

Electronic Thesis and Dissertation Repository

6-28-2021 1:00 PM

Perspectives religieuses et séculaires de la Nature dans les Pensées philosophiques de Denis Diderot

Aleksandra Gieralt, *The University of Western Ontario*

Supervisor: Woodward, Servanne, *The University of Western Ontario*

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in French

© Aleksandra Gieralt 2021

Follow this and additional works at: <https://ir.lib.uwo.ca/etd>



Part of the [French and Francophone Literature Commons](#)

Recommended Citation

Gieralt, Aleksandra, "Perspectives religieuses et séculaires de la Nature dans les Pensées philosophiques de Denis Diderot" (2021). *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 7885.
<https://ir.lib.uwo.ca/etd/7885>

This Dissertation/Thesis is brought to you for free and open access by Scholarship@Western. It has been accepted for inclusion in Electronic Thesis and Dissertation Repository by an authorized administrator of Scholarship@Western. For more information, please contact wlsadmin@uwo.ca.

Abstrait

Diderot écrit sa première œuvre, les *Pensées philosophiques*, pour déclencher une conversation à propos de la manière dont Dieu – ou l'idée de Dieu – peut servir aux êtres humains. À cause de la déclaration avec laquelle il commence ce texte – « J'écris de Dieu » – et à cause de la forme dialogique qui présente un discours entre un déiste, un athée et un sceptique, plusieurs chercheurs se demandent quel est l'avis de Diderot à propos de l'existence (ou la non-existence) de Dieu. Cependant, nous proposons que Dieu n'est qu'un point de départ pour commencer une conversation à propos de la nature humaine.

Dans notre premier chapitre nous discutons du contexte historique qui a inspiré Diderot à mettre en question la religion. Nous discutons du conflit entre les Jansénistes et les Jésuites auxquels Diderot se réfère dans les *Pensées philosophiques* et qui inspire ses œuvres à venir. Dans notre deuxième chapitre, nous discutons du contexte littéraire dans lequel il écrit, surtout des trois auteurs auxquels il répond : Montaigne, Pascal et Voltaire. Dans notre troisième chapitre nous discutons de la nature divine selon Diderot et nous concluons que l'athée – ou, plus précisément, le matérialiste – Diderot propose que la source primaire (l'équivalent de Dieu) est une force aléatoire qui cause l'existence du monde par hasard tandis que le déiste (qui croit en Dieu) propose que la crainte du Tout-Puissant est nécessaire pour mieux assurer la cohésion sociale. Dans notre quatrième chapitre, il s'agit de la nature humaine. Nous examinons le rôle de l'être humain exceptionnel qui n'arrive pas à se conformer aux exigences de la société. Diderot s'intéresse plus à la nature humaine qu'à la complexité divine. Le rôle qu'il accorde à Dieu est celui d'une force qui soutient la société humaine et qui devra servir aux êtres humains, qu'il existe ou non. Nous proposons que Diderot présume l'utilitarisme de Bentham dans la manière dont il présente le rôle de Dieu pour servir la nature humaine.

Mots clés

Denis Diderot, les *Pensées philosophiques*, les lumières, jansénisme, jésuites, catholicisme, déisme, athéisme, Dieu, Voltaire, Montaigne, Pascal, la révolution, humanisme, société, utilitarisme, scepticisme, pyrrhonisme, *Encyclopédie*, Bentham, Foucault, fatalisme, XVIIIe siècle, empirisme, raison, passion, génie, monstre, *Lettres philosophiques*, *Pensées*, *Essais*

Résumé pour le public

Denis Diderot est un philosophe des lumières qui réfléchit au rôle de Dieu et de la religion pour la société et leur contribution au bonheur humain. Il revoit entre autres les batailles religieuses de son siècle qui ont mis en jeu les pères jésuites qui ont été très actifs sur notre continent d'Amérique et fondateurs pour la société québécoise (La Nouvelle France, jusqu'en 1759). Il conclut que d'un point de vue pratique, que Dieu existe ou non, il est plus sage de respecter la religion du lieu et de son siècle pour être plus heureux, pour se faire une place dans la société, pour en être accepté et pour remplir le rôle que la société vous demande de jouer pour son bonheur. Ce sort médiocre bon pour l'individu et bon pour la communauté. Ceux qui sont des êtres de génie (dans les sciences et les arts, ou dans le leadership) ont tendance à créer des désordres et risquent de devenir martyrs pour assurer le bonheur accru des générations futures lorsqu'ils proposent des amendements et des améliorations. Il devient évident que Diderot se proposait d'examiner la nature de Dieu et il finit par examiner plutôt comment Dieu et les religions en général, servent les êtres humains. Diderot détermine le rôle de l'État par rapport à la religion : l'État n'a pas la vocation de déterminer quelle est la vérité en matière de religion ; les passions religieuses deviennent sources de désordre et de malheur quand elles deviennent extrêmes.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers mes deux professeurs dix-huitiémistes, Dr. Chris Roulston et ma directrice de thèse, Dr. Servanne Woodward. Je tiens à remercier mon second lecteur, Dr. Jean Leclerc, et tout le département d'Études Françaises, ainsi que les étudiants, mes amis, qui m'ont éduquée et soutenue pendant cette aventure. Je remercie aussi Douglas G. Creighton pour m'avoir ouvert la voie de cette recherche.

Table des matières

Abstrait.....	ii
Remerciements.....	v
Table des matières.....	vi
Introduction.....	1
1 Introduction.....	1
1.1 Le narrateur déiste.....	2
1.2 Le narrateur athée : prétendant être déiste par décence ou à cause de la censure... 6	
1.3 Diderot indécis : Douglas G. Creighton.....	11
1.4 L’homme de la nature.....	13
1.5 La fausseté de la dichotomie âme/corps.....	15
1.6 La moralité dans les <i>Pensées philosophiques</i> : De l’utilité de la machine divine 16	
1.7 La place des passions dans les interactions humaines.....	24
1.8 La place de la raison par rapport à la passion.....	26
1.9 Argumentation principale.....	31
1.10 Division du texte.....	32
Chapitre 1.....	37
2 Contexte historique : les points communs entre les « honnêtes fanatiques » et le « vrai sceptique ».....	37
2.1 Méthodologie de l’analyse historique.....	41
2.2 1640-1653 : la condamnation papale de cinq propositions prétendument trouvées dans <i>Augustinus</i> de Corneille Janénius.....	42
2.3 1654-1709 : La question du fait et du droit ou comment les « honnêtes fanatiques » ont mis en question l’infailibilité papale.....	49
2.4 <i>Unigenitus</i> et ses conséquences.....	54
2.5 Les convulsionnaires de Saint-Médard et l’alphabétisation du peuple à travers une publication clandestine : Comment les « honnêtes fanatiques » ont rendu la philosophie populaire.....	59

2.6	La dimension politique du Jansénisme de 1720 à 1762 : comment les « honnêtes fanatiques » ont facilité la mise-en-question du pouvoir royal et la décentralisation du gouvernement français	62
2.7	Conclusion : L'impact des « honnêtes fanatiques » sur le parti philosophe.....	79
Chapitre 2.....		81
3	Influences littéraires : Diderot en dialogue avec Montaigne, Pascal et Voltaire	81
3.1	Montaigne en recherche d'ataraxie.....	89
3.2	Le sage du Port-Royal engage l'essayiste en débat	95
3.3	Les miracles	96
3.4	Les traces d'empirisme dans la tradition d'autoréflexion et les moyens par lesquels l'être humain accumule la connaissance et arrive à la vérité.....	106
3.5	Pascal contre Montaigne à propos du suicide.....	109
3.6	La moralité de l'écriture autobiographique.....	115
3.7	Voltaire contre le dogmatisme	116
3.8	Montaigne dans la « Vingt-cinquième lettre » de Voltaire et la valeur des œuvres laïques	119
3.9	La transformation de la défense du suicide de Montaigne dans les <i>Lettres philosophiques</i>	122
3.10	La défense de l'auto-écriture	126
3.11	Perspective contradictoire de la raison humaine chez Pascal et Voltaire	129
3.12	La passion, la raison et l'instinct et l'influence péripatéticienne sur Pascal et Voltaire	133
3.13	Le lien entre la croyance et l'observation de la nature	137
3.14	L'influence de Galilée sur Pascal	139
3.15	La motivation à bien faire.....	143
3.16	La « Vingt-cinquième lettre » dans <i>Le Journal de Trévoux</i>	145
3.17	Le misanthrope contre le mélioriste.....	150
3.18	La métaphore des mathématiciens dans la Pensée XXIV de Diderot.....	155

3.19 La Pensée XXVI et la solution de Diderot pour dresser les enfants pour être honnêtes	161
3.20 La Pensée XXVII et la solution empirique aux problèmes posés par le pyrrhonisme	163
3.21 La Pensée LVII et la déclaration de foi partagée entre Diderot et Montaigne ..	165
3.22 La critique des apologistes jansénistes dans la Pensée XIII	168
3.23 Le sacrifice des talents	170
3.24 L'œuvre de Voltaire produit du hasard	173
3.25 Voltaire comme modèle du « vrai sceptique »	176
3.26 Conclusion	180
Chapitre 3	183
4 La sagesse fort humaine	183
4.1 La place des passions dans la doctrine chrétienne et dans la philosophie cartésienne	186
4.2 L'utilité des passions : la synthèse diderotienne des perspectives anciennes et modernes pour concevoir l'importance des passions	194
4.3 Les passions et l'individu	197
4.4 La vertu de Montaigne entre les vices de pusillanimité et de témérité	204
4.5 Le rôle de la mémoire dans le raisonnement	214
4.6 Le Dieu bourgeois-gentilhomme	218
4.7 La fonction sociale des passions : Bentham et le mécanisme de la crainte	224
4.8 Il faut parier	228
4.9 Le fatalisme	234
4.10 Une société basée sur l'illusion	240
Chapitre 4	249
5 Est-il bon, est-il méchant ? est-il Britannicus, est-il Néron ?	249
5.1 L'importance de la volonté générale	251
5.2 L'influence de la grande passion	253

5.3 Le vrai martyr et le stoïcien	255
5.4 Motivations psychologiques pour être grand/médiocre	262
5.5 La monstruosité de la grandeur	263
5.6 Britannicus et Néron	269
5.7 Permettre les vices, pour relever l'éclat des vertus	275
5.8 <i>Agapan, philien et eros</i>	277
5.9 La société monstrueuse	279
5.10 L'amour de soi rendu utile à la société	281
5.11 L'utilité des vertus	282
5.12 Le monstre moral : la raison comme remède possible pour la passion nuisible	283
5.13 Le pessimisme	287
5.14 La nature humaine ou les natures humaines ?	289
5.15 Le bonheur des gens exceptionnels dans le contexte social	291
5.16 L'utilité de la solitude	293
Conclusion	298
6 Conclusion	298
Bibliographie	302
Curriculum Vitae	315

Introduction

1 Introduction

La perspective religieuse de la nature dépendrait d'une perception rationaliste. Pour percevoir en elle la divinité, il faut raisonner. La perspective séculaire de la nature serait plutôt empirique, limitée par les sens et la puissance ou la faiblesse de notre raisonnement, et prise dans un flux de transformations perpétuelles. Denis Diderot commence les *Pensées philosophiques* ainsi, « J'écris de Dieu » (*Pensées philosophiques*, 3), annonçant le sujet d'une de ses premières œuvres. Cependant, dès la première pensée, il semble changer d'idée. « On déclame sans fin contre les passions » (*Pensées philosophiques*, 3), constate-t-il, car c'est plutôt aux passions humaines et charnelles liées aux sens qu'à la nature divine que Diderot consacre ce texte, au grand dépit des lecteurs qui attendraient de la théologie controversée. En présentant côte à côte une introduction à propos de la spiritualité et une première pensée à propos de l'expérience à travers la chair, Diderot semble mettre en conflit l'esprit et le corps, ou bien en péripatéticien, il estime que la pensée se déduit des informations qu'elle combine, et que les sens fournissent. Et de cette idée qui remonte à Aristote et à Saint Thomas d'Aquin, il espère une controverse : « Si ces pensées ne plaisent à personne, elles pourront n'être que mauvaises ; mais je les tiens pour détestables, si elles plaisent à tout le monde » (*Pensées philosophiques*, 3).

Le débat critique sur les *Pensées philosophiques* cherche à départager entre le déisme ou l'athéisme de Diderot, et si l'auteur est du même avis que son narrateur au moment d'écrire. Je passerai en revue ce que disent les critiques partisans du déisme, puis de l'athéisme de Diderot avant d'examiner ce qui est son rapport à la matière, et de proposer mes hypothèses de recherche.

Observons de prime abord, que la majorité de la critique évaluant la pensée religieuse de Diderot atteint ses sommets dans les années 1952-2003,¹ et en 2014, une thèse d'état de 800 pages sur le sujet de son éthique fut déposée à la Sorbonne.²

1.1 Le narrateur déiste

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot ne donne qu'une brève définition du déiste comme quelqu'un qui « assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites » (*Pensées philosophiques*, 13). Pour clarifier les nuances de ce terme pour les philosophes de l'époque et afin de distinguer le déiste des autres croyants, vu que plusieurs autres sectes de théistes partagent la croyance en un Dieu et en l'âme immortelle, nous nous appuyons aussi sur la définition encyclopédique, en tenant compte du fait qu'elle ne représente pas nécessairement l'opinion de Diderot au moment d'écrire les *Pensées philosophiques*. L'*Encyclopédie* n'est pas la seule source de la pensée du XVIII^{ème} siècle, néanmoins, elle contient des articles écrits par divers groupe d'auteurs qui ne sont pas toujours du même bord philosophique, y compris des matérialistes, des déistes et des abbés. Vu que Diderot écrit lui-aussi plusieurs articles pour son projet, incluant un grand nombre d'articles sur les sujets que nous aborderons dans cette thèse, l'*Encyclopédie* nous aidera aussi à tracer le développement de la pensée diderotienne après l'écriture des *Pensées philosophiques*. Nous nous appuierons particulièrement sur cette œuvre monumentale, mais nous ferons aussi référence à quelques réfuteurs des philosophes et à la *Somme Théologique* de Saint Thomas d'Aquin, dont la théologie influence le courant dominant du catholicisme.

Dans l'article « Déisme » écrit par l'abbé Edme-François Mallet, cette métaphysique³ est décrite comme la « doctrine de ceux dont toute la religion se borne à

¹ Niklaus – 1952; Etiemble – 1962; Stewart et Kemp – 1963; Jourdain – 1972; Creighton – 1973; Belaval – 1974; Niklaus – 1981; Souviron – 1985; Stenger – 2003

² Vincent, Charles, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris : Classiques Garnier, 2014.

³ Nous nous servons du terme « métaphysique » pour décrire ces systèmes de penser à propos de Dieu parce que, selon l'article encyclopédique écrit par Diderot « c'est la science des raisons des choses. Tout a sa *métaphysique* & sa pratique : la pratique, sans la raison de la pratique, & la raison sans l'exercice, ne forment qu'une science imparfaite. Interrogez un peintre, un poète, un musicien, un géomètre, & vous le forcerez à rendre compte de ses opérations, c'est-à-dire à en venir à la *métaphysique* de son art. Quand on

admettre l'existence d'un Dieu, & à suivre la loi naturelle » (« Déisme », 4 : 773). Il n'est plus question de l'immortalité de l'âme. À la définition des *Pensées philosophiques*, l'*Encyclopédie* ajoute que la foi en « un » Dieu fait « toute » la religion déiste. La phrase « loi naturelle » indique aussi que les déistes croient que le monde et la nature physique sont réglés par Dieu. Dans l'article suivant, « Déiste, » Mallet développe la définition :

[. . .] nom qu'on a d'abord donné aux Anti-trinitaires [. . .] du seizieme siecle, qui n'admettoient d'autre Dieu que Dieu le pere [. . .] Les *Déistes* modernes sont une secte ou sorte de prétendus esprits forts, connus en Angleterre sous le nom de *free-thinkers* [. . .] dont le caractere est de ne point professer de forme ou de système particulier de religion, mais de se contenter de reconnoître l'existence d'un Dieu, sans lui rendre aucun culte ni hommage extérieur. Ils prétendent que vû la multiplicité des religions & le grand nombre de révélations [. . .] le parti le meilleur & le plus sûr, c'est de se renfermer dans la simplicité de la nature & la croyance d'un Dieu, qui est une vérité reconnue de toutes les nations [. . .] Le nom de *Déistes* est donné sur-tout à ces sortes de personnes qui n'étant ni athées ni chrétiennes [. . .] rejettent toute révélation comme une pure fiction, & ne croient que ce qu'ils reconnoissent par les lumieres naturelles, & que ce qui est crû dans toute religion, un Dieu, une providence, une vie future, des récompenses & des châtimens pour les bons & pour les méchants ; qu'il faut honorer Dieu & accomplir sa volonté connue par les lumieres de la raison & la voix de la conscience, le plus parfaitement qu'il est possible, mais que du reste chacun peut vivre à son gré, & suivant ce que lui dicte sa conscience. (« Déiste », 4 : 773)

Pour ce qui concerne cette thèse nous définissons donc le déiste comme un croyant qui s'oppose directement à la religion chrétienne en rejetant la révélation et la Trinité, mais

borne l'objet de la *métaphysique* à des considerations vuides & abstraites sur le tems, l'espace, la matiere, l'esprit, c'est une science méprisable; mais quand on la considere sous son vrai point de vûe, c'est autre chose. Il n'y a guere que ceux qui n'ont pas assez de pénétration qui en disent du mal » (« Métaphysique », 10 : 440).

qui accepte la doctrine de l'immortalité de l'âme et du salut ou de la damnation selon le comportement de la personne pendant sa vie, comportement qui sera jugé par Dieu en vue de la loi naturelle (qui se résume sans doute à la loi divine). Les *Pensées philosophiques* et l'*Encyclopédie* accordent que le déiste professe un seul Dieu et a pour base de son éthique « la nature » ou « la loi naturelle. » Il est difficile de déterminer si Diderot était athée ou déiste au moment de l'écriture de l'ouvrage qui nous concerne.

Parmi les critiques, Jean Stewart et Jonathan Kemp, Margaret Jourdain, Yvon Belaval et Robert Niklaus proposent qu'au moins le narrateur soit déiste. Dans *Diderot Interpreter of Nature*, Stewart et Kemp tracent l'anti-conversion de Diderot et mettent les *Pensées philosophiques* dans ce champ des avis religieux :

In 1745 Diderot still retained a belief in most of the Christian dogmas [. . .] the next stage is represented by the *Philosophic Thoughts* (1746) in which the clear break with orthodox Christianity was made [. . .] on the one hand, deist, and on the other, atheist arguments are put forward [. . .] He maintained as yet no one point of view, and was neither Christian, deist nor atheist [. . .] He recognized that atheism was the most powerful rival of deism. Atheism used arguments of a physical and cosmological kind, and against these the deists usually brought forward moral arguments. But Diderot found it necessary to introduce arguments of physical and cosmological type also to support the deist position. (Stewart et Kemp, 22-24)

Dans *Diderot's early philosophical works*, Jourdain, qui s'intéresse aussi au développement de la métaphysique diderotienne, trouve qu'il était encore déiste au moment d'écrire les *Pensées philosophiques* :

In the *Philosophic Thoughts* Diderot still figures as a Deist [. . .] reading a lesson to the atheist [. . .] Diderot adduces the argument from design as a proof of the existence of a God. In *The Sceptic's Walk*, however [. . .] his atheist puts the case against design as a proof of the existence of God very trenchantly [. . .] (Jourdain, 5-6)

Dans « Sur l'*Addition* aux *Pensées philosophiques*, » le sujet principal d'Yvon Belaval n'est pas le texte initial mais l'*Addition* que Diderot a écrite plusieurs années plus tard, concernant surtout la question de la perspective religieuse du texte et du narrateur. Tandis que Belaval n'établit pas les avis de l'auteur, il conclut également que le narrateur des deux textes est déiste :

Dans les *Pensées* [. . .] le déisme (simulé ou sincère) y est métaphysique : il cherche (ou feint de chercher) quelque preuve de l'existence de Dieu.

Dans l'*Addition* [. . .] c'est la Révélation qui est en cause [. . .] l'*Addition* est plus antireligieuse et plus moralisatrice que les *Pensées* [. . .] mais ce « plus » renvoie [. . .] à une différence de sujet ou [. . .] de perspectives sur le déisme. (Belaval, 62)

Les deux textes ont des buts différents, le premier cherche des preuves de l'existence de Dieu et le deuxième à discréditer la religion, mais la perspective déiste resterait plus accessible aux croyants qu'il cherche à convertir que l'athéisme pur. Belaval poursuit son rapport en insistant sur la désagrégation entre la perspective narrative de l'*Addition*, c'est-à-dire la perspective déiste, et la perspective de l'auteur, qui selon lui était athée au moment d'écrire :

Quant à l'évolution de Diderot (vers l'athéisme), comment la conclure d'une comparaison entre les *Pensées* et l'*Addition* sans dépasser le contenu manifeste des textes ? Il s'agit toujours de déisme : les *Pensées* le défendent par l'argument cosmologique (le monde n'est pas dû au hasard, il est un « ouvrage ») [. . .] Sans doute Diderot est-il athée depuis, au moins, la *Lettre sur les Aveugles*. (Belaval, 69)

Dans « Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », Niklaus trouve néanmoins que, même après avoir donné quelques arguments convainquants avantageant l'athéisme, le narrateur de Diderot favorise le déisme : « [...] aux yeux de Diderot le déiste l'emporte toujours sur l'athée et le sceptique, sans qu'on avance des raisons concluantes (XXII). Mais le déisme seul peut fournir un fondement solide à la morale (XXIII). Reste que le scepticisme est nécessaire au progrès de la raison » (« Les *Pensées*

philosophiques de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 210). Selon Niklaus, même si l'auteur n'est ni décidé ni converti, le texte milite pour le déisme parce que nous pouvons, selon le narrateur, créer plus facilement une société morale avec cette croyance pour base. Le texte de Diderot serait donc alors une apologie du scepticisme. Dieu est utile à la société quand nous nous en servons comme source de connaissance éthique qu'il convient toujours d'épurer par le scepticisme.

