dimorphisme sexuel est une formation purement accidentelle.

III.

Cette manière d'« anthropologie pragmatique » modeste que paraît être l'*Entretien avec la Maréchale*, forme de congé spirituel adressé non pas principalement à la religion du père, de l'enfance, et de la jeunesse, mais à quelque chose qui dépasse la contrainte ecclésiale et sociale, pourrait-elle passer pour être une manière de signal d'un repli possible vers un cercle d'initiés jouissant de la *philia* particulière des désabusés? Diderot serait-il, pourrait-il passer pour être un athée timide et honteux ? En novembre 1781, le rédacteur de la *Correspondance secrète* attribue à Diderot un pamphlet apocryphe, de *Nouvelles Pensées philosophiques* où peut se donner cours une perfidie assez bien calculée... Diderot est censé parler :

Si j'avais le malheur d'être athée, je nierais sans balancer que je le suis si on exigeait de moi une profession de foi... On ne naît pas athée, comme on naît catholique romain, juif, protestant, mahométan ; mais on devient athée, c'est-à-dire qu'on abjure toutes les religions pour n'en reconnaître aucune. On peut donc, lorsqu'on a abjuré toute religion, sans manquer à la vérité, se dire de la religion dans laquelle on est né⁴⁰.

La morale sociale et la prudence de « Crudeli » pourraient-elles paraître à certains confirmer ce jugement sur cette pratique casuistique de compromis prudents ? Nous avons suggéré à un moment une bifurcation politique... Rien ne permet d'étendre au-delà de la compagnie de la charmante et pieuse maréchale de Broglie, les bienfaits de la coexistence tolérante. À écouter des assertions assez tragiques pour rappeler la profondeur d'un affrontement compris et interprété à un niveau où, pense Diderot, le défi public sacrificiel ne ferait nullement agir sur l'essentiel, sans qu'on se résolve à la compromission, on en juge autrement. Dans le *Discours d'un philosophe à un roi*, il s'agit d'un danger irréductible : « une plante rampante et vivace qui ne périt jamais et ne fait que changer de forme ». Nous avons déjà rappelé les sombres prédictions des *Fragments politiques*... : le mal est lié à une forme de combat obscur et répétitif à l'issue fatalement tragique. Reste à prendre en charge jusqu'à la fin ses exigences.

Il suffirait ici, si on veut aller au point le plus décisif, de revenir avec un peu plus d'attention vers l'*Entretien avec la maréchale* et d'écouter le supposé Crudeli conclure un échange qui affirme le refus par l'athée vertueux d'une interprétation triviale mais courante du pari pascalien,

40. LEW, XIII, p. 1014.

pour savoir qu'il n'en est rien. L'interrogation est sans réplique : « Est-ce qu'on croit parce qu'il y a quelque chose à gagner ? »

Si *La Religieuse*, remise en chantier peu après, et relancée avec une portée recalculée après la préface annexe, est destinée à trouver au bout du compte un éclat, limité mais renouvelé, dans la *Correspondance littéraire*, c'est bien parce que la réponse est : non. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a souligné que la foi chrétienne de Suzanne Simonin paraît hors d'atteinte, quels que soient les méfaits de ses défenseurs institués. Mieux encore, tout se passe comme si le combat des trois codes, sinon complètement intériorisé, du moins largement ressenti par elle, à qui Diderot sait faire invoquer pertinemment à l'occasion la nature et la justice, n'atteignait pas le cœur d'un domaine religieux dont elle a la conviction de défendre une interprétation authentique.

On peut supposer bien des motivations et des portées, des implications psychanalytiques et philosophiques à Suzanne Simonin et à son créateur. On peut être aussi tenté, à juste titre croyons-nous, de voir là une étude impitoyable de la pathologie de la foi chrétienne, qui rejoint enfin à un certain niveau la problématique propre à l'article ÉCLECTISME. On hésite un peu devant le terme « pathologie » : Est-il inévitable, s'agissant de souffrance et de *pathos*, ou, on doit le dire d'entrée, comme cela a été reconnu depuis longtemps⁴¹, de « Passion » ? Il peut être trompeur dans la mesure où il risque toujours d'entraîner indirectement dans les ornières du « normal » et du « pathologique », ou, pis encore, de ce que nous pouvons y impliquer, *volens nolens*, s'agissant de religion, le naturel et le monstrueux, le légitime et le pervers. On en rappellera le point capital, s'agissant des cloîtres comme lieux privilégiés de son actualisation, et d'une « imitation de Jésus Christ ». Quelle « imitation », pour Suzanne ? Pour l'homme des Lumières, il ne suffit pas de démentir l'incipit de l'*Imitation* (Jean 8, 12) « Celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres », par son combat dans les ténèbres. Il ne saurait se contenter de l'assurance de ce que dit Lucrèce et qu'il a placé en tête de ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « *Quae sunt in luce, tuemur e tenebris*⁴² ». Il faut qu'il débusque cette forme pervertie du *Pathei mathos* qu'est cette expérience chrétienne.

Diderot n'est pas le premier à mettre au jour ce qu'il appelle « une satire des couvents ». Mais il est peut-être le premier à dramatiser de façon aussi différenciées les corruptions spécifiques de ce qu'on croit

41. Voir essentiellement l'étude de Robert Mauzi, sur « Humour et colère dans *La Religieuse* », reprise en introduction du tome IV de l'édition dirigée par Roger Lewinter.

42. Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 312. Le célèbre *Pathei mathos* – on apprend par la douleur – vient de l'Agamemnon d'Eschyle.

être les vertus de la vie claustrale, lieu de discipline aimée, de purification, de contemplation active ; mais vie commune et collective qui n'est pas une adaptation de l'érémisme ou de l'anachorèse. Communauté, si l'on veut, mais plutôt collectivité de *femmes* : ce n'est pas la malfaisance de la « religion sacerdotale » au service de l'ordre social qui est d'abord visée : dans ce roman, les prêtres actifs dans le monde ne sont pas toujours bénéfiques mais se tiennent souvent à l'écart de la distribution des mauvais rôles. Ne cédon pas trop à la tentation d'un diagnostic qui conjuguerait notre langage et celui qui se forme alors, Diderot aidant : libération des (im)puissances de l'empire du diaphragme exacerbé par le confinement, et parcours complet du registre des formes d'hystérie individuelle et collective. Ce qu'on voit suffit : ce qui devrait rassembler, unir des individualités singulières, menacées déjà en elles-mêmes par de terribles discordances, se transforme en contamination extatique ou délirante. C'est un lieu de retour stérile et permanent de sensibilités exacerbées par une vraie solitude que rend évidente la précarité d'une vie communautaire au bord de la crise, ou installée en deçà d'elle – au risque d'une transformation plus ou moins subtile des règles de la charité en élans délicieusement partagés des cœurs sensibles et généraux ou d'une course sans retenue aux divertissements des corps.

Or, dans le cas de Suzanne, c'est de cela qu'il s'agit : entre éloignement fatal de la supérieure effusive, et le trouble de la manifestation brutale d'un éros énergumène qui la conduit à une rupture qu'elle ne saurait vraiment comprendre, elle n'a affaire qu'aux contraintes morales et violences physiques d'une communauté qui ne se maintient que par un mensonge systématique sur elle-même. Le diagnostic que nous avons évoqué ne saurait exister pour elle : il ne lui reste qu'à croire suivre le Christ en combattant comme elle peut le sentiment de marcher dans les ténèbres. Il ne lui reste qu'à recourir aux forces de sa personne meurtrie pour se préserver – préserver sa foi conduite aux limites de l'absurde : solitude et dérélition sans remède... C'est pourquoi on ne peut que préférer comme référence la Passion, la misère de l'enfant de Dieu, qui connaît sa dérélition et ne doit pas y croire.