Pour résumer, les chercheurs qui croient Diderot déiste proposent que le philosophe fasse entrer l'argument « cosmologique » (Stewart et Kemp, 24 ; Belaval, 69), ou, selon Jourdain « the argument from design » (Jourdain, 5-6) pour fortifier le camp déiste. Niklaus (« *Les Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 210), ainsi que Stewart et Kemp (Stewart et Kemp, 24) ajoutent que Diderot s'appuie aussi sur l'argument moral : il faut un législateur ou au moins une source de bien et de mal pour créer une société éthique toujours ouverte à l'examen et au scepticisme. Ce dernier argument, plutôt basé sur le principe d'utilité que de vérité, propose que quel que soit l'état actuel des choses, afin d'assurer la sécurité des citoyens, il vaut mieux qu'une société soutienne une croyance erronée que de mettre en question le fondement même de l'éthique. Il s'agit donc d'un texte à cheval entre la vulgarisation de la philosophie et une question religieuse et philosophique pointue : ce qui explique pourquoi Diderot cherchant à enrober ses audaces du voile déiste s'attend à être perçu différemment par des lecteurs de convictions diverses. Le fait qu'il s'attende à mécontenter certains lecteurs indique l'intention de communiquer une remise en question qui ne serait perçue de personne si tous étaient satisfaits de son exposition, et s'arrêtaient à la concession (à la conviction ?) déiste des *Pensées philosophiques*.

1.2 Le narrateur athée : prétendant être déiste par décence ou à cause de la censure

La définition de l'athéisme ne varie pas beaucoup entre les *Pensées philosophiques* et l'*Encyclopédie*. Dans la Pensée XXII, Diderot écrit :

Je distingue les athées en trois classes. Il y en a quelques-uns qui vous disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, et qui le pensent, *ce sont les*

vrais athées ; un assez grand nombre qui ne savent qu'en penser, et qui décideraient volontiers la question à croix ou pile, *ce sont les athées sceptiques* ; beaucoup plus qui voudraient qu'il n'y en eût point, qui font semblant d'en être persuadés, qui vivent comme s'ils l'étaient, *ce sont les fanfarons du parti.* (*Pensées philosophiques*, 12)

Selon cette définition, les athées qui peuvent nier Dieu à la fois personnellement et publiquement gardent ainsi leur intégrité, ils ne peuvent être qu'indécis à propos de Dieu, dans ce cas-là c'est plutôt la société qui leur donne l'étiquette « athées », ou ils peuvent croire dans le fond de leurs cœurs en l'existence d'une divinité qui ne leur convient pas puisqu'ils voudraient se comporter immoralement, et par conséquent faire semblant de nier la religion. Dans l'article « athées » écrit par l'abbé Claude Yvon, l'*Encyclopédie* donne une définition similaire en regroupant les athées en trois catégories :

On appelle athées ceux qui nient l'existence d'un Dieu [. . .] On peut les diviser en trois classes. Les uns nient qu'il y ait un Dieu ; les autres affectent de passer pour incroyables ou sceptiques sur cet article ; les autres enfin, peu différens des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, & supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité; c'est-à-dire, un être qui, à parler proprement, n'agit point du tout, mais qui est toujours passif. (« Athées », 1 : 798)

Selon l'*Encyclopédie*, l'athée peut soit nier Dieu complètement, soit nier le fait que Dieu agit, ou soutenir l'existence d'une cause primaire matérielle au lieu de spirituelle, soit être ce que Diderot appelait « fanfaron du parti. » L'*Encyclopédie* n'inclut pas les sceptiques dans la classe des athées.⁴

⁴ Cependant, Diderot discute du scepticisme moderne dans son article encyclopédique « Pyrrhonienne ou Sceptique », dans lequel il déclare que le scepticisme est « une secte qui ébranloit tout principe, qui disoit que le vice & la vertu étoient des mots sans idées, & qu'il n'y avoit rien en soi de vrai & de faux, de bon & de mauvais, de bien & de mal, de juste & d'injuste, d'honnête & de deshonnête [. . .] On arrive au Pyrrhonisme par deux voies tout-à fait opposées, ou parce qu'on ne sait pas assez, ou parce qu'on sait trop » (« Pyrrhonienne ou Sceptique », 13 : 611-12). Le scepticisme moderne peut inciter l'athéisme mais il y avait aussi des sceptiques catholiques. Diderot note que : « Hirnhaym étoit chanoine [. . .] Ce pieux sceptique poussa le doute aussi loin qu'il peut aller [. . .] Il oppose la Philosophie à la Théologie, la

René Etiemble, Dominique Lecourt, Gerhardt Stenger et Marie Souviron appartiennent au groupe de chercheurs qui mettent les *Pensées philosophiques* parmi les œuvres athées de Denis Diderot.

Dans son article « Structure et sens des *Pensées philosophiques* », Etiemble fait la liste des critiques selon lesquels Diderot était déiste au moment de l'écriture, c'est-à-dire Luppol, Henri Lefebvre, Jean Thomas et Venturi (Etiemble, 4-5), afin de les réfuter :

Diderot ne saurait passer pour *déiste* dans les *Pensées*. D'emblée, c'est un *athée*. Vous aimeriez apparemment qu'il l'affichât : *Diderot, athée*. C'est oublier la date, les circonstances. Les *Pensées* paraissent en 1746 [. . .] Depuis longtemps la pensée libre, ou libertine, ne se manifestait plus : tout entière passée à la clandestinité. (Etiemble, 4-5)⁵

Etiemble expose les stratégies clandestines de Diderot afin de démasquer l'athéisme de l'auteur et du narrateur qui devient, selon lui, évident vu que le philosophe consacre la plus grande partie du texte à la perspective athée :

Dieu ne ressemble en rien au « tyran » qu'on nous peint [. . .] sous couleur de réfuter l'athée en lui présentant de Dieu un portrait moins noir que celui que barbouillent les RR. PP. jésuites, Diderot (qui feint de raisonner en déiste, parce qu'on peut alors [. . .] défendre cette position) expose

révélation à la raison » (« Pyrrhoniennne ou Sceptique », 13 : 611-12). Diderot nomme aussi Montaigne, qui a influencé les *Pensées philosophiques*, parmi les sceptiques modernes (« Pyrrhoniennne ou Sceptique », 13 : 611-12). Nous examinerons le scepticisme de Montaigne et de Pascal et leur influence sur les *Pensées philosophiques* dans notre deuxième chapitre.

⁵ Diderot écrit l'article encyclopédique « Libertinage » dans lequel il définit le libertinage comme : « [. . .] l'habitude de céder à l'instinct qui nous porte aux plaisirs des sens ; il ne respecte pas les mœurs, mais il n'affecte pas de les braver ; il est sans délicatesse, & n'est justifié de ses choix que par son inconstance ; il tient le milieu entre la volupté & la débauche ; quand il est l'effet de l'âge ou du tempérament, il n'exclut ni les talents ni un beau caractère ; César & le maréchal de Saxe ont été libertins. Quand le libertinage tient à l'esprit, quand on cherche plus des besoins que des plaisirs, l'ame est nécessairement sans goût pour le beau, le grand & l'honnête. La table, ainsi que l'amour, a son libertinage » (« Libertinage », 9 : 476). Dans les *Pensées philosophiques*, il donne au mot « libertins » un sens péjoratif et implique que le libertinage est un signe de déséquilibre : « Si l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la sante, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches » (*Pensées philosophiques*, 4). Dans *Le Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot fait une réhabilitation de certaines mœurs libertines et il argumente qu'un certain libertinage est naturel et pourrait être utile.

avec rigueur tous les arguments de l'athée (*Pensées* XIII-XXII) ; or, chaque fois que l'athée expose son point de vue, Diderot n'en finit plus [. . .] ni le chrétien, ni le déiste ne savent que répondre à ce terrible athée qui parle et parle : il a toujours « beau jeu. » (Etiemble, 9)

Diderot Passions, sexe, raison de Lecourt ne traite pas les *Pensées philosophiques*, mais l'auteur se déclare définitivement pour l'athéisme flagrant de Denis Diderot en réfutant tout le travail académique qui présente l'opinion contradictoire, « Est-il matérialiste ? Rationaliste ? Vitaliste ? Diderot aurait bien ri de la plupart des travaux universitaires dont il a été honoré au XX^e siècle au terme d'un long purgatoire pour l'essentiel imputable à son athéisme affiché et à son libertinage revendiqué » (Lecourt, 15).

Dans son article « L'atomisme dans les *Pensées philosophiques* : Diderot entre Gassendi et Buffon » Stenger ne se prononce pas si fortement pour l'athéisme de l'auteur. Il note que Diderot soutient l'existence des germes, qui est, selon J. Roger, une théorie favorisée par les déistes :

De manière générale, on pense que Diderot rompt ici une lance en faveur du déisme dont le bien-fondé est prouvé par le spectacle de la nature. « C'est le mécanisme le plus traditionnel, » écrit J. Roger, « qui exige toujours un suprême artisan. » Diderot, poursuit-il, se prononce en faveur de la théorie des germes préexistants [. . .] et rejette celle de la génération spontanée, « forteresse du hasard et de l'athéisme. » (Stenger, 77)

Par contre, Stenger conclut que Diderot transforme cette théorie afin de la rendre athée : même si dans l'état actuel des choses les germes existent, la cause primaire ne devrait pas nécessairement être une intelligence ou un Dieu sensible : « À l'instar de Gassendi, Diderot conçoit l'univers [. . .] comme un tout composé d'éléments non purement géométriques et inertes, mais concrets et actifs qu'anime une vie intense et profonde ; mais contrairement à Gassendi, il ne croit pas que la source en est en Dieu » (Stenger, 87).

Parmi ces critiques c'est Souviron qui se prononce le plus fortement pour l'athéisme de Diderot dans son article « *Les Pensées philosophiques* de Diderot ou les 'Provinciales' de l'athéisme. » Elle met Diderot en contraste avec deux philosophes : Pascal, l'apologiste chrétien, et Rousseau qui selon elle incarne le « vrai » déisme en proposant premièrement que « L'ennemi contre lequel Diderot concentre ses coups, c'est Pascal, ou plutôt 'l'esprit du christianisme' exemplaire qu'il représente » (Souviron, 205) parce que, tandis que Pascal propose que les passions séparent l'être humain de Dieu (Souviron, 210), « Diderot éclate contre le dogme fondamental du christianisme [. . .] l'homme [. . .] ne peut contribuer à son salut que par la ruine des passions » (Souviron, 210) qui l'en rapproche.

Tandis que l'antichristianisme (le fait des premières Lumières) qui peut bien motiver un déiste, est le but le plus évident du philosophe, son raisonnement diffère aussi de ce qui est, selon Souviron, le déisme typique de son époque, c'est-à-dire celui de Rousseau: « Mais c'est précisément l'itinéraire intellectuel de Rousseau qui peut nous confirmer que le déisme est incompatible avec le 'vrai scepticisme,' au sens où le définit Diderot dans les *Pensées philosophiques*, et que son 'vrai Sceptique' n'est qu'un athée déguisé » (Souviron, 255). Elle continue en déclarant que la question à l'origine de la rupture entre Diderot et Rousseau était « peut-on fonder une morale sans Dieu ? » (Souviron, 258). En comparant les philosophes, Souviron conclut que :

Nulle part, dans les *Pensées philosophiques*, fût-ce lorsque le déiste s'émerveille de l'aile du papillon, ou lorsque Diderot s'écrie « Elargissez Dieu, » ne se sentent ni cet élan vers « autre chose » et vers « ailleurs, » cette nostalgie de l'infini, ni non plus cette espèce d'intimité avec Dieu et d'attente de la fusion dans l'ordre du monde que l'on perçoit dans tant de textes de Rousseau. (Souviron, 259)

Pour résumer, les critiques qui soutiennent l'athéisme de Diderot au moment d'écrire proposent qu'il cache sa vraie opinion de peur de la censure (Etiemble, 5), et que le déiste (Etiemble, 9) ou le « vrai sceptique » (Souviron, 255) sont les porte-paroles de l'athée dans les *Pensées philosophiques*. Etiemble remarque que c'est aux arguments de l'athée

qui « parle et parle » que Diderot consacre la plupart de la narration ((Etiemble, 9). Souviron ajoute que Diderot ne fait pas preuve de ferveur religieuse comme l'avait fait Rousseau, ce qui démontre selon elle son incrédulité (Souviron, 259). Stenger ajoute que, contrairement aux athées de son époque, Diderot nie la génération spontanée, préférant la théorie des germes (Stenger, 87). L'athéisme de Diderot décrit par Stenger ressemble plutôt à la troisième classe encyclopédique des athées qui « nient les principaux attributs de la nature divine, & supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité » (« Athées », 1 : 798). Pour les critiques qui soutiennent l'athéisme de Diderot, il s'agit donc d'une recherche d'une subversion athée cachée sous ce voile déiste. En laissant à l'athée exposer son opinion entière avant d'être discrédité par le déiste et le sceptique, le philosophe diffuse et normalise cette perspective. En suivant la logique de Stenger, peut-être que Diderot cherche aussi à mettre en question l'athéisme qui soutient la génération spontanée en même temps qu'il cherche à convaincre les théistes⁶ et sceptiques dissuadés de l'athéisme par l'argument de causalité.

1.3 Diderot indécis : Douglas G. Creighton

Malgré les grands efforts de situer la « religion » de Diderot pendant l'écriture des *Pensées philosophiques*, il reste difficile de déterminer si Diderot est l'un ou l'autre à cause d'une pensée vivante et ponctuelle, d'une pensée individuelle prise dans un flot philosophique dont *l'Encyclopédie* serait le manifeste en quelque sorte sans qu'il ne s'agisse nécessairement d'une congruité parfaite avec les conclusions de Diderot au moment d'écrire les *Pensées philosophiques*. Il y a une troisième perspective, celle de Douglas G. Creighton, qui, dans son article « A Genevan Reaction to Diderot's *Pensées philosophiques* : Jacques-François de Luc, » propose que Diderot n'était ni athée ni déiste en composant ce texte :

Diderot [. . .] in this work is deliberately exploring several points of view, creating an implicit dialogue. It is true that the atheist does seem to be

⁶ *L'Encyclopédie* définit un théiste comme « THÉISTE, *theïsta*, celui qui admet l'existence de Dieu, d'un être suprême de qui tout dépend » (« Théiste », 16 : 243).

given a great advantage and is allowed to go on at such length that René Etiemble is convinced that this represents Diderot's true opinion even in 1746. Whether it was or not, his method does not call for explicit refutation of the atheist; rather it thrives on confrontation of divergent attitudes, as his later predilection for the dialogue form will indicate. (Creighton, 269)

Selon Creighton, le style de Diderot, un style qui était décrit comme « dialectique » aussi par Stewart et Kemp,⁷ met en conversation des points de vue divergents et n'exige pas la réfutation ou le soutien d'une des perspectives, ce qui rend impossible de déterminer la religion du narrateur et de l'auteur. Niklaus, qui s'est prononcé pour le déisme, ajoute que :

[. . .] à certains égards les *Pensées philosophiques* sont bien une espèce de dialogue entre un athée, un religionnaire superstitieux, un sceptique et un déiste. Avec Diderot [. . .] on a le sentiment qu'il se cherche ou cherche sa vérité en laissant parler les divers lobes de son cerveau. Peut-être est-ce là la source du lyrisme éloquent de leur œuvre et de la force de persuasion de leurs apologies respectives. (« Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 215)

C'est précisément ce style « dialectique » qui permet à Diderot d'enseigner une méthode de penser originale qui privilégie non pas la conclusion mais le raisonnement. À travers cette forme, il applique le processus de penser librement. Ses opinions religieuses à l'époque de l'écriture des *Pensées* étaient déjà discutées par des experts sans qu'ils soient arrivés à un consensus ; nous ne prétendons pas savoir résoudre ce débat. Par contre, l'impossibilité même de déterminer la perspective de l'auteur fait preuve de son génie d'évitement en exposant ou en faisant semblant d'exposer sa neutralité et sa quête pour la

⁷ « With his encyclopaedic mind, embracing wide fields of science, he was able to survey various special fields, to observe their interconnections, and, viewing natural processes dynamically, to recognize their dialectical character » (Stewart et Kemp, 32).

vérité autant personnelle que publique vu que le philosophe la croit importante à partager pour l'amélioration de la société.

Le problème qui ressort de la discussion précédente vient du fait que l'humanité se perçoit *de* la nature – ou comme produit de la nature – et *dans* la nature – ou comme partie de la nature, mais, néanmoins, comme une partie exempte de la création car la créature reste habitée du souffle divin. Par la suite, une des idées contre lesquelles Diderot s'oppose dans les *Pensées philosophiques* est de l'être humain comme autre de la nature grâce à son âme originelle immatérielle. Le philosophe se met à déprécier l'opposition binaire qui ressort de ce dualisme. Ainsi considérée, l'introduction « j'écris de Dieu » et la provocation « On déclame sans fin contre les passions » qui la suit incarnent en eux la thèse matérialiste⁸ de Diderot, thèse selon laquelle « Dieu » et « passion », tout comme « nature » et « âme immortelle » ne sont pas des principes binaires.

1.4 L'homme de la nature

Diderot commence avec une exaltation des passions parce qu'il veut insister sur ce qui est naturel – c'est-à-dire physique – de l'humanité : le corps et la matière. Il veut également parler de la dimension psychologique et de ses origines dans l'expérience physique, mettant de côté la dimension spirituelle. Dès le début, il renverse l'opposition binaire, qui favorise l'âme et le spirituel, en commençant la première pensée d'un texte soi-disant théologique avec l'apologie des passions, ce qui donne de la force à ce que certains lecteurs pourraient percevoir comme une provocation. Cette première pensée mise à côté d'une telle introduction invertit à la fois deux oppositions, celle de Dieu/homme et celle d'âme/corps, oppositions qui ont leurs origines dans la pensée de Platon, et qui sont incluses dans la pratique et la croyance chrétienne courante, par

⁸ Selon l'article encyclopédique écrit par Denis Diderot « On donne encore aujourd'hui le nom de *matérialistes* à ceux qui soutiennent ou que l'ame de l'homme est matiere, ou que la matiere est éternelle, & qu'elle est Dieu ; ou que Dieu n'est qu'une ame universelle répandue dans la matiere, qui la meut & la dispose, soit pour produire les êtres, soit pour former les divers arrangemens que nous voyons dans l'univers » (« Matérialistes », 10 : 188).

exemple des dévots qui luttent pour « ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir » (*Pensées philosophiques*, 4).⁹

Ayant examiné les attributs corporels, physiques autant que psychologiques, de l'individu, Diderot passe à l'examen de la communauté avec ses illusions, faussetés, art et imagination, produits de cette réalité matérielle qui provient de la psychologie humaine. Dans son exaltation des passions dans la troisième pensée, Diderot explique le génie par l'excès des sentiments : « Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires [. . .] Plus d'excellence en poésie, en peinture, en musique, lorsque la superstition aura fait sur le tempérament l'ouvrage de la vieillesse » (*Pensées philosophiques*, 4), ainsi démontrant que les passions sont nécessaires pour l'épanouissement des individus, surtout s'ils sont exceptionnels. Par conséquent, le philosophe explique comment l'ermite, ou le modèle qu'il donne de la fuite de la société de peur des passions, est nuisible au genre humain : « Si Pacôme a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude, il ne m'est pas défendu de l'imiter : en l'imitant, je serai tout aussi vertueux que lui [. . .] Cependant il ferait beau voir une province entière effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts ; ses habitants vivre en bêtes farouches pour se sanctifier » (*Pensées philosophiques*, 5). La suppression des passions est désavantageuse pour l'individu autant que pour la société. De plus, ce sont les passions, attributs de la psychologie humaine, qui rendent possible la création d'une société. L'essence même de l'ermite est, par conséquent, antisociale. En outre, en présentant les passions comme la force motrice de la société, Diderot est déjà en train de développer un modèle du monde-machine, autant physique que social ou de l'ordre de la société. Il viendra à des visions plus « fluides » plus tard lorsque la science distinguera

⁹ Dans les cinq premières *Pensées philosophiques*, Diderot ignore ces dévots qui essaient d'entrer et de participer dans la Passion du Christ par la mortification de leurs corps afin de s'en servir pour se sanctifier ; il insiste sur ceux dont la mortification est motivée par le mépris du corps. Quant à l'accès à la dimension métaphysique à travers les sens, il l'ignore dans les *Pensées philosophiques*, sauf pour nier la possibilité des miracles dans la Pensée L, pour en revenir dans, par exemple, *Le Rêve de D'Alembert* où Mlle de L'Espinasse s'imagine comme une araignée, l'univers comme sa toile et son expérience comme son accès à quelque expérience d'une divinité : « Imaginez une araignée au centre de sa toile. Ébranlez un fil ; et vous verrez l'animal alerte accourir. En bien, si les fils que l'insecte tire de ses intestins, et y rappelle, quand il lui plaît, faisaient partie sensible de lui-même » (*Le Rêve de D'Alembert*, 372).

entre le modèle physique (mécanique), puis des fluides lorsque la chimie s'en détache.¹⁰ Le modèle mécanique devient encore plus évident dans la *Pensée XVIII* où Diderot donne ironiquement la structure purement physique du monde comme preuve d'un Dieu qui l'anime : « Ce n'est que dans les ouvrages de Newton [. . .] qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un Être souverainement intelligent [. . .] le monde n'est plus un Dieu : c'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids » (*Pensées philosophiques*, 9). En dépeignant un monde dépourvu d'esprit, Diderot tente de prouver ou fait semblant de tenter de prouver l'existence de Dieu.

1.5 La fausseté de la dichotomie âme/corps

Dans son éloge des passions, Diderot montre que l'opposition binaire entre le physique et le spirituel est nuisible pour l'individu, en supprimant son épanouissement, et pour la société en privant cette dernière des génies qui pourraient contribuer à sa prospérité. Il s'en suit que la dichotomie âme/corps est fautive aussi parce qu'elle limite non seulement les performances des génies, mais la perception de la nature comme reliée aux corps par les sens, vu que c'est grâce aux sens que nous percevons nos environs (selon l'image de la toile d'araignée). La rationalité humaine est embarrassée de l'enveloppe corporelle et sensuelle passionnelle de son corps par lequel l'être humain a accès au monde. En dévaluant les passions au profit de la raison, nous dévaluons le corps, c'est-à-dire ce qui nous permet de percevoir le monde et de réagir à ce que nous y éprouvons.

Diderot se plaint que « toute innovation est à craindre dans un gouvernement » (*Pensées philosophiques*, 19) qui a pour base la superstition de laquelle, selon lui, vient cette crainte du corps et le mépris pour la matière et les passions. En suivant sa logique précédente qui défend les passions pour leur utilité individuelle et sociale, c'est

¹⁰ Selon Colm Kiernan, Diderot abandonne les sciences mécaniques ainsi que la croyance en Dieu entre 1746 et 1749 : « There are [. . .] two changes in Diderot's thought, both of which took place between 1746 and 1749 [. . .] One of them is Diderot's move from deism to atheism, while the other is his use of the physical sciences to support his deism, compared with employing the life sciences to justify his atheism [. . .] Diderot's change from the physical sciences, and from deism, represents the development of an increasingly democratic tendency manifest in both his politics and his religion, each a product of his humanism » (Kiernan, 122).

précisément cette innovation qui permet à l'être humain de se perpétuer dans un monde qu'il ne peut rencontrer qu'à travers ses sens. Par suite, ce sont ces sens, parties intégrales de ce corps déprécié par les institutions, qui permettent la création des outils ou des objets qui sont utiles à l'être humain pour vivre dans la nature qui l'entoure, la comprendre et interagir avec elle, comme, par exemple les horlogers qui permettent d'harmoniser les conditions de la vie avec l'univers en mesurant les saisons, les périodes de moisson, etc. Grâce à sa perception sensuelle et sensorielle et par la voie de ses mains qui lui permettent de travailler et de créer, l'être humain peut se représenter l'univers pour y survivre.

Quant à l'horloger et sa création, le monde présenté dans la Pensée XVIII, cette « machine qui a ses roues, ses cordes [...] » (*Pensées philosophiques*, 9), évoque l'image d'un Dieu horloger ou plutôt l'image d'un Dieu-horloge. S'il s'agit de ce dernier, et en prenant en compte sa conviction qu'une source primaire existe, le narrateur peut être compté parmi les athées de la troisième classe encyclopédique, c'est-à-dire ceux qui « nient les principaux attributs de la nature divine, & supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité ; c'est-à-dire, un être, qui [. . .] n'agit point du tout » (« Athées », 1 : 798). C'est un modèle de principe divin ou *Deus est machina*, ainsi réduisant, ou, si nous suivons la logique de Diderot en train d'exalter les passions, plutôt en élevant Dieu au niveau de matière. Ainsi, prises dans leurs visées finales, les *Pensées philosophiques* présentent une métaphysique matérialiste, où le monde, l'homme, et Dieu n'ont qu'une nature physique. Dans cette œuvre, Diderot n'atteint pas ce but de peur de la censure ou à cause de son propre scepticisme.

1.6 La moralité dans les *Pensées philosophiques* : De l'utilité de la machine divine

Une éthique – ou plutôt une moralité¹¹ – particulière ressort de la métaphysique matérialiste des *Pensées philosophiques*. Ayant éliminé l'épanouissement spirituel et,

¹¹ Professeur Jean-Pierre Cléro propose qu'au XVIII^e siècle, il n'y avait pas d'éthique à proprement parler si l'on parle toujours de « morale » (Cléro, Jean-Pierre. Conférence plénière I « Éthique(s) et probabilités.

avec lui la réalisation de la volonté divine comme base pour le comportement moral, Diderot se trouve en face d'un nouveau problème : comment répondre à la question de l'interaction des êtres humains, entre eux et avec le monde, s'il n'y a que la matière qui existe ? Dans son œuvre philosophique autant que fictive, Diderot fait face à cette question si importante pour lui. Il y aura des éléments concernant les relations intergénérationnelles dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* ou entre les peuples dans *Le Supplément au voyage de Bougainville*, mais en attendant, Diderot développe un devoir moral civique qui a toujours pour base la volonté divine, comme l'avaient indiqué Niklaus (« *Les Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 210), et Stewart et Kemp (Stewart et Kemp, 24).

Dans sa comparaison entre le déiste, le sceptique et l'athée, Diderot se concentre plutôt sur la dimension morale que théologique. La Pensée XXIII décrit la foi et la moralité des adhérents de ces trois perspectives sur l'existence ou la non-existence de Dieu ainsi :

Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites ; le sceptique n'est point décidé sur ces articles ; l'athée les nie. Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament, et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un *peut-être*. (*Pensées philosophiques*, 13)

Le philosophe ne consacre qu'une courte phrase à chacune des trois perspectives. En effet les termes « ses suites », « ces articles », et « les nie » montrent une indifférence, peut-être même un certain dédain, pour cette dimension de la religion.¹² Cette attitude

Une histoire d'alliance et de mésalliance. » Éthiques(s) des Lumières Conférence CSECS, 17 octobre 2019, Hôtel Château-Laurier, Québec.)

¹² Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot peint un portrait négatif de la nature humaine. Un être humain ne connaît pas de frein rationnel contre ses pulsions et a besoin de crainte de châtement, divin ou légal, pour se restreindre. La peur de souffrance éternelle est la force de dissuasion par excellence. Il ne prend pas en compte le sentiment de justice naturelle, mais il en reviendra dans, par exemple, les *Pensées sur*

impudente vis-à-vis de la croyance rappelle le changement de registre soudain qui a eu lieu entre l'introduction qui promet aux lecteurs un traité théologique et controversé, et sa première pensée qui change de sujet pour parler des émotions humaines en dépit des attentes du public. Par contre, Diderot s'intéresse à la moralité de ces trois métaphysiciens ; la description brève de leurs raisons pour croire en Dieu ou pour nie son existence ne sert qu'à introduire la dimension morale. Il propose que le déiste soit le plus motivé parmi eux à être moral parce qu'il « assure [. . .] l'immortalité de l'âme et ses suites » (*Pensées philosophiques*, 13). Dans la Pensée XX, Diderot a mis en doute la moralité de l'athée, qui disait : « l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal moral, l'immortalité de l'âme sont encore des problèmes pour moi » (*Pensées philosophiques*, 10), et dans la Pensée XXIII il revient à l'idée que l'athée n'a pas de motivation pour se comporter bien. Il propose que sans Dieu le bien et le mal n'existeraient pas comme principes essentiels à la nature ; il faut soit les inventer, et dans ce cas-là ils seront arbitraires et susceptibles de modifications selon que les gouvernements et les sociétés changent, soit nier l'existence de ces deux valeurs.

Diderot trouve nécessaire de faire entrer Dieu au niveau des institutions de l'État afin d'assurer le bon comportement des citoyens. Un tel « déisme » n'a rien en commun avec la foi ou même la conviction personnelle : il ne s'agit que de pragmatisme et d'utilitarisme. Ici nous rappelons que Diderot se sert aussi de l'argument de dessein pour

l'interprétation de la nature où il propose que tout le monde pourrait être rendu égal si tous recevaient les mêmes opportunités : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant ; approchons le peuple du point où en sont les philosophes » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 313). Cependant, il se contredit dans quelques autres œuvres où il prend le contrepoint, comme par exemple dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants* où il propose qu'un méchant ne pourrait pas changer de comportement « Je suis médecin, je regarde mon malade, en le regardant je reconnais un scélérat, et voici le discours que je lui tiens : Malheureux, dépêche-toi de mourir, c'est tout ce qui peut t'arriver de mieux pour les autres et pour toi » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 473). Dans *Jacques le fataliste et son maître*, il propose qu'une personne naît heureuse ou malheureuse et donne l'exemple du fou pour prouver son argument : « Un fou [. . .] c'est un homme malheureux ; et par conséquent un homme heureux est un sage [. . .] Un homme heureux est celui dont le bonheur est écrit là-haut » (*Jacques le fataliste*, 677). Dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage D'Helvétius intitulé, « L'Homme »* il bascule entre les deux perspectives : « L'éducation fait beaucoup ; mais ne fait ni ne peut tout faire. Ayez dix enfants à rendre discrets et prudents. Ils seront certainement tous moins indiscrets et moins imprudents que si l'on ne se s'était pas appliqué à cultiver en eux cette vertu. Mais il y en aura peut-être un ou deux sur qui l'éducation ne fera rien ou fera fort peu de chose » (*Réfutation suivie de l'ouvrage D'Helvétius intitulé, « L'Homme »*, 639).

prouver l'existence de Dieu, donc son pragmatisme dans le domaine de la morale ne prouve ni ne réfute son déisme supposé. Pour en revenir au rôle social de Dieu comme législateur, Diderot se plaint que les prêtres attribuent ce qui ne leur convient pas aux manipulations des esprits méchants en s'exclamant : « C'est une belle machine que le Diable ! » (*Pensées philosophiques*, 24). Par contre, le philosophe prend avantage de leur stratégie pour faire de Dieu une machine semblable.

Dans la section précédente, nous avons exposé en quoi la métaphysique de Diderot est matérialiste dans le sens où la cause primaire présentée dans les *Pensées philosophiques* est une entité mécanique, probablement sans intelligence ni volonté. Dans les domaines de la moralité, de la société, et de la psychologie, Dieu a aussi un rôle mécanique à remplir, car c'est la crainte du châtement divin qui inspire les citoyens à être bons,¹³ et, par extension, c'est Dieu qui permet le bon fonctionnement de la vie communale et civique. Ainsi, en se créant Dieu, l'être humain assure aussi sa sécurité, surtout pour se préserver du mal qu'autrement un autre être humain aurait pu lui faire.

Diderot explique cette fonction que la « belle machine de Dieu » pourrait avoir dans une société modelée ainsi :

On nous parle trop tôt de Dieu : autre défaut, on n'insiste pas assez sur sa présence [. . .] Si j'avais un enfant à dresser, moi, je lui ferais de la Divinité une compagnie si réelle, qu'il lui en coûterait peut-être moins pour devenir athée que pour s'en distraire. Au lieu de lui citer l'exemple d'un autre homme qu'il connaît quelquefois pour plus méchant que lui ; je

¹³ Prises jusqu'au but, les conclusions de Diderot dans les *Pensées philosophiques* à propos de la nature humaine qui a besoin d'un législateur, légal ou divin, pour l'obliger à bien se tenir rappellent le *Léviathan* de Hobbes et semblent contredire l'éloge des passions humaines qu'il fait dans les cinq premières pensées et la louange de la raison humaine qu'il fera dans la Pensée XLIX (*Pensées philosophiques*, 24-25). Il ne résoudra pas ces questions dans les *Pensées philosophiques* : il ne fait que déclencher la discussion. Par contre, il reviendra à la nature humaine dans, entre autres, les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, *l'Entretien d'un père avec ses enfants* et la *Réfutation suivie de l'ouvrage D'Helvétius intitulé, « L'Homme »*. Selon Michel Delon, Diderot n'a pas encore lu l'œuvre de Hobbes, donc, malgré quelques similarités, le *Léviathan* n'a pas eu d'influence sur les *Pensées philosophiques* : « Il semble ici en faire un apôtre de la loi naturelle du plus fort, alors que le philosophe anglais souligne la nécessité d'un État tout-puissant qui impose l'ordre. Diderot ne prendra connaissance que plus tard des propres textes de Hobbes » (Delon, 1042-43, note 35).

lui dirais brusquement, *Dieu t'entend, et tu mens*. (*Pensées philosophiques*, 14)

Ecrivain en déiste, qui voit partout des preuves de « l'intelligence d'un premier Être » (*Pensées philosophiques*, 11), il propose qu'il faille « dresser » les enfants avec cette métaphysique pour base. L'enfant doit développer la crainte de Dieu et la peur de « l'immortalité de l'âme et ses suites » afin de devenir bon citoyen. Si quelqu'un grandit en tenant compte d'un Être suprême invisible qui observe et juge son comportement, il sera plus motivé à se comporter moralement. Dieu devient donc un mécanisme psychologique, une force motrice dans la prise des décisions.

Tandis que selon les *Pensées philosophiques* Dieu est un principe acceptable du moment où il conserve une fonction sociale très utile, celle d'empêcher une personne de faire du mal contre ses semblables : le narrateur rejette tout ce qu'il juge nuisible à une collectivité. Même si la foi de ce narrateur est difficile à déterminer, son système moral est clairement utilitariste, ce qui est évident dans sa critique des ermites. Dans la Pensée VI, il les dénonce pour leur isolation, car personne ne peut être utile à la société s'il l'évite (*Pensées philosophiques*, 5). Premièrement, le narrateur fait preuve d'une éthique aussi absolue qu'utilitariste : nous pouvons juger de la valeur d'une action en considérant si elle serait aussi bonne si tout le monde l'imitait. Vu que c'est nuisible d'avoir une nation d'ermites, il faut que personne ne le devienne.¹⁴ Deuxièmement, il ignore la possibilité qu'un tel style de vie puisse aider un individu dans son épanouissement spirituel, psychologique et intellectuel. Puisque personne d'autre que l'ermite même ne profite de son isolement, l'ermitage est nuisible, tandis que « les hommes extraordinaires » qui font preuve « d'excellence en poésie, en peinture, en musique » (*Pensées philosophiques*, 4) servent leurs communautés. Il s'en suit qu'une action doit, selon les *Pensées philosophiques*, améliorer la vie de la communauté afin d'être morale.

¹⁴ Malgré le portrait assez noir qu'il peint de la nature humaine dans sa promotion du déisme, dans les *Pensées philosophiques* Diderot n'examine pas le cas d'un individu nuisible qu'il faut peut-être retirer de la société. Il reprendra ce sujet dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants* et *Le Neveu de Rameau*.

Dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, le personnage nommé « Moi » suit cette éthique jusqu'au bout en proposant que les membres d'une société ont le droit de tuer ou au moins de laisser mourir les malfaiteurs afin de mieux assurer l'ordre public :

Je suis médecin, je regarde mon malade, en le regardant je reconnais un scélérat [. . .] Malheureux, dépêche-toi de mourir, c'est tout ce qui peut t'arriver de mieux pour les autres et pour toi [. . .] je ne hais pas assez mes concitoyens pour te renvoyer de nouveau au milieu d'eux [. . .] Je ne serai point ton complice [. . .] Je ne m'occuperai point de rendre à la vie celui dont il m'est enjoint par l'équité naturelle, le bien de la société, le salut de mes semblables, d'être le dénonciateur. Meurs, et qu'il ne soit pas dit que par mon art et mes soins il existe un monstre de plus. (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 473)¹⁵

La préoccupation pour le bien collectif est évidente dans le champ lexical de la communauté dont les expressions « pour les autres, » « mes concitoyens, » « le bien de la société » et « le salut de mes semblables » font partie. Selon « Moi, » l'action morale est celle par laquelle la communauté entière profitera. Ainsi, cette éthique utilitariste qui est en train de se développer nie le principe d'égalité entre les gens si elle est suivie jusqu'au bout : les gens ne sont pas égaux, nous pouvons même calculer leur valeur par leur utilité

¹⁵ Diderot n'explique pas d'où vient l'équité naturelle. Il semble même que le reste de ce passage nie l'existence d'une telle équité vu qu'il soutient l'existence des êtres humains « nuisibles. » Par contre, nous pouvons conclure du *Rêve de D'Alembert* qu'une équité peut exister, au moins selon Mlle de L'Espinasse, grâce aux connections entre les gens créés par l'acte de se percevoir, vu que chaque personne est « une araignée au centre de » (*Le Rêve de D'Alembert*, 372) sa propre toile en train d'éprouver le monde à travers ses sens. De là surgit l'idée qu'il y a des êtres humains de nature différente. Dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* et dans *Jacques le fataliste et son maître* Diderot met les gens en deux catégories : les heureux et les malheureux. Il propose qu'il ne vaille pas la peine de vivre si on est né malheureux. Selon l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, la société doit protéger le bonheur des heureux quand ils sont menacés par les malheureux. Par contre, il contredit cette déclaration dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et la nuance dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme. »* Selon l'*Encyclopédie*, un monstre est un « animal qui naît avec une conformation contraire à l'ordre de la nature, c'est-à-dire avec une structure de parties très - différentes de celles qui caractérisent l'espece des animaux dont il sort » (Formey, 10 : 671). Le sens du terme « monstre » au dix-huitième siècle fait partie de nombreuses études, y compris « Monsters and the Self in *Rêve de d'Alembert* » d'Andrew Curran, « Portrait scientifique et littéraire de l'hybride au siècle des Lumières » de Patrick Graille, « Monsters and the Problem of Naturalism in French Thought » d'Alan Charles Kors.

sociale. L'ermite isolé dans sa solitude ne vaut rien parce qu'il ne contribue pas, et le criminel qui dérange la tranquillité des autres a une valeur négative.

Pour en revenir à la question de la religion, le narrateur propose que Dieu puisse être utile s'il sert à la société, par exemple en motivant les gens à bien se tenir ; mais aussi nuisible, si la ferveur religieuse les pousse à s'isoler. Le narrateur reproche la dimension nuisible de la religion à ce dualisme âme/corps à cause duquel « un dévot [. . .] se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir » (*Pensées philosophiques*, 4) même au point où il quitte la société pour mieux accomplir son but de « se sanctifier » (*Pensées philosophiques*, 5) ainsi. Selon les *Pensées philosophiques*, la croyance peut donc produire une société morale tout autant qu'une société de monstres asociaux. Diderot fait certainement référence aux solitaires de Port-Royal ainsi qu'aux jansénistes contemporains, surtout les convulsionnaires au sujets desquels il revient dans les *Pensées XXXV* (*Pensées philosophiques*, 17) et *LIII* (*Pensées philosophiques*, 26-27).¹⁶

Il y a une deuxième manière dont la religion peut être nuisible selon les *Pensées philosophiques*, c'est-à-dire par le conflit entretenu par les diverses fois. Diderot y introduit ce conflit en déconstruisant le concept d'impiété : « J'entends crier de toute part à l'impiété. Le chrétien est impie en Asie, le musulman en Europe, le papiste à Londres, le calviniste à Paris [. . .] Qu'est-ce donc qu'un impie ? tout le monde l'est-il, ou personne ? » (*Pensées philosophiques*, 17). En représentant comment ce conflit se déroule entre les différentes croyances des gens de son environnement immédiat, sa

¹⁶ La destruction des œuvres d'art motivée par la religion décrite dans la *Pensée XLIV* (*Pensées philosophiques*, 21) rappelle la querelle entre Racine et les jansénistes qui ont comparé le théâtre au poison. Nicholas Hammond écrit que : « Racine begins [. . .] by claiming not to take sides in Nicole's spat with Desmarests [. . .] before registering his objection to Nicole's use of terminology in this war against dramatists and other writers of fiction [. . .] The main thrust of the letter is to satirize those at Port-Royal who seem to hold inconsistent views about theater and fiction. The fact, for example, that the 'solitaires' at Port-Royal were depicted in a favorable light by Madeleine de Scudéry [. . .] seems to have prevented them from condemning that particular fictional works' poisonous qualities [. . .] both Goibaud Du Bois and Barbier d'Aucour [. . .] profess surprise at Racine's objection to the poisoner label by using the ingenious argument that the passions inspired within the theater are themselves forms of poison » (Hammond, 83-84). Diderot réfère possiblement, entre autres, à ces dévots quand il déclare qu'« on déclame sans fin contre les passions » (*Pensées philosophiques*, 3) et que « les beaux-arts retournent en enfance » (*Pensées philosophiques*, 3) sans les passions.

représentation peut être lue comme un débat intellectuel ou une lutte physique : « Là j'ai vu le déiste s'armer contre l'athée ; le déiste et l'athée lutter contre le juif ; l'athée, le déiste et le juif se liguer contre le chrétien ; le chrétien, le juif, le déiste et l'athée se mettre aux prises avec le musulman [. . .] et le sceptique seul contre tous » (*Pensées philosophiques*, 30-31). Cependant, selon le déiste il y a un seul sujet à propos duquel les gens qui adhèrent à une religion tomberaient d'accord :

Cette diversité d'opinions a fait imaginer aux déistes un raisonnement plus singulier peut-être que solide. Cicéron ayant à prouver que les Romains étaient les peuples les plus belliqueux de la Terre, tire adroitement cet aveu de la bouche de leurs rivaux [. . .] Interrogeons à son exemple le reste des religionnaires, vous disent les déistes [. . .] Musulmans, quel culte embrasseriez-vous, si vous abjuriez Mahomet ? Le naturalisme. Chrétiens, quelle est la vraie religion, si ce n'est la chrétienne ? La religion des juifs. Mais vous juifs, quelle est la vraie religion, si le judaïsme est faux ? Le naturalisme. Or ceux, continue Cicéron, à qui l'on accorde la seconde place d'un consentement unanime, et qui ne cèdent la première à personne, méritent incontestablement celle-ci. (*Pensées philosophiques*, 31)

Il faut tenir compte premièrement du fait que le déiste ne demande pas à l'athée quelle religion il préférerait, et, par suite, celui-ci n'offre pas de contribution à l'argument. Deuxièmement, même après s'être identifié avec le déisme qui seul peut assurer le bien public, ici le narrateur se distingue de cette perspective. Plus encore, il trouve « singulier » l'argument déiste, et il tourne son arrogance en dérision. Il semble indécis : la logique du déiste et de Cicéron, résoudra-t-elle ce débat et cette lutte religieuse incessante, ou ne rendra-t-elle pas la situation pire encore. Le texte peut être lu au moins de deux façons : le narrateur, qui cache son identité déiste de peur de la censure, ou pour perpétuer l'illusion de sa neutralité et qui vient de professer sa foi « catholique, apostolique et romaine » dans la Pensée LVIII (*Pensées philosophiques*, 29), trouve valide le raisonnement de Cicéron, ou le narrateur, qui cache son identité athée pour les mêmes raisons, et fait semblant de tomber d'accord avec le déiste. Par contre, vu que le narrateur propose que le déisme est la foi la plus utile, puisqu'elle n'exige pas l'aliénation

de la personne de son corps ou de l'individu de sa société tout en perpétuant la peur du châtement éternel qui est avantageuse au point où elle dissuade le citoyen de faire du mal à ses concitoyens, c'est possible que selon les *Pensées philosophiques* l'acceptation d'une religion – le déisme – serve à commencer un devoir de non-agression dans le contexte de la diversité des religions. Le but essentiel serait alors de conserver l'harmonie de la société et de la famille, et des sociétés entre elles. La religion n'est bonne qu'autant qu'elle bride les passions pour qu'elles ne créent pas de désordre public.