Un corps martyrisé, rendu trop présent à lui-même, ou parfois sidéré, étranger, c'est ce que laisse cette ferveur à cette créature. C'est à cette sombre lumière qu'il importe de considérer l'acte surprenant que sont les *Éléments de physiologie* comme un manifeste philosophique ultime – et une sorte de manuel – qui nous aiderait à attaquer à la base les racines d'une pareille « aliénation » – dirions-nous dans une langue qui n'est pas celle de Diderot. Rassembler et classer méthodiquement des remarques et des notes dérivées, entre autres, de la lecture de

Haller, c'est une manière de réponse presque héroïque aux résidus, à cet *analogon* d'une dramaturgie de l'incarnation, adoptée à un prix si élevé par notre être sensible. Les possibilités d'une réponse se trouvent dans cette ultime tentative pour allumer un contre feu possiblement efficace, grâce à ce qu'on a appelé une forme de « sommation anthropologique ». Il ne saurait être question ici que de rappeler des aspects ou des moments qui nous font aller au-delà d'une élaboration savante qui conforte les perspectives du *Rêve de D'Alembert*, et qui touchent toutes à l'ambiguïté et l'indécision possible de ce que nous désignons comme *aliénation*, et à ses bases matérielles envisageables. Il s'agit à chaque fois de la constitution problématique d'une singularité individuelle, pour nous en rapport avec ce que le phénoménologue appelle notre « corps propre », objet pur, si l'on veut, mais essentiellement aussi celui en qui je me saisis comme extériorité d'une intériorité ou intériorité d'une extériorité, qui s'apparaît à lui-même en faisant apparaître le monde » – cela même qui est atteint chez Suzanne Simonin.

Comment ne pas rappeler l'importance de Lavater, et surtout du rapport critique avec Lavater que Kant et Hegel prendront eux-mêmes le soin de récuser longuement, et chez qui Goethe, un moment séduit, verra une espèce de tentative pour donner une consistance aux questions soulevées par l'axiome scolastique : *Individuum est ineffabile* ? Diderot a failli participer à une traduction de Lavater, alors même qu'il n'a cessé de prendre ses distances avec l'illusion moralisante de la Physiognomonie. Jacques Proust dans une étude complète et très approfondie⁴³ a exploré les limites sur lesquelles le pasteur illuminé et le poète de la pantomime, de l'expression, des « positions » se rencontrent et se séparent. Et cette séparation est l'essentiel : l'expression seconde des passions peut être à la rigueur l'objet d'une grammaire, elle ne vaut que concertée et peut participer à la fois de la révélation et de la tromperie. Garrick n'est jamais loin. Et le corps s'invente et invente, il frôle même les propriétés essentielles du langage, l'immusion et la tromperie : voyez le Neveu... Tout est mis en œuvre dans les *Éléments*, pour dissocier les schèmes unitaires spontanés, pour rendre le supposé individu à la dispersion possible et à la discontinuité menaçante de ses composantes, mais sur un tout autre plan. Non seulement, en bonne logique matérialiste, tout est différence de degré et de formes d'organisation, mais la pensée de cette différence (et de toute différenciation) est toujours comme provisoire et relancée. Ce qui était au cœur du *Rêve*, les rencontres de la singularité individuelle, de la génération, de la différence des sexes et de la monstruosité, dérive

43. « Diderot et la Physiognomonie » *Cahiers de l'AIEF*, n° 13, 1961, p. 317-329.

quelquefois ici vers des formes extrêmes, où le refus des patterns communs nous entraîne vers ce que les divagations du rêveur osaient à peine aborder. Mâle et femelle sont des produits fortuits d'une évolution interne de la matière vivante. À partir de là, une logique de la déviation et de la différenciation se mettent conjointement en place ; et, au terme, séparation, ségrégation implicites d'une filiation paternelle et d'une filiation maternelle sont possibles. Le « monstre » est alors le témoin capital. « L'homme n'est qu'un effet commun - le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires ; également dans l'ordre universel et général ». Ordre universel qui englobe ce qui récuse ses finalisations : la nature est création incessante de formes nouvelles, et la seule finalité, celle de l'expansion vitale, avec une infinité de variations. C'est là que produit son effet la séparation d'avec Buffon et l'idée de « moule intérieur ». Il n'y a pas de modèles fixés d'organisation, qui se prolongeaient pour Buffon en modèles accordés à leur milieu. Les « savoirs » aventureux du temps peuvent jouer à plein leur rôle. Le dimorphisme sexuel est une formation purement accidentelle. De là des songeries sur des hermaphrodites possibles ou d'autres combinaisons qui enfreindraient la séparation des espèces ; et la tentation de tout ramener aux polypes, à une reproduction par division. Cette radicalisation est d'autant plus frappante que lorsque Diderot s'interroge, s'agissant de la présence du sujet à lui-même à travers l'affleurement dans sa conscience de l'empreinte, et à la limite de la totalité sensible de son inscription dans le temps (« la mémoire constitue le soi »), il reste capable de se confronter au problème inéluctable d'une unité interne : il y a un livre – les tablettes de cire de Platon – et un lecteur indissociable du livre même...⁴⁴ La rude cure matérialiste n'interdit pas de marquer les limites de l'investigation.. Mais si on peut se demander si elle suffit à nous éviter de prétendre nous arracher aux limites incertaines de notre corporéité, la question reste ouverte. On ne saurait se contenter d'autre chose que de s'arrêter là où ces limites se révèlent... On va fatalement y arriver.