1.7 La place des passions dans les interactions humaines

Tandis que dans son système moral le rôle que Diderot accorde à la religion constitue la dissuasion primordiale du crime, les passions y fonctionnent plutôt comme une force motivante : « sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages ; les beaux-arts retournent en enfance, et la vertu devient minutieuse » (*Pensées philosophiques*, 3). Premièrement, les grandes passions poussent les gens à bien se comporter, surtout dans les domaines de l'amitié et de l'amour : « Les passions sobres font les hommes communs [. . .] Mon amitié n'est que circonspecte, si le péril d'un ami me laisse les yeux ouverts sur le mien. La vie m'est-elle plus chère que ma maîtresse ? Je ne suis qu'un amant comme un autre » (*Pensées philosophiques*, 3-4). Toutes passions, même les modérées, motivent les bonnes actions – la plupart du monde ressentit l'amitié et l'amour modérés, émotions qui peuvent motiver une bienfaisance médiocre – mais ceux qui sont capables des grandes émotions sont les plus altruistes, les plus susceptibles de servir aux autres et les plus sincères en le faisant. Une personne passionnée est donc utile à ses concitoyens parce qu'elle a un motif de plus que la peur du châtement éternel pour bien se tenir.

Afin de ne pas tourner ses passions contre ses semblables, Diderot, conscient des dangers d'excès, conseille à la personne passionnée de les équilibrer : « Établissez entre elles, une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres. Si l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches » (*Pensées*

philosophiques, 4).¹⁷ Une personne bien équilibrée arrivera à se servir de ses passions pour faire du bien ; elle maîtrisera ses passions mais ne s'en débarrassera pas parce que si elles sont réglementées par sa raison elles donneront occasion à son comportement éthique. L'équilibre proposé par Diderot diffère de l'élimination totale des passions à laquelle aspirent les superstitieux parce qu'il leur attribue un rôle essentiel, plus important même que Dieu, dans son système éthique ; tandis que c'est de peur de Dieu que les gens ne font pas de mal, c'est seulement grâce aux passions qu'ils font du bien.¹⁸

De plus les passions sont les alliées des artistes tandis que la superstition religieuse est leur ennemi parce qu'elle soutient la moralité dualiste, dévalorise les sentiments et encourage les gens à s'en débarrasser pour se rendre dignes du paradis. Ici, il trouve une autre fonction nuisible de la croyance : la crainte des passions et du corps interrompt la production artistique, ce qui arrête l'évolution d'une culture (*Pensées philosophiques*, 21). Nous pouvons lire les arts dans les *Pensées philosophiques* comme une nouvelle spiritualité qui unit le corps et l'esprit dans leur production, rendue possible par le corps de l'artiste, dont elle/il se sert afin de créer les matériaux, et les objets physiques produits de la terre. La superstition qui perpétue l'opposition binaire corps/esprit est donc l'adversaire des arts, puisque ces derniers unissent corps et esprit au service du développement d'une société.

Enfin, dans l'éloge des passions nous remarquons aussi des premières traces d'une moralité de la nature en train de se développer : « La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 4). Par l'opposition binaire corps/esprit, le système de valeur qui en résulte et les croyances qui la perpétuent

¹⁷ Suivant la logique de Niklaus (« Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 210), nous nous permettons d'ajouter à cette liste « si la foi est balancée par le scepticisme. »

¹⁸ Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot ne se demande pas pourquoi les gens voudraient faire du mal en premier lieu. Il revient à cette question dans *Jacques le fataliste* où il joue avec l'idée que « Jacques disait que son capitaine disait que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut » (*Jacques le fataliste*, 669). Par contre, d'établir si la perspective de cette œuvre est ou n'est pas définitivement fataliste est au-delà de la portée de cette thèse, vu que Diderot prend une double distance du fatalisme, premièrement en introduisant cette idée dans une œuvre fictive de registre comique, deuxièmement en faisant que le porte-parole de cette perspective est un serviteur drôle et maladroit que les lecteurs ne prendraient peut-être pas au sérieux.

pèchent aussi en niant ce qui semble être la « volonté » de la nature, et par conséquent de Dieu, au moins selon la perspective déiste. L'athée matérialiste qui croit en une cause primaire insensible retrouvera aussi la volonté divine dans l'observation de la nature, vu que pour lui la nature en train de se (re)produire deviendra « Dieu » dans le sens de « créateur. » Vu que les passions sont une propriété naturelle d'un être humain, les gens doivent aussi en avoir un usage bénéfique parce que, comme l'argumentera Diderot dans la *Suite de l'entretien précédent*, « La nature ne souffre rien d'inutile » (*Suite de l'entretien précédent*, 405). Dans les *Pensées philosophiques*, le narrateur ne décrit ni ne résume en quoi l'utilitarisme est un système d'éthique naturelle, mais Diderot en reviendra dans ses œuvres à venir. Dans la *Suite de l'entretien précédent* Diderot lie la nature et l'utilité au corps humain, spécifiquement à sa sexualité, et aux arts en exposant à la fois l'éthique et l'esthétique utilitariste : « L'art de créer des êtres qui ne sont pas, à l'imitation de ceux qui sont est de la vraie poésie [. . .] L'action agréable et utile doit occuper la première place dans l'ordre esthétique ; nous ne pouvons refuser la seconde à l'utile. La troisième sera pour l'agréable ; et nous reléguerons au rang infime celle qui ne rend ni plaisir ni profit » (*Suite de l'entretien précédent*, 404). Diderot reprend ici les idées qu'il commençait à exposer dans les *Pensées philosophiques* et rend plus explicite son naturalisme et son utilitarisme. La passion est utile à la fiction que nous nous faisons de nous-mêmes et qui peut nous pousser à nous dépasser et à devenir héroïques pour de grandes actions. Sans passion, pas de motivation. La religion nous contient, les passions nous poussent à l'action.

1.8 La place de la raison par rapport à la passion

Dans le jugement de la moralité d'une action, les passions sont encore plus importantes que la métaphysique. La provocation de l'introduction concentrée sur Dieu, suivie par « On déclame sans fin contre les passions [. . .] On croirait faire injure à la raison, si l'on disait un mot en faveur de ses rivales » (*Pensées philosophiques*, 3), insiste sur cet argument : le narrateur disputera de la théologie après avoir fait mention des passions, du corps et de la matière, qu'il préfère analyser par comparaison à la croyance et à l'esprit. D'autres oppositions surgissent dès la première pensée, lorsqu'il appelle les passions les « rivales » de la raison parce qu'il ressort des binarités de systèmes pour

choisir des différenciations du réseau. Alors, les pensées I-V tendent à réhabiliter la réputation des passions et à rétablir leur place dans le discours à teneur philosophique, insistant sur le fait qu'il ne faut pas ignorer leurs dictées en tant que forces qui motivent l'action et la créativité humaine. Dans notre analyse jusque-là, il semblerait que Diderot privilégie les passions pour leur influence sur les relations humaines.

Cependant, dans la Pensée L, quand il met en doute les miracles, occurrences observables qui contredisent la raison, il écrit : « Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque [. . .] Veux-tu que je devienne ton prosélyte ; laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux » (*Pensées philosophiques*, 25). Tout à coup, ce narrateur qui vient de faire une défense véhémement des passions se décrit comme fanatique de sa raison : sa confiance en est « extrême » et il en croit avec une « foi » qui serait d'un autre ordre que la raison (bien qu'il la soutienne) et qui s'apparente dans sa conviction à la force de la religion sur les esprits. Pour ce qui est de l'esprit de Diderot, donc, il « n'est point à la merci du premier saltimbanque » (*Pensées philosophiques*, 25). Il s'agit d'un usage métaphorique du mot « foi » qui est employé avec ironie pour souligner que le narrateur est aussi confiant en sa raison que le fanatique en ses superstitions. La raison de l'individu y prend la place de Dieu-Juge, source de la vérité. La « métaphysique » du narrateur est tournée vers l'intérieur, vers sa conviction intime du vrai. Il cherche la vérité en lui et en devient le juge et la source.

La seule indication que la sensation joue pour le narrateur un rôle dans le raisonnement est la suggestion que les lumières personnelles liées à l'expérience du monde valent « cinquante faits » rapportés. Il concède qu'il sera plus susceptible de croire qu'un miracle a eu lieu s'il le voit en train de se dérouler, mais c'est au jugement de sa raison, non pas à ses sensations, qu'il se rapportera. Ses opinions à propos de ce sujet évolueront entre l'écriture des *Pensées philosophiques* et des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, où il propose qu'en examinant l'état actuel des choses « [...] nous avons trois moyens principaux : l'observation de la Nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience

vérifie le résultat de la combinaison » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 293). Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot trace une méthode proto-scientifique pour s'assurer du bien fondé de ses conclusions rationnelles : l'observation d'une démonstration à travers les sens frappe la raison et donne de quoi réfléchir, mais l'observation seule ne prouve rien, il faut que la raison juge de la validité de l'expérience puis que le phénomène observable soit renouvelable à volonté. Il accorde le rôle principal à la raison, tout comme il l'avait fait dans son éloge des passions, vu que selon la Pensée IV il faut en avoir, et en avoir même beaucoup, mais c'est à la raison d'établir « entre elles, une juste harmonie » (*Pensées philosophiques*, 4). Tandis que l'âme ne joue plus de rôle dans ce modèle matérialiste de l'être humain et que la nature du monde y est composée seulement de la matière et de ses lois, le philosophe soutient toujours une structure hiérarchisée de la personne parce que, même s'il concède que les passions et le corps sont essentiels, c'est à la raison qu'il attribue la fonction suprême de juger dans les *Pensées philosophiques*.

Par contre, le texte des *Pensées sur l'interprétation de la nature* favorise l'observation et l'expérience sensorielle. Tout comme dans les *Pensées philosophiques*, c'est l'observation qui doit avoir lieu avant qu'une personne puisse réfléchir. Mais, ayant raisonné et ayant tiré des conclusions, il faut les éprouver pour vérifier « le résultat de la combinaison » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 293). Le raisonnement est par conséquent encadré par deux observations, une qui a lieu par chance, et une deuxième qui a pour but soit la vérification soit la réfutation des conclusions tenues en réfléchissant. Diderot devient en fait beaucoup plus critique de la méthode rationaliste, qu'il accuse de paresse, et commence à promouvoir l'empirisme avec enthousiasme :

Nous avons distingué deux sortes de philosophie, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés [. . .] saisit tout ce qui lui tombe sous les mains et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de s'en former un flambeau [. . .]
L'expérience multiplie ses mouvements à l'infini ; elle est sans cesse en action ; elle met à chercher des phénomènes, tout le temps que la raison emploie à chercher des analogies. La philosophie expérimentale ne sait ni

ce qui lui viendra ni ce qui ne lui viendra pas de son travail ; mais elle travaille sans relâche. Au contraire la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 296)

La philosophie comme la science expérimentale reproduit les phénomènes, tandis que la philosophie et la science du Grand siècle s'appuient sur la raison.

Des deux philosophies, Diderot préfère l'expérimentale, même si elle est plus laborieuse vu qu'elle « travaille sans relâche », parce qu'elle permet d'approfondir l'analyse à travers les vérifications reproductibles. Elle lui semble aussi plus sincère dans sa recherche de la vérité : ignorant les analogies, elle continue de recueillir « ces matières précieuses », c'est-à-dire les observations, même si elle « ne sait ni ce qui lui viendra ni ce qui ne lui viendra pas. » Elle n'a pas d'idéologie à promouvoir, seulement la vérité à trouver. Par contre, la philosophie rationnelle s'occupe des « analogies » et « s'arrête tout court » sur les principes formulés sans vérifier ses conclusions (ce sera, entre autres, une critique de Descartes). Dans les *Pensées philosophiques*, le narrateur a plus de confiance en sa raison parce que les yeux peuvent être trompés, mais dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, c'est la raison qu'il met en doute, parce que, sans expérience, elle n'est pas capable de vérifier les résultats de sa réflexion. Il faut remarquer que Diderot se sert de la métaphore des « yeux bandés » pour la méthode de la philosophie rationnelle : ses partisans s'aveuglent à dessein. Ici, c'est plutôt la raison qui ignore les observations des yeux qui sont susceptibles d'erreur. Le philosophe semble avoir changé d'opinion, et cette évolution montre le développement de sa pensée en même temps que le style « dialectique » décrit par Stewart et Kemp caractérisé par le retour à ses anciens textes afin de les réviser. Ce développement pouvait être influencé par l'anti-cartésianisme de l'*Encyclopédie*, vu que dans les *Pensées philosophiques* il nuance *cogito ergo sum* en donnant aux sens un rôle dans le raisonnement.

Quant à la moralité, Diderot ne discute pas en détail la rationalité des relations humaines dans les *Pensées philosophiques*. Les émotions motivent le bon comportement, la foi dissuade de mauvaises actions, la raison permet de comprendre la vérité, que cette

dernière pousse la personne à la vertu ou au crime. Nous pouvons tirer quelques conclusions à propos de la raison vis-à-vis de la moralité. Premièrement, c'est grâce à sa capacité de jugement que l'être humain peut établir un équilibre entre ses émotions, ce qui lui permet d'en ressentir de grandes sans se soucier d'être conduit par elles à faire du mal contre lui ou son concitoyen. Il s'agit donc d'un calcul des passions : l'être humain les ressent toutes, mais sa raison lui permet de choisir celles qui motiveront ses actions au moment donné.

Deuxièmement, à propos de calcul, les *Pensées philosophiques* commencent à développer dans leur utilitarisme une éthique proportionnelle, une sorte de ratio ou chiffre-économie des relations humaines. L'exemple le plus frappant est l'idée que Dieu doit avoir une place dans la société, qu'il existe ou non, parce que la plupart des êtres humains ont besoin d'un jugement éternel pour les dissuader de commettre de mauvaises actions. Dans ce cas-là, le narrateur propose que le principe de vérité doit être sacrifié à celui de sécurité : parce que Dieu empêche le crime et non pas parce qu'il existe, il faut croire en lui.¹⁹ Cette éthique économique rappelle la place importante du scepticisme dans le modèle social proposé par ce texte : vu que la foi sert à motiver la bonté des citoyens, elle doit être équilibrée par le scepticisme afin de ne pas tourner au fanatisme. Diderot montre les dangers du manque et du surplus de la foi dans la Pensée XXXII : « L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit [. . .] C'est là peut-être ce qui rend l'un pusillanime, et l'autre téméraire » (*Pensées philosophiques*, 16-17). C'est le scepticisme qui crée l'équilibre entre la foi et le doute : « le scepticisme peut seul garantir également, en tout temps et en tout lieu, de ces deux excès opposés » (*Pensées philosophiques*, 17). Le scepticisme est ici le porte-parole de la raison qui calme une foi fanatique et met en question un doute trop décidé.

¹⁹ Selon Diderot, la religion peut provoquer les guerres et la discorde. Dans la Pensée XXXV, par exemple, il discute la machine d'impiété et comment nous nous accusons mutuellement de ce vice pour discréditer la croyance des autres (*Pensées philosophiques*, 17). Dans la Pensée LXI (*Pensées philosophiques*, 30-31) il décrit le débat religieux comme une lutte violente.

1.9 Argumentation principale

Dans les *Pensées philosophiques* Diderot se sert de la théologie pour déclencher une conversation plus vaste à propos de la société, la moralité, et la nature. Au début « écrire de Dieu » ne sert qu'à introduire une cosmologie matérialiste. Puis, le narrateur insiste sur les implications sociales et éthiques de chaque perspective. L'argument reste irrésolu, même si c'est au déiste qu'appartient le dernier argument « singulier. » Il semble plutôt que la conversation n'existe pas pour résoudre un problème, mais pour commencer une discussion à propos des sujets tenus pour certains au moment d'écrire. Diderot ressemble en fait beaucoup au « vrai sceptique » qu'il décrit ainsi : « Le scepticisme ne convient pas à tout le monde. Il suppose un examen profond et désintéressé [. . .] Le vrai sceptique a compté et pesé les raisons. Mais ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements » (*Pensées philosophiques*, 13). Le texte lui sert comme un lieu où il met en dialogue ses propres arguments afin de choisir la métaphysique qui lui semble la plus vraie. Quelle que soit la position du narrateur et de l'auteur, le texte reste indécis : tandis que la non-existence de Dieu soutenue par l'athéisme semble être le cas le plus probable, le déiste est le plus susceptible de servir à la société, étant par conséquent plus utile et plus valable que l'incrédule.

Ainsi, à propos de la question de l'existence de Dieu, Diderot se trouve porté par sa raison aux questions de la nature : de l'être humain, de la société, du monde dit « sauvage » ou « animal. » De ce fait, nous choisissons la nature plutôt que la théologie comme fil conducteur de notre analyse, par laquelle nous montrons comment le style « dialectique » de Diderot à l'intérieur du texte reflète le dialogue extérieur en train de se dérouler entre Diderot et ses contemporains et en dialogue intérieur. Ses révisions constantes, dont l'écriture d'une *Addition aux Pensées philosophiques* est l'exemple le plus pertinent, font preuve de sa volonté de retrouver la vérité dans un monde en flux et de son humilité en la cherchant. En traçant les pensées de Diderot sur la nature, nous démontrons la fonction de son style, décrit comme dialectique par Stewart et Kemp, c'est-à-dire la manière dont il, en « vrai » sceptique qui « a compté et pesé les raisons » (*Pensées philosophiques*, 13), révèle son dialogue intérieur avec toutes ses contradictions et renversements, à travers ses écrits pour montrer aux lecteurs le processus de penser

librement. Au lieu d'être un traité sur la vraie métaphysique, les *Pensées philosophiques* sont plutôt une exposition du processus du raisonnement d'un sceptique et d'une leçon dans la pensée-libre pour ses lecteurs, ce qui « ne convient pas à tout le monde » et, par conséquent, pour paraphraser l'introduction, serait un échec détestable s'il plaisait à tout le monde.

1.10 Division du texte

Nous diviserons ce texte en quatre chapitres, dont chacun examinera une facette de l'examen de la nature dans les *Pensées philosophiques*, où la théologie cède la première place à l'observation de la nature.

Nos deux premiers chapitres seront consacrés au contexte historique dans lequel Diderot écrit sa première œuvre. Dans notre premier chapitre nous nous concentrons sur la dispute entre les Jansénistes et les Jésuites qui se développera et qui devient un conflit des Jansénistes-gallicans parlementaires contre l'État et l'Église française. Nous y observerons l'influence que ce conflit a eu sur la pensée diderotienne. Le Jansénisme – le courant religieux français considéré comme le plus austère de son époque – semble être opposé aux idées des beaux esprits. Cependant, il y a plusieurs similarités entre Diderot et les Jansénistes, comme, par exemple, leur promotion de la décentralisation du pouvoir religieux et politique. Ce qui reste remarquable est le pouvoir que cette dispute a eu sur le roi et sur le parlement, ce qui est devenu la cause des désordres importants. Diderot en retire des éléments sur le fatalisme, sensibles dans les *Pensées philosophiques* mais mieux développés dans *Jacques le fataliste* et sur l'utilité et la fonction sociale de la religion.

Dans le deuxième chapitre, nous examinerons le champ littéraire qui précède l'écriture de l'œuvre en question en nous concentrant sur les *Essais* de Montaigne, les *Pensées* de Pascal et les *Lettres philosophiques* de Voltaire. Nous choisissons Montaigne et Pascal parce que Diderot les cite dans les *Pensées philosophiques* et parce qu'ils participent au courant sceptique, inspiré par la philosophie pyrrhonienne. Nous examinerons les éléments que Diderot retient de chacun de ses prédécesseurs et la manière dont il s'insère dans le champ littéraire français. Nous montrerons que Diderot

était influencé surtout par le scepticisme de Montaigne et de Pascal autant que par l'empirisme promu par Montaigne et par Voltaire. Nous examinerons la manière dont le pari pascalien sert à Diderot pour développer les réflexions sur l'origine et la nature du monde de son athée.

Diderot organise le texte à partir d'une analyse des natures de différents éléments du monde, y compris dans le domaine métaphysique (ou non), humain et/ou animal, individuel et/ou social. Il arrive enfin à écrire « de Dieu », mais la nature divine n'est finalement qu'un sujet parmi d'autres, secondaire à ce qui concerne l'humanité. L'intérêt est de savoir comment Dieu (ou la religion) peut servir l'humanité. Ce développement intertextuel rendra explicite le style dialectique de l'auteur, toujours en train de se réviser afin de retrouver la vérité dans un monde changeant et en évolution.²⁰

Dans le troisième chapitre, intitulé « La sagesse fort humaine », nous examinerons comment Diderot décide s'il va parier pour Dieu ou contre Dieu. Il analyse la manière dont les êtres humains arriveront à comprendre le monde en réhabilitant la réputation des passions mais en concluant que la raison est néanmoins la manière la plus fiable de retrouver la vérité. Les passions sont utiles à l'individu parce qu'elles lui procurent de grands plaisirs, mais elles pourront aussi être nocives quand elles lui empêchent d'agir, comme, par exemple, la peur de Dieu : « Il y a des gens dont il ne faut pas dire qu'ils craignent Dieu ; mais bien qu'ils en ont peur » (*Pensées philosophiques*, 5). Il résout ce problème en proposant qu'« il ne faut imaginer Dieu ni trop bon ni méchant. La justice est entre l'excès de la clémence et la cruauté » (*Pensées philosophiques*, 6). Cela implique que Dieu est un être imaginé et que ses caractéristiques dépendent de l'imagination d'un individu. L'être humain en train de concevoir Dieu et les conséquences de ses réflexions intéressent plus Diderot que la nature divine en elle-même.

²⁰ Selon Diderot, le monde et la perception humaine – de l'individu percevant et de la société composée de ces individus – sont à la fois en état d'évolution. Alors le travail du philosophe ne sera jamais terminé, le savoir humain ne sera jamais complète et l'*Encyclopédie* restera une œuvre à terminer, à laquelle les générations à venir ajouteront leurs observations, parfois peut-être contradictoires.

Diderot défend l'athéisme en insistant que même s'il semble ridicule que « le monde résulte du jet fortuit des atomes » (*Pensées philosophiques*, 11) nous devons tenir compte du fait que le temps serait éternel et, par conséquent « la quantité des jets est infinie [. . .] Donc l'esprit doit être plus étonné de la durée hypothétique du chaos, que de la naissance réelle de l'univers » (*Pensées philosophiques*, 12). Diderot cherche les preuves du déisme et de l'athéisme dans l'observation du monde, ce qui démontre comment l'expérience et la raison ensemble sont nécessaires au philosophe pour tirer des conclusions à propos de la nature. Finalement, nous examinerons comment son argument athée basé sur la probabilité, c'est-à-dire l'argument selon lequel si nous avons une infinité de temps et une infinité des combinaisons d'atomes possibles, une combinaison ou « jet » d'atomes inévitablement créera notre univers. Cet argument prend en soi des traces du fatalisme, parce qu'il est basé sur la probabilité et le hasard, vu que c'est par le hasard circonscrit dans les possibilités que les jets d'atomes apparaissent dans le vide supposé. Diderot passe de l'étude de la possibilité à l'étude de la probabilité.

Ayant examiné ce que le philosophe écrit à propos de la nature divine, nous passerons à l'analyse de la place de la religion dans une société idéale selon les *Pensées philosophiques*. Premièrement, nous décrirons les raisons pour lesquelles le philosophe favorise la métaphysique déiste. Dans les *Lettres persanes*, Montesquieu propose que la religion adoucit les mœurs dans la société des Troglodytes vertueux. Selon Diderot, c'est la croyance la moins violente. La multiplicité des religions produit le conflit soit psychologique, soit interpersonnel. Quand la moralité d'une religion est trop exigeante, elle pousse un pratiquant à se faire violence, ce que le philosophe illustre avec l'exemple du dévot qui se déshumanise pour approximer une pureté vertueuse (*Pensées philosophiques*, 4). La religion donne lieu également aux conflits interpersonnels et interculturels. Il dépeint le débat religieux comme une lutte violente (*Pensées philosophiques*, 30-31). Le fanatisme pousse les gens à être si certains de la justesse de leurs positions qu'ils sont prêts non seulement à se faire violence à eux-mêmes, mais à l'étendre à ceux qui ne partagent pas leur foi. Le problème devient encore plus compliqué quand l'État intervient et se mêle de la religion des citoyens, liant les institutions gouvernementales et judiciaires aux institutions religieuses. Quand une nouvelle religion ou métaphysique diffère trop de la religion nationale elle ne peut pas être introduite sans

déclencher l'intolérance : « Toute innovation est à craindre dans un gouvernement » (*Pensées philosophiques*, 19). Le rôle du gouvernement n'est pas de chercher la vérité, mais d'assurer « la tranquillité publique » (*Pensées philosophiques*, 19). Le narrateur accorde à la vérité un certain rôle dans le calcul d'utilité d'une croyance, mais elle n'est qu'une raison supplémentaire à l'ordre public pour protéger la religion dominante. Afin d'assurer le mieux possible la tranquillité publique, Diderot n'insiste pas sur le Dieu-artiste, créateur de l'aile d'un papillon (*Pensées philosophiques*, 11), mais sur le Dieu-juge qui punira les criminels. Le philosophe conclut que le déisme, vrai ou faux, est ce qu'il y a de meilleur pour « la tranquillité publique. » L'idée du Dieu-juge et des illusions utiles permet à Diderot de développer une philosophie proto-utilitariste qui présage la prison panoptique de Jeremy Bentham. Cette idée développe aussi une moralité relativiste qui n'accorde pas aux actions et aux choses une valeur morale objective.

Dans notre quatrième et dernier chapitre, « Est-il bon, est-il méchant, est-il Britannicus, est-il Néron ? », nous examinerons ce qu'est la nature humaine, ou plutôt les natures humaines, selon Diderot. Nous examinerons aussi la manière dont la nature d'un individu lui permet de s'intégrer ou empêche son intégration dans la société. Nous examinerons l'être humain comme passionné et comme raisonnable autant que la distinction entre l'être humain commun et l'être humain extraordinaire ou monstrueux. L'homme commun trouve l'intégration dans la société plus facile que le génie ou le monstre moral. Nous montrerons les difficultés auxquelles les génies doivent faire face dans une société qui n'accepte pas facilement la différence. Nous examinerons aussi certaines limites de l'utilitarisme et du relativisme. L'utilitarisme rend la vie difficile pour les gens exceptionnels : pour les gens exceptionnellement bons tout comme les gens exceptionnellement méchants. Dans le cas des génies, des gens doués et des libres penseurs, l'utilitarisme implique qu'il faut que celui qui se distingue s'intègre afin de ne pas bouleverser sa société, ce qui pourrait empêcher l'épanouissement de ces individus. Dans le cas des méchants, c'est possible que la seule résolution au problème qu'ils posent est de les étouffer, surtout parce que leur méchanceté, comme le caractère des gens communs et des gens extraordinaires, était malheureusement prédéterminé par les dispositions avec lesquelles ils naissent autant que par les circonstances dans lesquelles ils naissent, c'est-à-dire leur culture et ses valeurs. Diderot montre qu'il valorise le

bonheur individuel et qu'il lamente le fait qu'il y a des gens qui trouvent l'intégration difficile. Il leur recommande le conformisme, mais il propose aussi que la société doit devenir plus tolérante afin de les intégrer. Il refuse d'accepter la retraite comme une solution possible au problème du génie qui trouve l'intégration difficile.

Les Pensées philosophiques sont un texte humaniste. Écrire « de Dieu » en mettant au même niveau sujet sacré et sujet profane de la nature humaine est provoquant, mais écrire de l'individu corporel et de son bonheur lorsque ses besoins sont comblés est suivre et contribuer à la même tendance philosophique qui donnera naissance à la révolution américaine et au concept moderne des droits de l'homme.²¹

²¹ Dans l'article encyclopédique intitulé « L'Homme » Diderot, donne une définition conforme à la religion chrétienne. C'est « un être sentant, réfléchissant, pensant, qui se promène librement sur la surface de la terre, qui paroît être à la tête de tous les autres animaux sur lesquels il domine, qui vit en société, qui a inventé des sciences & des arts, qui a une bonté & une méchanceté qui lui est propre, qui s'est donné des maîtres, qui s'est fait des lois, &c. [. . .] Il est composé de deux substances, l'une qu'on appelle *ame* [. . .] l'autre connue sous le nom de *corps* » (« Homme », 8 : 256).

Chapitre 1

2 Contexte historique : Les points communs entre les « honnêtes fanatiques » et le « vrai sceptique »

Afin de bien comprendre le sens des *Pensées philosophiques* il faut expliquer la situation politique et religieuse dans laquelle Diderot vit et à laquelle il répond à travers ce texte. L'exposition du contexte historique montre une période troublée qui ne peut qu'amener le philosophe à mettre en question toutes les coutumes et tous les préjugés de sa société et à se mettre en question. La première phrase de sa première œuvre – « J'écris de Dieu ; je compte sur peu de lecteurs » (*Pensées philosophiques*, 3) révèle que l'auteur se rend compte du débat théologique qui l'entoure, soit qu'il veuille perpétuer les controverses soit qu'il prenne conscience du fait qu'en écrivant sur ce sujet il peut n'aspirer « qu'à quelques suffrages » (*Pensées philosophiques*, 3) malgré des efforts faits pour clarifier et résoudre le(s) débat(s). L'auteur ouvre son discours d'une manière qui suggère qu'il trouve ses contemporains trop ignorants et trop occupés par la vie mondaine et la recherche du divertissement pour lire des pensées sérieuses, et peut-être que Diderot aurait voulu le suggérer afin de provoquer ses lecteurs. Il les insulte pour inciter leur intérêt, mais pour le maintenir, il adoucit l'insulte avec une autodérision humoristique, proposant que les pensées « pourront n'être que mauvaises » si elles ne plaisent pas (*Pensées philosophiques*, 3). Diderot n'a pas l'habitude d'insulter ses lecteurs, mais il insère parfois des propos choquants adoucis par l'humour afin de les rendre plus acceptables. Il se sert d'autodérision dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, où le personnage « Moi » fait des proclamations plus radicales et sa famille le plaisante quand ils deviennent un peu fatigués de son bavardage vu qu'il exprime ses propos longs et passionnés que le dialogue de ses interlocuteurs interrompent ; son père lui propose de prêcher « ces principes-là sur les toits » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 482) et l'appelle ironiquement « un sage » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 482) et un « grand philosophe » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 483). Dans *Le Neveu de Rameau*, quand « Lui » fait mention d'une pièce antiphilosophique, le personnage « Moi », supposément Diderot lui-même, insiste qu'il préférerait être lui-aussi le sujet de parodie et de ridicule : « [. . .] Peut-être me fait-on plus d'honneur que je n'en mérite. Je

serais humilié, si ceux qui disent du mal de tant d'habiles et honnêtes gens, s'avisait de dire du bien de moi » (*Le Neveu de Rameau*, 624). Cette stratégie rappelle l'inclusion de l'idée de l'individu sensible au centre du monde présentée dans un dialogue entre une femme en train de plaisanter avec un amant potentiel dans *Le Rêve de d'Alembert* et le fatalisme exprimé par un serviteur peu compétent dans *Jacques le Fataliste*.

L'autodérision et les narrateurs non fiables aident Diderot à entrer en dialogue avec un plus grand nombre de lecteurs : avec ceux qui acceptèrent ses arguments, mais aussi avec ceux qui ne sont pas d'accord, qui peuvent prendre plaisir de la mise-en-ridicule des personnages qui représentent leurs opposants. De plus, insulter les lecteurs potentiels qui laisseront de côté un texte où il s'agit de Dieu veut dire flatter ceux qui continueront la lecture, impliquant qu'ils sont plus éclairés.

Par contre, malgré l'introduction de « Dieu » dans la première phrase, la première pensée révélera que c'est le monde matériel, c'est-à-dire les préoccupations mondaines, les passions et le corps dont il veut faire la louange ; « On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs » (*Pensées philosophiques*, 4). La tonalité humoristique et irrévérente peut servir à introduire la première pensée sur les passions, vu que le plaisir qu'on ressent en plaisantant est un exemple d'une passion, ce qui prouve que les passions peuvent être la source du bien. Par contre, le climat hostile dans lequel ont eu lieu les débats théologiques du début du dix-huitième siècle révèle que Diderot présage aussi que ces lecteurs qui seraient intéressés par le sujet divin termineront leur lecture en méprisant ses opinions et, au lieu de les convaincre, il aliènera ses lecteurs contre lui-même et contre ceux qui professent les mêmes avis.

Diderot extrapole ces pensées à tous les conflits religieux, mais il s'adresse et répond spécifiquement aux débats qui ont eu lieu en France avant et pendant 1746, c'est-à-dire la dispute entre les Jansénistes, dont il s'agit dans ce chapitre, et le courant dominant catholique qui était influencé par le Molinisme. Selon l'article encyclopédique « Molinisme » écrit par un auteur inconnu, ce terme décrit un « système particulier de Théologie sur la grace suffisante & efficace, qui a pris son nom de Louis Molina son auteur, jésuite espagnol, & professeur en Théologie dans l'université d'Evora [. . .] La

base principale de ce système est que la grace suffisante & la grace efficace ne sont point réellement distinguées, mais que la même grace est tantôt efficace & tantôt inefficace, selon que la volonté y coopere ou y resiste [. . .] » (« Molinisme », 10 : 629-630). Pour comparer, dans *The Christianization of Pyrrhonism*, un texte historique écrit en 1995, José R. Maia Neto décrit le Molinisme comme :

the view – soon adopted by most Jesuits – that God bestows a sufficient grace for all human beings. This grace becomes efficacious for doing good and for meriting salvation when God cooperates. God cooperates or not according to His foreknowledge of each individual’s use of the sufficient grace. Molinism thus assigns to the individual the ultimate and determinant role in salvation. (Maia Neto, 2)

Ce à quoi les Jansénistes s’opposaient dans ce système est l’importance qui y est accordée à la volonté de l’être humain. À leur avis, le Molinisme dévalorise ou même rend inutile le sacrifice rédempteur du Christ.

Quand Diderot décrit tout le monde en train de s’accuser d’impiété dans la Pensée XXXV (*Pensées philosophiques*, 17), il se lamente sur ce conflit en faisant référence à ces deux systèmes théologiques. Le débat théologique, l’hostilité avec laquelle les théologiens le tiennent, et l’universalité de ces disputes religieuses, amènent le philosophe au doute et au scepticisme.

Diderot ouvre donc le texte avec une contradiction : premièrement il accuse certains religieux de décrier les passions, puis de s’y engouffrer à propos de leur amour de Dieu jusqu’à en éprouver des plaisirs parfois même masochistes – ce qui fait s’effondrer l’opposition peine ascétique et religieuse et plaisirs corporels et matériels. Puis, la première pensée expose une autre contradiction, une opposition binaire entre la raison et la passion : « On croirait faire injure à la raison, si l’on disait un mot en faveur de ses rivales » (*Pensées philosophiques*, 3). Les oppositions – Dieu/homme, plaisir/peine, raison/passion – établissent la tonalité argumentative et provocatrice du texte. Ce même texte qui regrette les conflits auxquels la pluralité des religions et le zèle des religieux ont donné naissance, invite aussi le lecteur à y chercher des controverses, à

se déclarer pour ou contre l'un ou l'autre terme dans les oppositions binaires vu que l'auteur tiendra ses *Pensées* pour « détestables, si elles plaisent à tout le monde » (*Pensées philosophiques*, 3). Par contre, dans la Pensée XXXV, Diderot met en opposition l'impiété à la piété, mais si tout le monde est impie les catégories de piété et d'impiété ne veulent plus rien dire.

Il s'agit d'une réponse directe aux *Pensées* de Blaise Pascal, dans lesquelles se trouve une défense des Jansénistes.²² L'auteur y distingue entre la piété et la superstition : « La piété est différente de la superstition. Soutenir la piété jusqu'à la superstition c'est la détruire » (Pascal, 98). Diderot s'oppose lui-aussi à la superstition. Il ne s'oppose pas nécessairement à Pascal quand il propose qu'on ne puisse comprendre la foi par la raison seule, c'est-à-dire que la piété est en quelque point en dehors de la rationalité pour Pascal aussi. Il accorde un rôle à la raison dans la connaissance de Dieu, mais il trouve qu'il est impossible de connaître le divin que par cette voie : « Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument » (Pascal, 107). Maia Neto propose que Pascal favorise le christianisme parce que, selon lui, cette religion contredit la raison. Il écrit « Boase says that according to Pascal 'Christianity is the true religion because the most *unnatural*, the most contrary to reason' » (Maia Neto, 61). Pascal et Diderot mettent en question l'opposition entre la raison et la passion. Diderot propose que la passion motive les grandes actions humaines et Pascal suggère qu'on ne peut pas atteindre la foi par la seule voie de la raison. Pascal veut un argument religieux, pour montrer que la piété devra avoir pour base la raison et la passion, où plutôt que les êtres humains doivent faire servir leurs facultés pour augmenter leur piété, tandis que Diderot soutient un argument humaniste, valorisant également la raison et la passion, mais pour mettre en question la piété, qui alliée à la passion a une forte tendance à virer à la superstition.

²² Il critique *Cum occasione* : « Cette maison est de Dieu, car il y fait d'étranges miracles. Les autres : cette maison n'est point de Dieu, car on n'y croit pas que les 5 propositions soient dans Jansénius. Lequel est le plus clair ? » (Pascal, 344).

Pascal propose que la piété ait partiellement la raison pour base, tandis que la superstition rejette la dimension rationnelle de l'être humain totalement. Le traitement que Diderot fait de l'impiété est déjà impie puisqu'il met en question la nécessité de s'opposer à l'impiété qui serait une caractéristique humaine des mieux partagée. Mais Diderot va plus loin que de poser une question ouverte au lecteur qui lui permettra de réfléchir indépendamment, en « libre-penseur », et de décider ce qu'est donc un impie. Diderot répond et tente de convaincre le lecteur que ; soit tous sont également coupables de ce péché ainsi égalisant tout le monde – y compris les adhérents de toutes les religions, même les irrégieux ; soit personne ne l'est, c'est-à-dire que le terme « pieux » est inutile vu que la définition même de la piété dépend de l'existence de son antonyme. La conclusion implicite à la Pensée XXXV est que « la piété » comme valeur religieuse sert surtout à déclencher des querelles. Il montre son « vrai scepticisme » sur lequel Niklaus, Creighton et Stuart et Kemp se concentrent, qui ne se satisfait pas de conclusions et qui mettra tout en question sans s'inquiéter des tabous.

2.1 Méthodologie de l'analyse historique

Notre récapitulation de l'histoire complexe du mouvement janséniste commence en 1640, l'année de la publication du livre de Corneille Jansénius qui a déclenché tout ce débat et se termine en 1746, l'année d'écriture des *Pensées philosophiques*, avec quelques références aux événements pertinents qui ont eu lieu après la publication. Nous nous appuyons particulièrement sur les articles encyclopédiques « Jansénisme », « Jésuite », « Liberté de l'Église Gallicane », « Molinisme », « Pélagiens » et « Unigenitus » pour montrer l'opinion que Diderot et ses collaborateurs encyclopédistes ont eu à propos de ce mouvement, avec références au travail fait par les chercheurs modernes Peter R. Campbell, Michel Delon, José R. Maia Neto et Cyril B. O'Keefe pour nuancer et préciser nos arguments et pour donner un contexte aux événements que Diderot et ses collègues ignorent mais qui nous semblent importants et influents sur sa première œuvre. Nous tirons les articles encyclopédiques de la première édition de l'*Encyclopédie* parue à Paris : « We chose the first printing of the Paris edition [. . .] Richard Schwab then kindly agreed to expertise the microfiche version produced by IDC

(Leiden, The Netherlands) and confirmed that it reproduces a good copy of the first edition » (Morrisey).

2.2 1640-1653 : La condamnation papale de cinq propositions prétendument trouvées dans *Augustinus* de Corneille Jansénius

Selon l'article encyclopédique « Jansénisme » écrit par Diderot, le terme « Jansénisme » exprime une « dispute sur la grace, & sur différens autres points de la doctrine chrétienne, à laquelle un ouvrage de Corneille Jansénius a donné lieu. » Tandis que la pensée de Diderot sur plusieurs sujets, par exemple l'existence de Dieu, le libre-arbitre et l'égalité entre les êtres humains, changera en se développant, il se sert toujours du champ lexical de conflit pour décrire la pratique de la religion. Le fait même qu'il choisisse d'écrire l'article sur ce sujet montre premièrement sa passion pour la (non)résolution des débats théologiques et deuxièmement qu'il se considère comme une autorité sur ce sujet, c'est-à-dire qu'il y a fait beaucoup de recherche et qu'il y a réfléchi. C'est possible que son éducation théologique au collège jésuite Louis-le-Grand l'avait rendu sensible à ce sujet en inspirant en lui un mépris pour ce débat et un désir d'y mettre fin. Ses références à Montaigne, directes (la Pensée XXVII) et indirectes, par exemple dans les Pensées XX et XXVI, indiquent qu'il trouve des parallèles entre ce débat et les guerres religieuses entre les protestants et les catholiques pendant lesquelles l'essayiste a vécu.