On s'accordera pourtant ici une sorte d'intermède en conviant à nouveau, et tout autant que naguère contre leur gré, les protagonistes du *Rêve de D'Alembert*. Peut-être faut-il pour comprendre le règlement ultime de la confrontation avec les puissances et les périls de notre inévitable *pathos*, s'autoriser à mettre d'abord un peu à distance l'image d'un Diderot œuvrant uniquement à une sorte de catharsis philosophique. Prenons donc le parti d'introduire une manière

44. Voir 3^e partie, chapitre III, « Mémoire ».

d'arrière-plan romanesque. Depuis 1776, ont commencé à disparaître ou à s'effacer nombre de figures dominantes de sa société intellectuelle, réelle ou imaginaire. Si on essaye d'imaginer cela en terme de *pathos*, on peut penser au destin des deux personnages jadis engagés, à leur insu et non point par hasard dans l'aventure matérialiste du *Rêve de D'Alembert* et avec lesquels il fallut plus ou moins se réconcilier en paraissant se renier. Tout le monde devrait savoir que le « géomètre », rêveur inattendu de naguère, partage avec Voltaire – « Bertrand » partage avec « Raton » – la palme incontestable du veuvage le plus désolé et le plus sincère, dans ce siècle sensible, ce qui s'exprimera dans un lyrisme noble où l'amertume d'une déréliction démultipliée transparaît. « Aux Mânes de mademoiselle de Lespinnasse »⁴⁵... De l'autre côté, si Diderot avait connu les lettres où la proie des malheurs de la phtisie, de la passion, et du deuil, cette femme qui lui reprochait habituellement, de n'avoir qu'une sensibilité superficielle, donnait toute son expression à une forme de délectation morose où on retrouvait toute une gamme de l'aliénation pathétique, qu'eût-il pensé ? On va se trouver très au-delà du seul empire du diaphragme :

Vendredi 14 octobre 1774

Mon ami je sors d'Orphée... Mon ami, dans les maux incurables, il ne faut que des calmants ; et il n'y en a que de trois espèces pour mon cœur, dans la nature entière : vous d'abord mon ami, vous le plus efficace de tous, vous qui m'enlevez à ma douleur, qui faites pénétrer dans mon âme une sorte d'ivresse qui m'ôte la faculté de me souvenir et de prévoir. Après ce premier de tous les biens, ce que je chéris comme le soutien et la ressource du désespoir, c'est l'opium : il ne m'est pas cher d'une manière sensible, mais il m'est nécessaire. Enfin ce qui m'est agréable, ce qui charme mes maux, c'est la musique ...je dirais presque qu'elle me fait jouir de mes regrets et de mon malheur⁴⁶.

Entre la présence proche et à jamais dérobée de Mora, son amant portugais, mort sur le chemin du retour, et le défaut de présence de Guibert, passion qui étrangement, prend et ne prend pas le relais de la précédente, la solitude de Julie n'est pas un vide désolant, elle trouve le moyen d'en jouir en apprivoisant sa familiarité avec la mort : tous les soirs, elle est présente aux représentations de l'Orphée de Gluck parvenu au bout de plus de dix ans à Paris dans sa version française. Le « picciniste » D'Alembert, qui aura bientôt l'occasion de mesurer les

45. Le chant de deuil de l'illustre mathématicien daté du 22 juillet 1776, laisse s'exprimer sans amertume vénération et regrets...