Il termine l'article « Jansénisme » en se lamentant sur le fait que « La question étoit devenue si embarrassée, si subtile, qu'on dispute encore sur cette bulle » que « Jamais les hommes n'ont peut-être montré tant de dialectique & de finesse que dans toute cette affaire » (« Jansénisme », 8 : 450). La finesse dont il s'agit est la différence entre « fait » et « droit », c'est-à-dire entre le silence respectueux et l'accord actif. L'hyperbole « jamais » et le champ lexical des détails (« embarrassée, » « subtile, » « dialectique » et « finesse ») font preuve du sarcasme de l'écrivain caché sous une apparence d'encyclopédiste dont on exige la neutralité. Ce qui chagrine le philosophe sont les nuances théologiques à propos desquelles les Jansénistes et les Jésuites entretiennent leur dispute. L'encyclopédiste ne se concentre pas sur le Jansénisme comme

mouvement théologique, mais, en se servant du mot « dispute, » il insiste sur le fait que cette secte était le centre d'une controverse qui s'est répandue pendant le siècle, dans laquelle le parlement français s'est engagé et qui, selon Peter R. Campbell, a déclenché la mise en question du pouvoir royal. Ils ont fini par se faire interdire :

Jansenist resistance to the royal policy of enforcing the Bull Unigenitus [. . .] was to pose a serious and long-running challenge to the exercise of royal power [. . .] Church and state were so closely interwoven in theory and in practice, that the issue of the relations between the two powers raised questions about the nature of monarchical authority and the rights of the people [. . .] Second, the Jansenists' attempt to defend themselves against persecution through the courts in turn led to a widening of the sphere of political participation in the first half of the century. The movement was responsible for bringing the parlement and the order of lawyers into politics in more active and militant ways. (Campbell, 193)

Campbell met un accent trop fort sur la portée de l'influence janséniste sur la Révolution, en ignorant les autres causes comme l'influence de l'écriture des déistes anglais tels que Shaftesbury et Locke.²³ L'exemple de la Révolution Américaine et les abus de pouvoir de la monarchie française pendant le Grand Siècle, précèdent aussi la crise juridique-théologique dont il s'agit. Par contre, il a bien raison d'insister que ce conflit se trouve parmi les forces motrices principales de la chute de la monarchie française à cause de sa portée sur l'intensification du rôle du parlement dans la gouvernance du pays, son influence sur la popularisation ou « vulgarisation » de la théologie – vu que plusieurs Jansénistes ont fait partie du « peuple » – et sa promotion de l'alphabétisation chez les fidèles.

²³ Cyril B. O'Keefe rapporte que quelques contemporains de Diderot, c'est-à-dire les rédacteurs de *Journal des Savants* de la Sorbonne, ont blâmé les déistes anglais pour l'irréligion en France : « To the editors of the *Journal des Savants*, the greatest evils that affected contemporary French thought at the middle of the eighteenth century were materialism and deism [. . .] As in the 1730's and the 1740's, the editors still believed at this time that it was the spread of the writings of the English deists in France which was chiefly responsible for the existence of these heresies » (O'Keefe, 85).

L'article diderotien explique que le mouvement a commencé en 1640, avec la publication posthume d'*Augustinus*. Dans l'article « Jésuite, » écrit par Diderot, l'encyclopédiste fait une liste des crimes de cet ordre et note qu'en « 1641, ils allument en Europe la querelle absurde du jansénisme, qui a coûté le repos & la fortune à tant d'honnêtes fanatiques » (« Jésuite », 8 : 514). Toujours dans l'article « Jansénistes, » Diderot note qu'en 1649 le pape Urbain VIII a condamné le texte et, en 1653, suivant une intervention de quelques docteurs de la Sorbonne en faveur de l'ouvrage, le pape Innocent X a renouvelé la condamnation d'*Augustinus* dans sa bulle *Cum occasione*. Innocent X s'opposait spécifiquement aux cinq propositions qu'il y a trouvées dans lesquelles il s'agissait de l'accès à la grâce divine (« Jansénisme », 8 : 448-449). Diderot les énumère dans l'article « Jansénisme » de *L'Encyclopédie*. L'analyse de Diderot, qui ne manque pas d'ironie, expose les arguments principaux de cette secte à laquelle Campbell attribue autant d'importance et ceux de l'opposition des « dévots » parmi lesquels se trouvèrent les Jésuites ainsi que le roi Louis XV et son premier ministre Fleury :

Premiere proposition [. . .] Quelques commandemens de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir, & qui font à cet effet des efforts selon les forces présentes qu'ils ont. La grace même qui les leur rendroit possibles, leur manque [. . .] Seconde proposition [. . .] Dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grace intérieure [. . .] Troisieme proposition [. . .] Dans l'état de nature tombée, l'homme pour mériter ou pour démériter n'a pas besoin d'une liberté exemte de nécessité, il lui suffit d'une liberté exemte de contrainte [. . .] Quatrieme proposition [. . .] Les semi-pélagiens admettoient la nécessité d'une grace prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi ; & ils étoient hérétiques, en ce qu'ils pensoient que cette grace étoit telle que la volonté de l'homme pouvoit s'y soumettre ou y résister [. . .] Cinquieme proposition [. . .] C'est un erreur demi-pélagienne que Jesus-Christ est mort pour tous les hommes, ou qu'il ait répandu son sang pour eux.
(« Jansénisme », 8 : 448-449)

Diderot examine chacune de ces propositions et l'analyse que le Vatican a faite, afin de déterminer si l'Église a bien interprété *Augustinus* et son auteur. Selon lui, la première proposition « se trouve mot pour mot dans Jansénius » (« Jansénisme », 8 : 448). L'encyclopédiste compare les Jansénistes aux Calvinistes parce que « Calvin avoit prétendu que tous les commandemens sont impossibles à tous les justes, même avec la grace efficace, & cette erreur avoit été proscrite dans la sixieme session du concile de Trente » (« Jansénisme », 8 : 448). Le simple fait que Diderot soit l'auteur des deux articles « Jansénisme » et « Jésuite » montre son implication dans une querelle qu'il a pénétrée.

L'encyclopédiste reviendra au concile tridentin qu'il cite comme précédent de *Cum occasione*. Selon lui, la doctrine officielle de l'Église est « que Dieu n'ordonne rien d'impossible, mais avertit en ordonnant & de faire ce que l'on peut, & de demander ce que l'on ne peut pas » (« Jansénisme », 8 : 449). Tandis que selon Jansénius il y a des hommes auxquels la grâce manque, selon Innocent X, Dieu donne assez de la grâce à chaque personne, et c'est à elle de décider si elle va en prendre avantage. La dispute sur la première proposition est essentiellement sur la question de libre arbitre : les gens, sont-ils vraiment libres de choisir leurs actions, ou leurs choix, sont-ils prédéterminés ? Diderot revient à cette question dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants* et *Jacques le fataliste*. Pour lui, l'existence du libre arbitre est liée essentiellement à la question de l'égalité entre les êtres humains. Le fatalisme l'intéresse jusqu'à un certain point, mais son scepticisme l'emporte.

L'existence du libre arbitre permet l'égalité vu que chaque personne peut faire des bons/heureux ou mauvais/malheureux choix, par contre le fatalisme tel qu'il est présenté par Diderot dans cette œuvre prédétermine la fortune de quelqu'un afin qu'il naisse soit malheureux, soit heureux, n'étant pas capable de changer son sort. Dans *l'Entretien*, Diderot imagine une hiérarchie où les malheureux/nuisibles valent moins que les heureux/utiles. Selon Cyril B. O'Keefe, le fatalisme était typique du matérialisme – un des systèmes métaphysiques attribués à Diderot : « To the editors of the *Journal des Savants*, the greatest evils [. . .] were materialism and deism [. . .] The fruits of these two systems of thought [. . .] were fatalism, the denial of free will, the denial of divine

providence, the doubts about the immortality of the soul, the apparent rejection of revealed religion » (O'Keefe, 85). Ce fatalisme rappelle l'hérésie janséniste tandis que la négation de la providence rappelle le pélagianisme. C'est possible que le débat entre les Jansénistes et les dévots à propos de cette question inspire le matérialisme de Diderot. Pour les chrétiens croyants, le débat comporte une grande importance parce que c'est le bonheur ou le malheur éternel qui est en jeu : si Dieu accorde sa grâce seulement à quelques élus, dans le monde à venir les autres souffriront des tortures infernales à jamais. Le jugement de valeur glisse de bon-mauvais à heureux-malheureux à utile-inutile. En opérant ces substitutions schématiques Diderot s'écarte de l'argument religieux.

Par contre, selon Diderot, la deuxième proposition « n'est pas mot à mot dans l'ouvrage de Jansénius ; mais la doctrine qu'elle présente fut notée d'hérésie, parce qu'elle parut opposée à ces paroles de J. C. » (« Jansénisme », 8 : 448). Il cite Matthieu 23 : 37, où Jésus se lamente que Jérusalem n'a pas accepté la grâce qu'il lui a donnée plusieurs fois, ce qui fait preuve biblique que les êtres humains peuvent choisir d'accepter ou de rejeter la grâce divine. Vu que les *Additions aux Pensées philosophiques* paraissent en 1762 pendant que l'*Encyclopédie* est en train d'être rédigée, elles se rapprochent donc plus de l'avis du philosophe au moment de l'écriture de l'*Encyclopédie* que les *Pensées philosophiques*. Dans ses *Additions*, Diderot écrit « Prouver l'évangile par un miracle, c'est prouver une absurdité par une chose contre nature » (*Additions aux Pensées philosophiques*, 41), alors, nous interprétons ce recours à l'évangile de Matthieu dans l'*Encyclopédie* non pas comme une confirmation que les Jésuites ont eu raison de condamner les propositions des Jansénistes mais comme une ridiculisation de ce débat. Même si Diderot tente – ou fait semblant de tenter – de juger la proposition comme hérétique ou non par les normes de la religion qui y avait donné naissance, si nous tenons en compte son mépris pour ces normes et le fait qu'il commence l'article en appelant le « Jansénisme » une « dispute » au lieu d'un « système » ou un « mouvement théologique », nous concluons que derrière cette prétendue concession aux Jésuites se cache une moquerie.

La troisième proposition, qui continue la thématique de la liberté, ne se trouve pas dans Jansénius ; Diderot la cite aussi : « l'homme est libre, dès qu'il n'est pas contraint. La nécessité simple, c'est-à-dire la détermination invincible qui part d'un principe extérieur, ne répugne point à la liberté. Une œuvre est méritoire ou déméritoire, lorsqu'on la fait sans contrainte quoiqu'on ne la fasse pas sans nécessité » (« Jansénisme », 8 : 448). En paraphrasant Jansénius, le texte du Vatican ne définit ni la contrainte ni la nécessité. Diderot ajoute que le Vatican a déjà déclaré hérétique la proposition de Luther et Calvin que « l'exemption de contrainte suffisoit » (« Jansénisme », 8 : 448), c'est-à-dire de contrainte extérieure en excluant les mouvements spirituels comme la grâce divine irrésistible – pour rendre une action morale ou immorale, même si cette action est nécessitée par quelque mouvement de grâce qui oblige une personne à la réaliser.

Selon l'encyclopédiste, la première partie de la quatrième proposition « [. . .] est un fait, [. . .] » La structure du texte est imprécise et c'est difficile de déterminer si Diderot est en train de proposer que c'est un fait que « les semi-pélagiens²⁴ admettoient la nécessité d'une grace prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi » (« Jansénisme », 8 : 448), que c'est un fait que les Jansénistes disent que c'est vrai, que c'est un fait que cette proposition est une hérésie ou, finalement, que c'est un fait qu'en accusant les semi-pélagiens, les Jansénistes sont coupables

²⁴ Selon l'article encyclopédique anonyme sur ce sujet, les pélagiens sont des « anciens hérétiques [. . .] les erreurs de Pélagé & de ses disciples [. . .] 1°. sur le péché originel ; 2°. sur les forces du libre arbitre ; 3°. sur la nature, l'existence & la nécessité de la grace [. . .] Quant à la grace ; Pélagé soutint d'abord que les forces naturelles du libre arbitre suffisoient [. . .] attaqué de toutes parts [. . .] Enfin, il admit une grace intérieure de volonté, mais réduite presque à rien par ses subtilités [. . .] car ils soutenoient que cette grace n'étoit nécessaire que pour achever les bonnes oeuvres, & non pour les commencer ; qu'elle n'étoit pas absolument nécessaire pour opérer le bien, mais pour en faciliter l'opération ; & enfin que cette grace n'étoit point gratuite, puisque Dieu ne la conféroit aux hommes, qu'en considération de leurs mérites & à titre de justice » (« Pélagiens », 12 : 280). Quant aux semi-Pélagiens, ils rejettent les plus grandes erreurs des anciens Pélagiens mais restent hérétiques parce qu'ils « prétendoient [. . .] que l'homme ne pût faire de lui-même & par ses propres forces, quelque chose qui engageât Dieu à lui donner sa grace plutôt qu'à un autre homme. Ils pensoient donc que la grace n'étoit pas nécessaire pour le commencement du salut [. . .] Ils erroient sur la prédestination, en prétendant qu'elle dépendoit de notre persévérance, fondée sur la prévision de nos mérites commencés par les seules forces de la nature, & que Dieu n'avoit point fait de decret pour sauver quelques-unes de ses créatures préférablement à d'autres ; mais qu'il vouloit toutes également les sauver [. . .] » (« Sémi-Pélagiens », 14 : 945-954). Dans son article sur le Jansénisme, Diderot propose que Jansénius a mis au nombre des erreurs des pélagiens d'avoir admis une grâce à laquelle la volonté peut accorder ou refuser son consentement ; et dans cette imputation, il est lui-même tombé dans l'erreur, et l'Église a condamné cette proposition (« Jansénisme », 8 : 448).

d'hérésie. Pour affirmer ce « fait », il cite Jansénius : « il n'est pas douteux que les demi-Pélagiens n'aient admis la nécessité d'une grace actuelle & intérieure pour les premières volontés de croire d'espérer, & c » (« Jansénisme », 8 : 448). Selon son analyse, les théologiens ont déclaré « cette opinion de Jansénius sur le semi-pélagianisme [. . .] comme contraire à la vérité & l'autorité de S. Augustin » (« Jansénisme », 8 : 448). Pour clarifier : il s'agit d'une opinion hérétique – celle de Jansénius – à propos d'une hérésie – le semi-pélagianisme – c'est-à-dire, de deux positions opposées jugées comme extrêmes et rejetées par le Vatican. Selon Diderot, dans ce document le pape ne soutient ni ne condamne les semi-pélagiens ; cette bulle condamne Jansénius pour les avoir mal interprétés et pour avoir accusé d'hérésie des opinions qui ne la sont pas. Diderot critique l'Église pour avoir manqué de clarté et le corrige : selon lui « il paroît qu'il falloit dire, 1°. que les semi-pélagiens n'ont point admis la nécessité d'une grace intérieure pour le commencement de la foi ; 2°. Que, quand ils l'auroient admise, ils n'auroient point erré en prétendant que cette grace étoit telle que la volonté pût y consentir ou la rejeter » (« Jansénisme », 8 : 449). Il implique que l'Église qui a une fois condamné les pélagiens et les semi-pélagiens se contredit en condamnant les Jansénistes pour prêcher l'opposé à ce que les anciens papes ont déjà déclaré comme faux, ainsi mettant en question l'infaillibilité papale et continuant sa critique du catholicisme orthodoxe sur la guise d'encyclopédiste qui décrit et expose une hérésie.

Enfin, Diderot compare la cinquième proposition rejetée par le Vatican au texte propre de Jansénius : « C'est une erreur demi-pélagienne que Jesus-Christ est mort pour tous les hommes, ou qu'il ait répandu son sang pour eux » (« Jansénisme », 8 : 449). Diderot accorde que, selon Jansénius, les pères de l'Église et S. Augustin « bien loin de penser que Jesus-Christ soit mort pour le salut de tous les hommes, ont regardé cette opinion comme une erreur contraire à la foi catholique [. . .] qu'il n'est mort que pour les prédestinés » (« Jansénisme », 8 : 449). Diderot est d'accord que cette opinion est hérétique de la perspective catholique parce que « le symbole de Nicée a dit, *qui propter nos homines & propter nostram salutem descendit de coelis . . . incarnatus est . . . passus*

est . . . »²⁵ Encore une fois, il cite une source qu'il considère comme « absurde » pour prouver son argument, ainsi rendant son soutien de la perspective papiste vide. De plus, il trouve le jugement du Vatican dur et propose qu'il faut l'adoucir en citant M. Bousset qui « dit [. . .] qu'il ne faut pas faire un point de foi également décidé de la volonté de sauver tous les justifiés, & celle de sauver tous les hommes » (« Jansénisme », 8 : 449). Diderot se répète pour imiter les subtilités des théologiens afin de ridiculiser ce débat pour montrer sa nocivité. La référence aux pélagiens et semi-pélagiens sert partiellement à exposer que cette question était déjà résolue par l'Église. Le débat est donc répétitif en soi. Sa proposition qu'il faut adoucir le jugement peut-être un conseil sincère à l'Église pour l'aider à éviter un schisme ou même une autre guerre religieuse. Vu que les préceptes de la religion sont supposés être absolus les adoucir ou même les affermir veut dire mettre en question la parole de Dieu.

2.3 1654-1709 : La question du fait et du droit ou comment les « honnêtes fanatiques » ont mis en question l'infaillibilité papale

Suivant le jugement du pape Innocent X, « diverses assemblées du clergé de France tenues en 1654, 5, 6, & 7 » se sont rassemblées pour confirmer la décision du Vatican, le pape a confirmé son jugement en 1654 et son successeur, Alexandre VII, l'a renouvelé encore une fois en 1656 (« Jansénisme », 8 : 449).²⁶ Le débat a eu lieu autour de la question : les cinq propositions jansénistes, se trouvent-elles « dans le livre de Jansénius » et sont-elles « condamnées dans le sens propre & naturel de l'auteur » (« Jansénisme », 8 : 449). Le Vatican insistait que le pape a cité les cinq hérésies mot-par-mot et qu'il les a bien interprétées selon le contexte, tandis que les Jansénistes accusaient le pape d'avoir cité faussement *Augustinus* et d'avoir mis ces

²⁵ La traduction française du *Credo* selon le site web du Vatican est « Pour nous les hommes, et pour notre salut, Il descendit du ciel [. . .] Il a pris chair [. . .] Il souffrit sa passion » (Credo de Nicée-Constantinople (DS 150)).

²⁶ La même année, Pascal écrit les *Lettres Provinciales* où il attaque les Jésuites : « papal condemnation in 1653 of five heretical propositions supposedly to be found in the *Augustinus* led to heated debate that was embittered by Pascal's scathing but effective attack on the Jesuits in the *Provincial Letters* (1656-7) » (Campbell, 198).

propos hors contexte. C'est pour vérifier quel parti a eu raison que Diderot revisite chaque citation et rapporte aux lecteurs de l'*Encyclopédie* si Innocent X l'a bien cité.

Toujours en 1656, Arnauld, docteur de la Sorbonne, a insisté que « les propositions n'étoient point dans Jansénius [. . .] & toute soumission qu'on pouvoit exiger des fideles à cet égard, se réduisoit au silence respectueux » (« Jansénisme », 8 : 449). Diderot rapporte que, par conséquent, il « fut exclus du nombre des docteurs » (« Jansénisme », 8 : 449). Le clergé a tenu encore des assemblées sur ce sujet entre 1655-1661, en 1665 le pape Alexandre VII a insisté sur l'ancien jugement de l'Église et, suivant les conventions gallicanes, le roi Louis XIV « donna en 1665 une déclaration qui fut enregistrée au parlement, & qui confirma la signature du formulaire [. . .] Le formulaire devint ainsi une loi de l'Église & de l'État » (« Jansénisme », 8 : 449).

Le roi a exigé que les évêques diffusent le jugement du pape dans leurs diocèses. Pendant leurs mandements, quatre évêques – MM. Pavillon l'évêque d'Aleth, Choart de Buzenval évêque d'Amiens, Caulet évêque de Pamiers et Arnauld évêque d'Angers – ont insisté sur « la question de fait & celle de droit » (« Jansénisme », 8 : 449), c'est-à-dire qu'ils ont exigé de leurs congrégations l'obéissance au pape (le droit) tout en mettant en question la validité et la vérité (le fait) de son jugement (« Jansénisme », 8 : 449). L'analyse subversive de cette « dispute » cachée dessous une voile orthodoxe trouvée dans l'article « Jansénisme » de Diderot reflète leur stratégie ; l'encyclopédiste admet que l'Église a prononcé un droit qui déclare l'écriture de Jansénius comme hérétique, mais il met en question le fait, la validité de cette prononciation qui a déclenché une dispute si importante et même corrige l'Église en proposant que le pape aura dû écrire *Cum occasione* autrement avec « il paroît qu'il falloit dire, 1°. que les semi-Pélagiens n'ont point admis [. . .] » (« Jansénisme », 8 : 448). Diderot se sert de cette stratégie, peut-être inspiré par ces évêques subversifs, dans les *Pensées philosophiques* : « Je suis né dans l'Église catholique, apostolique et romaine, et je me soumets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères, et je la crois bonne autant qu'il est possible à quiconque n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité, et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle » (*Pensées philosophiques*, 29). Quand il fait sa déclaration de foi, il soutient le droit – « je me soumets de toute ma force à ses

décisions » (*Pensées philosophiques*, 29) – mais il met en question le fait en admettant qu’il n’a jamais éprouvé l’existence d’une Divinité ou d’un miracle.

Suivant cette dispute, le pape Clément IX résout le problème posé à son prédécesseur en exigeant que les quatre évêques puissent « donner dans leurs diocèses une nouvelle signature de formulaire, par laquelle on condamnerait les propositions de Jansénius sans aucune restriction, la première ayant été jugée insuffisante » (« Jansénisme », 8 : 449). Ils ont accepté la décision de l’Église mais, en donnant cette nouvelle signature, ils ont inséré une clause à propos de la distinction entre le fait et le droit et, au lieu de condamner Jansénius, ils ont exigé de leurs fidèles un « silence respectueux sur le fait » ainsi mettant en question la validité des déclarations papales et, par suite, l’autorité de l’Église. Dix-neuf autres évêques français se sont joints aux quatre premiers. Puis, le successeur de Clément IX, Innocent XII, a écrit deux brefs contre les Jansénistes en 1694 et 1696 pour confirmer le jugement « de nos prédécesseurs Innocent X, & Alexandre VII » (« Jansénisme », 8 : 449). Par contre, Innocent XII s’est servi de l’adjectif « prétendus » pour modifier le nom « Jansénistes, » ce qui a déclenché un nouveau débat à propos des Jansénistes dont il s’agit, à savoir des « vrais » ou des « prétendus » Jansénistes (« Jansénisme », 8 : 450).