46. Les *Lettres de Julie de Lespinnasse* ont fait l'objet d'une réédition BNF en 2016 (reprint de l'édition Janin).

sources tragiques d'un spleen qui l'inquiète, lui conseille Arlequin, et la comédie italienne. Nous sommes très loin des souffrances prétendument salutaires de l'imitation du Christ, complètement étrangères à Julie, mais il reste que sa sensibilité cultivée – savamment cultivée – l'encourage à négocier une relation avec la mort qui en est la réplique, au sens sismique du terme. Quels sentiments prêter à Diderot qui avait réservé une place à ses réserves discrètes devant le radicalisme de Bordeu ? Beaucoup mieux que ces deux athées résolus et confirmés, lui qui devrait être l'homme du pathos et du pathétique, entre combat ironique et critique fraternelle, acceptation délectable ou rusée, entre vécu naïf, conversion morale et réalisation esthétique, s'est senti obligé de nous engager *in fine* dans une confrontation exigeante avec notre vraie corporéité dont il trouvait, sublimées, les formes les plus redoutables dans cette religion de l'incarnation qui avait été la sienne et ce qui avait pu nourrir notre consentement à son pouvoir qui a toujours partie liée avec la mort – acceptée et vaincue. Ces formes, elles sont même appelées à faire apparaître leur solidarité souterraine mais inévitable avec l'accomplissement complaisant d'un autre dolorisme, contre lequel les penseurs libérés n'ont garde de se défendre.

C'est peut-être de ce pôle que Diderot veut aussi nous entraîner le plus loin possible, mais aussi à coup sûr de tout ce qui procède des formes de relation que nous croyons intimes avec notre mort. En quoi ce qu'on appelle la « conclusion » des *Éléments de Physiologie* est-elle vraiment pour moi une conclusion – l'expression d'un choix ultime et non une manière de clore un propos à jamais en suspens ? Il faut ici se risquer après bien d'autres à une lecture de ce qui apparaît comme l'aboutissement d'un athéisme nourri d'un travail récurrent de séparations avec un imaginaire chrétien dont on ne saurait aujourd'hui concevoir sans effort ce que fut sa proximité. Des familiers, des spécialistes de Diderot lui ont consacré des commentaires quelquefois fort savants⁴⁷, je veux surtout expliquer simplement ce que je lis, dans le fil de ce que je crois avoir mis en lumière, et de ma propre mémoire culturelle.

On ne saurait d'abord négliger de se demander pourquoi la première partie de cette conclusion est un rappel de l'exigence première d'affranchissement qui l'a lancé dans un chemin qui requiert un courage philosophique d'une nature telle qu'il risque d'être méconnu. Cette exigence s'est nourrie d'un athéisme continué – de l'exigence d'une compréhension de son athéisme. On pourrait comparer sa tonalité à celle des *Additions aux Pensées philosophiques*. On se permettra

47. Voir Gerhard Stenger « Diderot lecteur de Heinsius : quelques éclaircissements sur la conclusion des *Éléments de physiologie* » *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2012/3, p. 601-612.

pourtant de remarquer qu'on y trouve en outre une rencontre assez précise entre argumentation et quasi-blasphème, qui solde les comptes de l'incarnation et surtout de la rencontre inacceptable de la philosophie et de la révélation chrétienne – au nom du saint patron (personnage fort pieux) de l'*Encyclopédie*. « Bacon dit que la cause finale est une vierge consacrée à Dieu, qui n'engendre rien et qu'il faut rejeter ». Suit une cascade de rejets d'une humanité, de l'humain, de la création produits à l'image de Dieu ou rejets de la perfection de l'image divine. C'est finalement, retour métaphysique, la perfection, l'idée de perfection, le cœur de l'argument ontologique, tel que Leibniz le décline, qui est radicalement rejetée. Et l'image que Diderot propose et oppose ici est celle d'une humanité, possiblement aussi bien monstrueuse et « ratée »...

Reste à rendre la parole au philosophe face à lui-même. L'idée d'un bilan final seul vraiment révélateur est traditionnelle, celle de la partie hasardeuse jamais achevée d'avance tout autant. L'opposition entre son assiduité au jeu et le bonheur de l'inconscience d'une vie sans épreuves *ignara sui*, l'est moins, et on peut se souvenir du doux oreiller de la foi et de la loi qui protège le père de l'insomnie. Là n'est pas l'essentiel. Dans ce texte, la multiplicité, ou plutôt l'étagement des voix et des perspectives est fait, contrairement aux rituels des conclusions, pour nous mettre à un croisement de perspectives obligé, susceptible de nous faire comprendre d'abord ce qu'est la dissociation d'une individualité. Mon corps mort est une défroque abandonnée, et je lui suis bizarrement extérieur ; le témoin ultime, un témoin « réel » qui s'en distingue, c'est un curieux nageur, rendu au cours du *clinamen* – et non un voyageur – dont la présence n'a de sens que si on conçoit la nature de son absence : on ne peut que se référer à la poésie épicurienne. « *Cras ingens iterabimus aequor* », dit Horace⁴⁸, évoquant notre éloignement indéfini dans une immensité sans mesure. D'où cette interpellation qui s'adresse à ce que Chateaubriand appellera « la poudreuse famille des sourds » défunts destitués d'un pouvoir sans plus d'écho perceptible de celui qu'ils croyaient avoir. On sort assurément de la *maison du plus fort*, dont les cris et les rumeurs sont ramenés à leur portée réelle⁴⁹.

Il n'y a ni victoire sur la mort ni victoire de la mort dont on puisse se figurer quelque compensation future : tout est affaire d'une maîtrise, *hic et nunc*, et d'affranchissement de la servitude et donc surtout de la

48. Horace, *Odes*, VII, livre I.

49. Comment lire autre chose que fort ? Voir Matthieu, 12 : « Comment quelqu'un peut-il entrer dans la maison de l'homme fort et piller ses biens, sans avoir d'abord ligoté cet homme fort ? Alors seulement il pillera sa maison ».

juste mesure de ce qui peut figurer une servitude absolue. Et la postérité, l'insistance de son désir ? Le partenaire du rude Falconet n'ignore rien des élans d'une espérance empreinte dans notre « génie », au plus près des racines de l'enthousiasme. Mais il faut dissiper les leurres du passager « sujet », au plan même du sensible et du sentiment, dont la communication avec l'apparence est première : les simulacres du chant IV du *De natura rerum*, propres à notre enfermement épisodique dans une forme, ne nous sont d'aucun secours durable. Il faut donc s'en remettre à une philosophie qui ne cesse de nous seriner qu'entre s'affranchir d'une servitude et s'assurer d'une liberté il y a plus d'un pas. Une philosophie qui est un étrange « apprentissage » de la mort tant le mot apprentissage paraît impropre. Elle nous anéantit : ce qui veut dire qu'il faut trouver un « autre » garant, un autre support. À qui, à quoi confier la délivrance et l'au-delà de la délivrance ? Il est certain que le Diderot qui garde par devers lui l'appel aux Brutus qui le tente et surgit même quelquefois, n'a pas à être entraîné par nos soins vers quelque héroïsme : il finit par conférer le courage philosophique à un philosophe compromis qui ne peut finalement que sanctionner son échec par un suicide exemplaire. On doit confronter les pieusement consacrées formules finales à ce qui pourrait passer pour leur première approche dans les *Mémoires pour Catherine II* :

Il n'y a proprement qu'une vertu, c'est la justice et qu'un devoir, c'est de se rendre heureux. L'homme vertueux est celui qui a les notions les plus exactes de la justice et du bonheur, et qui y conforme le plus rigoureusement sa conduite⁵⁰.

La vertu, qui a, dans le cadre de l'échange avec le pouvoir, le caractère d'un autre pouvoir, à la rencontre de la morale sociale et du respect de soi, c'est une affaire réglée. Ici, il ne reste plus à définir qu'une vertu, qui est encore un pouvoir, mais dont la possession ne peut que nous ramener sans cesse au geste, à la brutalité d'une lutte dans la maison du fort, qui peuvent seuls réduire la mort à une forme seconde. On verra là quelque chose de fondamentalement différent de la monnaie habituelle du stoïcisme, assez près de la conquête possible de la « certitude de soi même⁵¹ » que semblait devoir nous interdire la loi des corps.

Georges BENKERASSA
Université Paris-Diderot

50. Diderot, *Mémoires pour Catherine II*, LEW, X, p. 755.

51. Doit-on rappeler que c'est l'aboutissement de la célèbre dialectique du maître et de l'esclave ?