Diderot réfère ironiquement à ce débat dans sa distinction de trois types d’athées dans la Pensée XXII dans laquelle il « distingue les athées en trois classes [. . .] les vrais athées [. . .] les athées sceptiques [. . .] les fanfarons du parti » (*Pensées philosophiques*, 12) et dans sa distinction entre deux types de sceptiques « le vrai sceptique » (*Pensées philosophiques*, 13) et le « semi-sceptique » (*Pensées philosophiques*, 17). Le terme « semi-sceptique » rappelle l’étiquette « semi-pélagien. » Les *Pensées philosophiques* présentent un exemple de chaque type de sceptique : le « vrai sceptique » pourrait bien être Montaigne et le « semi-sceptique » pourrait être Pascal, le partisan du Jansénisme, qui, selon Diderot, « avait de la droiture ; mais il était peureux et crédule [. . .] il eût sans doute éclairé l’univers, si la Providence ne l’eût abandonné à des gens qui sacrifèrent ses talents à leurs haines » (*Pensées philosophiques*, 7). Michel Delon confirme dans sa note 74 sur les *Pensées philosophiques* qui se trouve dans l’édition Gallimard de 2010 que « *Semi-scepticisme* est construit sur le modèle de

positions théologiques : *semi-ariens* ou *demi-ariens* et *semi-pélagiens* ou *demi-pélagiens* » (Delon, 1049, note 74).²⁷

Dans *The Christianization of Pyrrhonism*, José R. Maia Neto crée une opposition similaire à celle que Diderot a faite dans les *Pensées philosophiques* entre Montaigne et Pascal. Pour Maia Neto, Montaigne était sceptique dans le sens propre du mot « [. . .] it is largely assumed that Montaigne, Charron, and La Mothe Le Vayer are epistemological sceptics [. . .] Their avowals of faith [. . .] have been doubted and considered to be mere expedients taken to avoid trouble [. . .] I argue in Chapter 1 that not only are they sceptics, but also, in a qualified way, Pyrrhonians » (Maia Neto, 2). Pour Montaigne, le scepticisme est l'état naturel de l'homme, mais pour Pascal, c'est l'état dans lequel l'homme se trouve après le péché originel : le scepticisme est « Not our natural condition but the one in which we have fallen » (Maia Neto, 17). Selon nous, Diderot était en train de faire la même comparaison entre ces deux philosophes français, en faisant référence au débat autour de l'usage de la phrase « prétendus Jansénistes » par le pape afin de s'en moquer et de se moquer de son sophisme.²⁸ Avec ce « semi » qui lie deux opposés extrêmes – l'athée/le superstitieux qui fait semblant de ne pas croire de peur de se retrouver en enfer et le sceptique/le crédule. Dans le cas du semi-sceptique, cette liaison et ce rapprochement des opposés a une valeur péjorative pour Diderot qui voudrait que chacun prenne parti en suivant ce que lui dicte sa conscience et sa raison, et qui valorise le scepticisme plus que la crédulité. Dans le cas de l'athée, le narrateur semble dévaloriser les trois types, mais il a de la compassion pour les vrais athées qu'il plaint parce que « toute consolation me semble morte pour eux » et pour les athées sceptiques qui « manquent de lumières » (*Pensées philosophiques*, 13). Dans la prochaine section

²⁷ Diderot pourrait aussi faire référence à Molière et au débat déclenché par sa pièce « Les Précieuses ridicules » après laquelle les spectateurs se sont demandés : s'agissait-il des vraies « Précieuses » ou des « Précieuses prétendues. » Ainsi, le philosophe se moque de la « préciosité » des « religionnaires » qui tiennent ce débat.

Il fait certainement référence aux semi-chrétiens de Pascal (Pascal, 97 et 139), mais nous y reviendrons dans la prochaine section.

²⁸ L'*Encyclopédie* décrit le « sophiste » comme quelqu'un « qui fait des sophismes, c'est-à-dire qui se sert d'argumens subtils, dans le dessein de tromper ceux qu'on veut persuader ou convaincre » (« Sophiste », 15 : 365).

nous ferons une étude comparative entre les *Pensées philosophiques* de Diderot, les *Essais* de Montaigne, les *Pensées* de Pascal et les *Lettres philosophiques* de Voltaire pour examiner le scepticisme de chacun des quatre écrivains influencés par l'ancien pyrrhonisme²⁹ et par la dispute autour de la grâce dans le christianisme.

Après ce débat autour de la sémiotique, en 1702 l'Église a refusé l'absolution à « un ecclésiastique qui condamnoit les cinq propositions dans tous les sens que l'Église les avoit condamnées, même dans le sens de Jansénius de la manière qu'Innocent XII avoit entendu dans ses brefs aux évêques de Flandres [. . .] parce que, quant à la question du fait, c'est-à-dire, à l'attribution des propositions au livre de Jansénius, il croyoit que le silence respectueux suffisoit » (« Jansénisme », 8 : 450). Quarante docteurs de la Sorbonne ont décidé que le refus de l'absolution était injuste, et le cardinal de Noailles qui a souvent protégé les Jansénistes,³⁰ dans ce cas « exigea & obtint des docteurs qui l'avoient signé une rétraction » (« Jansénisme », 8 : 450). En 15 juillet 1705, la bulle *Vineam Domini sabaoth* du pape Clément XI déclare que « le silence respectueux sur le fait ne suffit pas pour rendre à l'Église la pleine & entière obéissance qu'elle exige aux fidèles » (« Jansénisme », 8 : 450). Le conflit se prolonge pendant le XVIII^{ème} siècle, mais Diderot termine son article avec « les disputes occasionnées par le livre de Quesnel & par sa condamnation, ayant commencé précisément lorsque celles que l'ouvrage de Jansénius avoit excitées, alloient peut-être s'éteindre, on a donné le nom de Jansénistes aux défenseurs de Quesnel & aux adversaires de la bulle *Unigenitus*, » (« Jansénisme », 8 : 450) ainsi faisant une distinction entre les disciples de Jansénius, y compris Pascal, et

²⁹ Selon l'article encyclopédique « Scepticisme » écrit par Diderot, il s'agit d'une « [. . .] secte d'anciens philosophes, qui avoient Pyrrhon pour chef, & dont le principal dogme consistoit à soutenir que tout étoit incertain & incompréhensible ; que les contraires étoient également vrais ; que l'esprit ne devoit jamais donner son consentement à rien, mais qu'il devoit rester dans une indifférence entière sur toute chose. [. . .] les sectateurs de Pyrrhon avoient différens noms : on les appelloit Pyrrhoniens, du nom de leur chef [. . .] » (« Scepticisme », 14 : 756).

³⁰ L'encyclopédiste Louis chevalier de Jaucourt décrit Noailles, l'archevêque de Paris comme « Ce cardinal plein de vertus & de science, le plus doux des hommes, le plus ami de la paix, protégeoit quelques jansénistes sans l'être, & aimoit peu les jésuites, sans leur nuire & sans les craindre » (« Unigenitus », 17 : 38) et, par contre, l'historien contemporain Campbell le décrit comme « the recalcitrant pro-Jansenist Cardinal de Noailles » (Campbell, 122). Noailles jouait le rôle délicat de porte-parole des Jansénistes devant le premier ministre Fleury et de pacificateur et négociateur entre eux et l'Église.

ceux de Pasquier Quesnel. Diderot écrit aussi l'article sur les Jésuites dans lequel il montre un degré de sympathie pour les Jansénistes et du dédain pour leurs opposants.

Nous rappelons qu'il blâme les Jésuites pour avoir déclenché ce conflit dans son article encyclopédique sur leur ordre où il fait référence aux Jansénistes comme « honnêtes fanatiques. » Tandis que ce terme reste moqueur, vu qu'on peut être honnête, mais l'honnêteté ne sert à rien si elle est filtrée par un fanatisme qui rend aveugle et, par suite, les honnêtes propos d'un fanatique valent un mensonge, mais il leur accorde au moins la même authenticité qu'il accorde aux vrais athées qu'il plaint (*Pensées philosophiques*, 13). Au contraire, il réserve sa haine pour les Jésuites, qui sont pour lui des « fanfarons du parti » religieux. Il les blâme aussi pour la destruction de Port-Royal et montre l'ironie de leur propre expulsion dans son article encyclopédique : « En 1709, leur basse jalousie détruit Port-Royal, ouvre les tombeaux des morts, disperse leurs os, & renverse les murs sacrés dont les pierres leur retombent aujourd'hui si lourdement sur la tête » (« Jésuites », 8 : 514). Il y fait mention d'*Unigenitus* comme bulle « qui leur a servi de prétexte pour causer tant de maux, au nombre desquels on peut compter quatre -vingt mille lettres de cachets décernées contre les plus honnêtes gens de l'état, sous le plus doux des ministeres » (« Jésuites », 8 : 514) mais laisse le rapport détaillé de l'histoire infâme de cette bulle à l'encyclopédiste Louis, chevalier de Jaucourt. La manière dont il termine son article sur le Jansénisme implique que Diderot connaît le contenu du texte de Jaucourt et que, même si cet article ne représente pas nécessairement tous ses avis, il l'approuve et place sa confiance en son collègue pour continuer l'histoire qu'il a commencée.

2.4 *Unigenitus* et ses conséquences

Unigenitus, une « constitution en forme de bulle, donnée à Rome en 1713 par le pape Clément XI » parut en 1713, la date de la naissance de Denis Diderot. Comme Diderot, Jaucourt s'intéresse plutôt à la controverse qu'*Unigenitus* a déclenché, « Cette bulle commence par le mot *Unigenitus* [. . .] mais c'est son histoire qui nous intéresse. » (« *Unigenitus* », 17 : 381). La bulle répond à *Réflexions morales sur le nouveau Testament* de Pasquier Quesnel, dont il condamne 101 propositions (Clément XI). Jaucourt rapporte que, après sa parution en 1671, le livre était reçu « avec un

applaudissement universel » par le public et l'Église, y compris l'archevêque de Paris, Noailles, à qui le livre était dédié, qui y a donné « l'approbation la plus sincère » et le pape Clément XI lui-même (« *Unigenitus* », 17 : 382). Selon Jaucourt, pendant un séjour à Rome, l'abbé Renaudot a trouvé le pape en train de lire ce texte et le pontife le lui a recommandé « Voila [. . .] un livre excellent ; nous n'avons personne à Rome qui soit capable d'écrire ainsi ; je voudrais attirer l'auteur auprès de moi » (« *Unigenitus* », 17 : 382) Jaucourt suit l'exemple de Diderot en mettant en question l'infailibilité du pape en peignant un portrait de Clément XI comme impitoyable, lâche et d'avis instable. Même si les encyclopédistes ne tentent pas de cacher le parti qu'ils ont pris dans ce conflit, leur préjugé n'est pas sans bases vu que les chercheurs modernes confirment que le pape manquait d'enthousiasme en écrivant cette bulle si controversée. Selon Campbell : « In 1713 a somewhat reluctant Pope finally produced the Bull *Unigenitus* which condemned the ideas put forward in Quesnel's work » (Campbell, 44). Néanmoins, pendant le reste de son pontificat, il demeure ferme au sujet de cette bulle.

Jaucourt propose que Clément XI a condamné le livre de Quesnel pour des raisons politiques et à cause de sa rivalité personnelle avec Noailles. Avant de devenir pape « il avoit fait imprimer un livre tout moliniste, de son ami le cardinal de Sfondrate, & que M. de Noailles avoit été le dénonciateur de ce livre. Il étoit naturel de penser qu'Albani devenu pape, feroit au moins contre les approbations données à Quesnel, ce qu'on avoit fait contre les approbations données à Sfondrate » (« *Unigenitus* », 17 : 382). Selon Jaucourt, condamner le livre veut dire condamner Noailles, ce que Clément XI a accompli pour la première fois en 1708, mais son décret était ignoré parce que le pape n'a pas eu la faveur de la cour française après avoir « reconnu l'archiduc Charles pour roi d'Espagne » (« *Unigenitus* », 17 : 383). L'année après cette déclaration, Port-Royal, l'abbaye des Jansénistes, était détruite (Campbell, 44).

En commentaire, dans l'article « Jésuite », Diderot met le blâme pour *Unigenitus* et, par extension, pour toute la « dispute » que cette bulle a déclenchée sur les Jésuites : « En 1713, ils appellent de Rome cette bulle *Unigenitus*, qui leur a servi de prétexte pour causer tant de maux » (Diderot, *Jésuites* », 8 : 514). Même si Diderot simplifie trop ce conflit motivé par les ambitions et la politique des participants des deux partis et par un

sens d'urgence pour l'annihilation d'une hérésie chez les « vrais » religionnaires constitutionnaires et Jansénistes, en le réduisant aux éléments qui confirment son préjugé, il erre seulement partiellement en attribuant l'écriture d'*Unigenitus* aux Jésuites. Le confesseur du roi au moment d'écriture d'*Unigenitus* était le Jésuite Le Tellier (« *Unigenitus* », 17 : 382). Selon Jaucourt, « Les jésuites étoient en possession de donner un confesseur au roi [. . .] Cette prérogative est le fruit de leur institut, par lequel ils renoncent aux dignités ecclésiastiques : ce que leur fondateur établit par humilité, est devenu un principe de grandeur » (« *Unigenitus* », 17 : 382). La position de ce prêtre lui a permis de manipuler le roi. Il en a pris avantage pour rendre la vie difficile pour Noailles au point où celui-ci « ôta les pouvoirs de prêcher & de confesser à tous les jésuites, excepté à quelques-uns » (« *Unigenitus* », 17 : 384). Vu que le cardinal craignait le roi, Le Tellier s'est trouvé parmi les exceptions (« *Unigenitus* », 17 : 384). Jaucourt critique Louis XIV pour sa réponse à ce conflit qui devient de plus en plus important : « au-lieu de defendre ces combats comme les duels, & de reduire tous les pretres, comme tous les seigneurs, a etre utiles sans etre dangereux » (« *Unigenitus* », 17 : 382-383),³¹ Louis XIV demande un jugement au pape de peur d'un schisme (« *Unigenitus* », 17 : 383). L'encyclopédiste met en doute le caractère du pape et fait mention de l'influence du confesseur pour impliquer que les Jésuites se sont mêlés des affaires de l'Église et pour mettre en question le fait que Clément XI soit responsable pour l'écriture d'*Unigenitus*. L'encyclopédiste rend la validité de la bulle plus suspecte en suggérant que ni le pape ni le roi n'étaient libres en l'écrivant dans le cas du premier et en la registrant comme loi de l'État français dans le cas du deuxième.

³¹ Cette citation de Jaucourt rappelle quelques Pensées de Diderot sur l'utilité et l'inutilité de la religion. Dans Pensée XXIII il propose que la croyance en Dieu-juge est nécessaire pour dissuader l'action criminelle « Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament, et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un peut-être » (*Pensées philosophiques*, 13). Par contre, dans Pensée XLIV il propose que la religion est une force destructrice « C'est apparemment de ces prédécesseurs que saint Grégoire le Grand avait hérité du zèle barbare qui l'anima contre les lettres et les arts » (*Pensées philosophiques*, 21) et dans Pensée LXI il ajoute que la pluralité des opinions sur l'existence et la nature de Dieu est à l'origine des conflits et des guerres (*Pensées philosophiques*, 30-31).

Après la parution d'*Unigenitus*, qui – au lieu de prévenir un schisme – a déclenché un conflit en France, selon Jaucourt, « Tout le monde avouoit, qu'il ne s'agissoit pas des points fondamentaux de la religion ; cependant il y avoit une guerre civile dans les esprits » (« *Unigenitus* », 17 : 382). Dans son article, Jaucourt ne reste pas impartial. Il ignore les multiples raisons politiques et théologiques qui motivent l'écriture de la bulle en réduisant cette affaire à une tentative jésuite non pas même pour anéantir les Jansénistes mais pour détruire le cardinal Noailles, qu'il dépeint comme la victime par excellence de cette affaire en le décrivant comme « un homme devenu l'idole de Paris & de la France, par la pureté de ses mœurs, par la douceur de son caractère » (« *Unigenitus* », 17 : 383). Puis il peint un portrait semblable du roi mourant, persécuté par son confesseur au point où « les domestiques du roi, indignes lui³² refuserent deux fois l'entrée de la chambre ; & enfin ils le conjurerent de ne point parler au roi de la constitution » (« *Unigenitus* » ; 17 : 383). Jaucourt se sert de la souffrance de Louis XIV sous les accusations de son confesseur pour déclencher un discours anticlérical : « Rien ne nous irrite plus qu'un religieux devenu puissant. Son pouvoir nous paroît une violation de ses vœux ; mais s'il abuse de ce pouvoir, il est en horreur [. . .] Ainsi un religieux faisoit servir à sa vengeance son roi, son pénitent & sa religion » (« *Unigenitus* », 17 : 383).³³ Selon cet article, Le Tellier était un tyran qui s'est mêlé des affaires de l'État et de l'Église de son pays au point où il menace leurs têtes – physiquement dans le cas de Noailles par la crainte de la perte de sa position et psychologiquement dans le cas du roi, par la crainte de l'enfer. L'image que Jaucourt nous donne des « confessions » du roi sur son lit de mort rappelle plutôt la torture psychologique que le confort qu'on attend d'un

³² Ce « lui » dont il s'agit est Tellier.

³³ Il faut noter que, même s'ils cachent leurs pensées plus « radicales », comme René Etiemble, Dominique Lecourt, Gerhard Stenger et Marie Souviron accusent Diderot d'avoir fait avec son athéisme, quand ils gagnent tel ou tel conflit les philosophes critiquent ouvertement et impitoyablement leurs rivaux. Les Jésuites étant bannis de la France, les philosophes déclarent publiquement quelle était leur opinion d'eux. Ils se servent d'eux comme exemple pour montrer pourquoi c'est nuisible de donner du pouvoir aux prêtres. Diderot suit ce modèle dans son article « Jésuite » où il fait une liste chronologique des crimes de cet ordre de 1547 jusqu'à sa terminaison : « Depuis sa fondation jusqu'à ce jour, il ne s'est presque écoulé aucune année sans qu'elle se soit signalée par quelque action d'éclat. Voici l'abrégé chronologique de son histoire, tel à-peu-près qu'il a paru dans l'arrêt du parlement de Paris, 6 Août 1762, qui supprime cet ordre, comme une secte d'impies, de fanatiques, de corrupteurs, de régicides, &c.... commandés par un chef étranger & machiavéliste par institut » (« *Jésuites* », 8 : 513).

confesseur envers son pénitent et la soumission qu'on attend d'un sujet à son roi. Après la mort de Louis XIV, le duc d'Orléans, devenu régent, exile le père le Tellier (« Unigenitus », 17 : 382).

Malgré le changement de gouvernement, le conflit continue : la France « resta divisée en deux factions, les acceptans & les refusans [. . .] Les acceptans se prevaioient de Rome ; les autres des universités, des parlemens, & du peuple » (« Unigenitus », 17 : 383). Ainsi, Jaucourt se met et met les philosophes, amis du peuple, parmi les « refusans. » La motivation de Jaucourt pour la prise de parti Janséniste pourrait être le fait que les Jésuites ont irrité les philosophes en les ayant persécutés plus que ne l'avaient fait les « honnêtes fanatiques, » grâce auxquels le peuple a commencé d'étudier la *Bible* et de mettre en question l'interprétation de l'écriture sainte faite par les autorités.

Jaucourt déclare, avec beaucoup d'ironie, que cette guerre s'est terminée, à cause d'une nouvelle, déclenchée par « la folie du système des finances » qui « contribua [. . .] à rendre la paix à l'Église [. . .] le luxe, & la volupté portés aux derniers excès, imposèrent silence aux disputes ecclésiastiques. »³⁴ Jaucourt termine son article avec une référence aux convulsionnaires sur le tombeau de diacre Pâris – à qui nous reviendrons dans la prochaine partie – en impliquant que l'affaire est terminée parce que seulement « une petite partie du peuple de Paris » (« Unigenitus », 17 : 384) continue de maintenir le Jansénisme en France et les Jésuites, « n'ayant plus d'adversaires à combattre » (« Unigenitus », 17 : 384), perdent de la faveur et sont maintenant persécutés par ceux qu'ils ont offensé dans le passé, c'est-à-dire les autres religieux, les parlementaires et les universités (« Unigenitus » 17 : 383). Par contre, l'affaire n'est pas encore finie.

³⁴ Il s'agit sûrement du système de John Law, duquel Campbell décrit l'échec ainsi « the fiscal and financial experiments of John Law, known as the 'System,' had collapsed in an enormous stockjobbing scandal, with a collapse in the shares of the East India Company » (Campbell, 46).

2.5 Les convulsionnaires de Saint-Médard et l'alphabétisation du peuple à travers une publication clandestine : Comment les « honnêtes fanatiques » ont rendu la philosophie populaire

Contrairement à Jaucourt, Diderot fait mention directe de ces convulsionnaires dans cinq pensées³⁵ dans sa dénonciation des miracles. Par exemple dans la Pensée LIII :

Un faubourg retentit d'acclamations : la cendre d'un prédestiné y fait en un jour plus de prodiges que Jésus-Christ n'en fit en toute sa vie. [. . .] je vois un petit boiteux qui se promène à l'aide de trois ou quatre personnes charitables qui le soutiennent, et le peuple qui s'en émerveille, de répéter, Miracle ! miracle ! Où donc est le miracle, peuple imbécile ? Ne vois-tu pas que ce fourbe n'a fait que changer de béquilles ? (*Pensées philosophiques*, 26-27)

Le faubourg duquel il s'agit est Saint-Médard où le diacre François de Pâris – le « prédestiné » duquel il s'agit – était enterré (Delon, 1054, note 112). Évidemment le mouvement a marqué Diderot assez pour inspirer l'écriture de sa première œuvre publiée. En fait, cette « petite partie du peuple de Paris » est décrite comme « semi-literate lay men and especially women convulsionaries » (Campbell, 205) par Campbell, ce qui rappelle la Pensée XL des *Pensées sur l'interprétation de la nature* de Diderot où il milite pour la vulgarisation de la philosophie. « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant ; approchons le peuple du point où en sont les philosophes » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 313) écrit Diderot en 1753 (Delon, « *Pensées sur l'interprétation de la nature* : notice », 1166), mais ce sont les « honnêtes fanatiques » (Diderot, 8 : 514) qui ont déjà accompli cette tâche dans les années 1720, ainsi ouvrant la voie aux philosophes contre lesquels ils s'opposaient si fortement dans, par exemple, les *Nouvelles ecclésiastiques*, la publication clandestine des Jansénistes.

³⁵ La Pensée XXXV, la Pensée LI, la Pensée LII, la Pensée LIII, la Pensée LIV.

En fait, plusieurs propositions des *Réflexions Morales* du Janséniste Pasquier Quesnel qui étaient condamnées par *Unigenitus* promeuvent la lecture de la *Bible* par les laïques³⁶ et rappellent la Pensée XL de Diderot. Le philosophe se rapproche surtout à la proposition 79 dans *Unigenitus*, qui déclare qu'« Il est utile et nécessaire en tout temps, en tous lieux et à toutes sortes de personnes, d'en étudier, *de l'Écriture*, et d'en connaître l'esprit, la piété, et les mystères » ; et à la proposition 80 : « *la lecture de l'Écriture sainte, entre les mains même d'un homme d'affaires et de finances, marque qu'elle est pour tout le monde.* » Par son zèle pour la promotion de la lecture de la *Bible*, Quesnel vient jusqu'à promouvoir l'alphabétisation et la lecture hebdomadaire non seulement de l'écriture sainte, mais aussi d'autres livres pieux pour tous les chrétiens : « Le Dimanche [. . .] doit être sanctifié par des lectures de piété et surtout des saintes Écritures. »³⁷ Le « fanatique » Quesnel et le « matérialiste » Diderot ont tous les deux, pour des raisons différentes, voulu que l'accès au savoir soit universel et que tout le monde sache lire, mais le premier a voulu que la religion s'étende partout le monde, et le deuxième préfère qu'elle disparaisse. Campbell écrit que « Jansenism encouraged the reading of the Scriptures in French by the laity – and there was a wave of translations of the *Bible* published from the 1690s to the 1730s [. . .] the subsequent involvement of many poor women and men in the miracles, in the convulsionary movement and the distribution of literature does prove that strong tendencies at least had been generated » (Campbell, 203).

En dehors de l'encouragement de la lecture individuelle de la *Bible*, le Jansénisme a aussi encouragé la lecture d'au moins un journal clandestin : les *Nouvelles ecclésiastiques*, une publication janséniste créée pour combattre *Unigenitus*. Selon Cyril B. O'Keefe « The *Nouvelles ecclésiastiques*, known as the *Gazette ecclésiastique*, was a weekly newspaper published in Paris from 1728 to 1803 by members of the Jansenist party » (O'Keefe, 9). Jacques Fontaine de la Roche était le rédacteur de ce journal et un des principaux adversaires des philosophes de 1728 jusqu'à sa mort en 1761 (O'Keefe,

³⁶ Propositions 79-86 (Clément XI)

³⁷ Proposition 82 (Clément XI)

10). Les Jésuites ont eu eux leur publication, le *Journal de Trévoux* qui devient adversaire des philosophes :

From 1734 until 1763 [. . .] the most serious problem that confronted the editors lay in the reviewing of the radical philosophe literature which began to appear with great frequency toward the end of the 1740's. The director [. . .] was P. Guillaume-François Berthier [. . .] he was in the forefront of the battle against the philosophes and he was looked upon them as one of their most influential opponents. (O'Keefe, 9)

Nous verrons que les deux publications s'opposaient aux œuvres philosophiques du genre déiste, mais les philosophes ont trouvé le *Journal de Trévoux*³⁸ plus menaçant parce qu'il était dirigé par le groupe avec plus de puissance, tandis que la publication janséniste était clandestine, comme plusieurs œuvres philosophiques et c'était peut-être partiellement pour cette raison que Diderot montre de la pitié pour eux et du dédain pour les Jésuites dans les articles encyclopédiques cités ici. O'Keefe propose que la littérature clandestine des Jansénistes et de leurs alliés parlementaires contribuait à la mise-en-question du pouvoir royal : « the large-scale flaunting of censorship laws by the propagandists of the Jansenist-Gallican party created an atmosphere of disregard for the laws [. . .] the most serious result of these activities was the undermining of [. . .] Church and [. . .] State » (O'Keefe, 16).

³⁸ Il semble que les rédacteurs du *Journal de Trévoux* aussi bien que les rédacteurs du *Journal des Savants*, la publication de la Sorbonne, ont partagé ce désir de rendre tout le monde philosophe. Selon O'Keefe, ces journaux vantaient les publications strictement scientifiques, comme le *Spectacle de la Nature* de l'abbé Pluche (O'Keefe, 86) et, même s'ils s'opposaient à l'*Encyclopédie*, ils montraient aussi le côté positif de sa publication : « The *Journal de Trévoux* [. . .] thought that the defects could be removed [. . .] The general enthusiasm over the work, the immediate enthusiasm, is, however, best explained as the two journals suggest, by the fact that it helped more men and women to become *savants* with a minimum effort » (O'Keefe, 96-97).

2.6 La dimension politique du Jansénisme de 1720 à 1762 : Comment les « honnêtes fanatiques » ont facilité la mise-en-question du pouvoir royal et la décentralisation du gouvernement français

En insistant sur la controverse déclenchée par les disputes religieuses pour mettre l'accent sur le fait que la religion peut être nuisible, les encyclopédistes Diderot et Jaucourt ont manqué quelques détails pertinents de la politique, c'est-à-dire le rôle du cardinal de Fleury et les constitutionnaires « modérés » et l'entrée du parlement dans les affaires de l'Église et de l'État, ainsi que la diversité d'opinions entre les Jansénistes mêmes sur, par exemple, le mouvement convulsionnaire.

Dans son étude qui propose que les Jansénistes étaient responsables de la Révolution française, en partie grâce au fait qu'ils ont « rendu la philosophie populaire », Campbell propose que « [...] the final crisis of the regime in the 1780s can best be understood as in many ways a typical crisis of the regime, rather than as a 'revolutionary crisis' » (Campbell, 1) et que :

Van Kley [...] stresses the contribution of the Jansenists to destabilising the regime in the 1750s [...] But what if their arguments can be traced back directly [...] to the parliamentary crisis of 1730-20 [...] Are the discourses of the 1750s and 1760s really 'new' or are they reformulations of concepts already identifiable in the sixteenth century – ideas perhaps secularized from their religious context? [...] modern historiography may have played down the continuities [...] in order to emphasise the kind of rupture that is necessary if a modern view of the origins of 'revolution' is held. (Campbell, 33)

Campbell commence son livre, qui est surtout une étude bibliographique du Cardinal de Fleury en l'introduisant comme un homme politique qui a persécuté les Jansénistes de peur d'un schisme, ce qui rappelle l'attitude de Louis XIV : « He regarded a united episcopate as being of fundamental importance for the church in France, which risked schism because of the differences of opinion over Jansenism [...] Fleury was expressing

a strong belief in the hierarchy of power in the church » (Campbell, 43). La stabilité d'Église catholique était importante pour la soutenance de la monarchie française parce que c'était la religion du roi et parce qu'au XVIII^{ème} siècle la plupart des chefs d'État européens étaient catholiques ce qui facilitait les alliances pourvu que tous continueront de suivre la même religion. De plus, le résultat des guerres religieuses incitées par le protestantisme – auxquelles nous revenons dans le prochain chapitre dans notre analyse des *Essais* de Montaigne – était d'une telle violence que Fleury, qui a reconnu peut-être des traces du protestantisme dans les livres de Jansénius et de Quesnel, voulait éviter à tout prix de la répétition de l'histoire.

O'Keefe confirme que Fleury craignait un schisme : « his chief concern was to bring religious unity and harmony to France » (O'Keefe, 15). Pendant sa carrière de ministre il aura naturellement des conflits avec Noailles, l'archevêque de Paris, protecteur des Jansénistes, sauf dans les rares cas où celui-ci a rejoint le ministre dans son opposition aux Jansénistes. Pendant le règne de Louis XIV, quand Fleury était toujours l'évêque de Fréjus « When the cardinal Noailles, in temporary submission to the will of Louis XIV, issued a mandement against Quesnel's *Moral Reflections on the New Testament* [. . .] the bishop of Fréjus was quick to congratulate him [. . .] Fleury was among the first bishops to publish the *Bull Unigenitus* in his dioceses » (Campbell, 43). Selon Campbell, c'est partiellement grâce à son zèle pour la persécution des Jansénistes, mais aussi partiellement grâce au fait qu'il n'a pas appartenu au parti des Jésuites, étant plutôt indépendant, que les « dévots » – c'est-à-dire les « constitutionnaires » – l'ont choisi pour être le percepteur de Louis XV. Mme de Maintenon, qui s'opposait à Le Tellier, était membre de ce groupe et espérait réduire l'influence strictement jésuite à la cour : « For them, Fleury was a good choice because he was not a Jesuit and did not get on well with Le Tellier, yet his distinguished career as a bishop proved him sufficiently religious » (Campbell, 44). Selon Campbell, les relations entre l'élève et le maître étaient chaleureuses : « Louis [. . .] came to regard Fleury almost as a grandfather precisely because he was the only person to enforce real discipline upon him » (Campbell, 46) ; dès l'enfance du roi, le cardinal constitutionnaire a réussi à gagner sa confiance. O'Keefe confirme que Fleury a réduit l'influence des Jésuites sur la cour royale au XVIII^e siècle :

It is difficult to say what influence the Jesuits wielded in the government in France at the middle of the eighteenth century. The only direct contact that the Order had with the court was through the royal confessors; and, unlike Louis XIV who raised his Jesuit confessor almost to the rank of an official Minister of Church Affairs, Louis XV, under the guidance of Cardinal de Fleury, chose to have as his liaison with the clergy a member of the hierarchy. (O'Keefe, 110)

Le cardinal semblait craindre honnêtement le schisme et de donner la priorité à la protection de la cohésion de l'Église française et de son unité avec l'Église mondiale dirigée par le Vatican, même s'il devait ainsi écarter les deux factions.

En 1720, la France a voulu améliorer ses relations avec l'Espagne, une nation catholique, pour plusieurs raisons, y compris l'assurance de paix après une guerre et la possibilité d'une alliance de mariage entre Louis XV et l'Infanta qui n'a pas été réalisée (Campbell, 78-80). Pour plaire à l'Espagne, le gouvernement a changé sa politique vis-à-vis de la Bulle *Unigenitus*. De 1716-1719 le gouvernement a permis aux « refusans » « led by the cardinal de Noailles and the chancellor Daguesseau » (Campbell, 47) de demander des explications au pape qui « declared that he regarded the search for 'explanations' as 'culpable curiosity,' and in 1718 he declared that all who refused to accept the 'constitution' would be excommunicated » (Campbell, 47). N'étant pas capables de changer l'avis du pape et voulant retenir l'image d'une nation catholique devant ses alliés, surtout l'Espagne, la France change son approche :

Renewed enforcement of *Unigenitus* and persecution of the Jansenists commended itself to the Regent because it was necessary for his foreign policy towards Spain and Rome, whose support meant greater emancipation from the British alliance [. . .] on 4 August 1720 a declaration was issued imposing acceptance of the Bull *Unigenitus* upon all members of the French church and silence upon the protagonists. In face, the Declaration of Silence was then, as it was to be later for the cardinal de Fleury, merely the occasion for legalized persecution of the

Jansenist publicists, while all except the most vehement *constitutionnaires* who broke the silence were left unmolested.

(Campbell, 47)

En mars de 1723, l'antijanséniste Fleury est devenu membre de conseil d'état (Campbell, 62). Une année après, pape Benoît XIII a remplacé Innocent XIII et les Jansénistes espéraient qu'il adoucirait sa politique vis-à-vis d'*Unigenitus* (Campbell, 83). En fait, le pape négociera secrètement l'acceptation d'*Unigenitus* avec Noailles : « In November 1724 Noailles had dispatched to Rome a résumé of his faith known as the Twelve Articles, which he wanted recognized by the Pope, in return for which he would publish a *mandement* accepting *Unigenitus* » (Campbell, 84). En négociant avec Noailles, Benoît XIII offensait les autres cardinaux et les « trois puissances » – c'est-à-dire les antijansénistes Fleury, Bissy et Rohan – ont arrêté l'acceptation des Douze Articles (Campbell, 86). Cette affaire rappelle ce que Jaucourt raconte à propos de Clément XI, un prédécesseur de Benoît XIII, et de Noailles : que condamner Quesnel veut dire condamner aussi l'archevêque de Paris. Au début de nouveau pontificat, Noailles espérait qu'il serait plus facile de négocier avec le nouveau pape n'aurait pas les préjugés de l'ancien. Malgré les espérances de Noailles, les *Douze Articles* étaient condamnés, c'est-à-dire que l'archevêque de Paris a perdu un degré de crédibilité en tant que théologien chrétien à cause de l'intervention des trois puissances.

Puis, une autre crise touchait la France ; les grandes tempêtes ont causé une famine (Campbell, 89). Pour répondre aux besoins du peuple, le 5 juin 1725 le roi a introduit une nouvelle taxe : « this tax, known as the *cinquantieme* [. . .] was intended to be a universal tax [. . .] it was intended to establish the principle of royal taxation of the clergy, and it was hoped to discover from the declarations how much property the clergy possessed » (Campbell, 89). Le clergé et le Vatican ont réagi en protestant contre la décision du roi (Campbell, 90-91). Pour les Français, surtout les gallicans, l'attitude du clergé suggère que cette classe favorise Rome plutôt que le pays où ils vivent et que leur loyauté n'est pas avec le roi français et le peuple mais avec leur propre intérêt ou bien même l'intérêt d'une puissance étrangère. C'est peut-être pour répondre à cette situation que Jaucourt écrit qu'il faut rendre les prêtres utiles (leur faire payer) sans être dangereux

(avoir accès à une somme d'argent qui ne bénéficiera ni au pays ni au peuple). Pour les citoyens de la France, le Vatican devient de plus en plus ennemi, premièrement pour avoir dénoncé des textes qu'une partie vocale du peuple a choisi pour leur guide spirituel, puis pour la persécution de l'archevêque de Paris, protecteur de ce peuple, et, finalement pour le refus de payer au roi français la taxe dont personne n'est exempt et qui devra servir pour maintenir tout le pays, y compris le peuple en question, pendant un temps d'insuffisance. Selon Campbell, cette crise économique a atteint son sommet à la fin de 1725 (Campbell, 98).

En 1726 Fleury est devenu cardinal et premier ministre (Campbell, 113). Au début de sa carrière ministérielle, Fleury devenait populaire parce qu'il a ramené l'ancien système financier qui existait en France avant la mise en œuvre du système de John Law qui était responsable pour les crises (Campbell, 119). Il commençait aussi de tenter d'éradiquer le Jansénisme. Vu qu'il était motivé par la peur d'un schisme, il favorisait l'avancement des évêques qui n'appartenaient pas au parti des Jésuites pour éliminer l'influence janséniste sur l'Église française de la manière la plus subtile que possible. Nous rappelons que les constitutionnaires « modérés » ont favorisé Fleury pour percepteur du roi parce qu'il n'était pas lui-même jésuite vu qu'ils espèrent réduire l'influence jésuite sur Louis XIV. Fleury « confined his appointments to those who were likely to purify their sees of Jansenism in as discreet a manner as possible [. . .] the Cardinal tended to favor the appointment of a 'third party' of doctrinally moderate bishops » (Campbell, 132). Tandis qu'il semble qu'il sera plus logique de remplacer les Jansénistes et leur interprétation de la *Bible* par les Jésuites et l'interprétation moliniste, Fleury choisissait une autre stratégie, peut-être parce que, n'étant pas jésuite, il voulait garder sa propre influence, peut-être parce qu'il craignait de remplacer un extrême par un autre ainsi échouant à éviter le schisme. Cette stratégie l'a aidé aussi à gagner la confiance de Noailles, qui était populaire avec le peuple de Paris et duquel la coopération était importante pour l'éradication du Jansénisme.

Tandis que les évêques ont eu pour défi de se débarrasser du Jansénisme avec modération, de guider les prêtres et fidèles de leurs diocèses vers la théologie la plus proche du courant dominant de la théologie catholique acceptée par le Vatican, le défi de

la police était de persécuter les écrivains jansénistes, de les arrêter et de censurer leurs écrits. Hérault était le lieutenant-général de la police, « the main arm of Fleury's anti-Jansenist politics » (Campbell, 151) de 1725 à 1739 (Campbell, 150). La mission de la police « involved gathering information [. . .] tracking illegal printers and arresting the producers and vendors of the stream of banned pamphlets » (Campbell, 151). Hérault a eu quarante inspecteurs et quarante-huit commissaires à sa disposition, mais la plupart d'eux sympathisaient avec les Jansénistes, ce qui rendait l'éradication de cette hérésie difficile. Dès 1750, une dizaine d'années plus tard, Malesherbes, le *Directeur de la Librairie*, c'est-à-dire celui qui fait la fonction de censeur royal, était lui-aussi « ami » des philosophes : « Malesherbes, whose function and duty it was to [. . .] censor the literature that was published in France was himself something of a philosophe [. . .] he was always on the closest terms with Diderot, Voltaire, D'Alembert, and D'Argenson » (O'Keefe, 71-72). Puis, en 1758, Helvétius, le fermier-général, publiait l'œuvre matérialiste *De L'Esprit* (O'Keefe, 105). Le gouvernement se trouvait déjà infiltré par ceux qui l'opposaient.

En 1740, Hérault était succédé par Marville qui a réduit le nombre d'inspecteurs à vingt. Fleury meurt en 1743 (Campbell, 292) et il était succédé par Louis XV même, qui voulait être son propre premier ministre (Campbell, 174). Selon Campbell, le roi était faible et il n'arrivait pas à s'imposer. Campbell écrit, avec un peu de sarcasme, que le nouveau système qui a remplacé celui de Fleury était « ministerial anarchy » (Campbell, 174). La biographie de Fleury écrite par Campbell est un travail important, mais il faut tenir en compte qu'il favorise ce ministre. Il ne cache pas sa préférence en écrivant par exemple que la prise de pouvoir et la quête pour l'influence de Fleury ne pouvaient pas être motivées par l'ambition parce que le climat politique était si difficile que Campbell n'imaginait pas que quelqu'un pourrait vouloir être le chef dans une telle atmosphère : « Difficult though the political situation was in 1724, it would have needed equally remarkable foresight to predict the unpopularity of a financial policy and taxes yet to be conceived [. . .] Therefore, the argument for Machiavellian ambition must be disregarded as the product of hindsight » (Campbell, 75). Par contre, Campbell incorpore les avis de quelques contemporains à propos du premier ministre qui donnent une impression différente de son caractère « French scholars writing during the anti-clerical years of the

Third Republic regarded Fleury as a religious bigot. Flammermont characterized Fleury as an ambitious fanatic. Rocquain thought him responsible for opening the door of the Revolution [. . .] by forcing the Jansenists into politics » (Campbell, 328). O'Keefe semble partager l'avis de Campbell, ce qui montre que le courant de la scolarité moderne est plutôt de réhabiliter la réputation de cette figure historique. Selon Campbell et O'Keefe, Fleury prend le pouvoir et agit contre les Jansénistes pour empêcher le schisme qu'il croyait menacer l'Église française.

Pendant cette époque, les Jansénistes engageaient le parlement pour soutenir leur position devant le roi en se servant du gallicanisme : ils voulaient que le roi exerce le pouvoir que ce système lui donne pour arrêter l'implémentation d'*Unigenitus* comme loi d'Église et d'état en France. Selon Campbell, le Jansénisme et le gallicanisme ont promu des idées démocratiques chez le clergé de bas rang et il y avait des prêtres qui ont été influencés par l'esprit révolutionnaire de 1789 (Campbell, 196). Campbell rapporte aussi que les Jansénistes plutôt que les philosophes étaient responsables pour l'expulsion des Jésuites (Campbell, 196). Grâce aux articles de Diderot et de Jaucourt, nous savons que les philosophes se sont réjouis de la chute des Jésuites, et déterminer quel groupe était responsable pour leur chute est hors de portée de cette thèse qui se concerne plutôt des événements qui ont donné naissance aux *Pensées philosophiques* au lieu de ses suites. Néanmoins, la thèse de Campbell et le fait que les philosophes montrent de l'empathie pour les Jansénistes, même en ridiculisent leur théologie qui est un contraste flagrant à l'antipathie et le dédain qu'ils ont pour les Jésuites, montre qu'il y avait plus de rapports philosophiques et théologiques entre ces deux groupes et peut-être que les philosophes se sont servis des « honnêtes fanatiques » pour avancer leurs buts.

En ce qui concerne le gallicanisme, dans son article « Libertés de L'Église Gallicane » l'encyclopédiste Antoine-Gaspard Boucher d'Argis trace l'histoire de ce mouvement, qui selon lui commence avec Saint Louis : « la première fois que l'on ait qualifié de libertés [. . .] qu'a l'Église de France [. . .] fut du tems de saint Louis, sous la minorité duquel, au mois d'Avril 1228, on publia en son nom une ordonnance adressée à tous ses sujets » (Boucher d'Argis, 9 : 474). Cela rend de la crédibilité au gallicanisme de dépeindre le roi Louis, un saint catholique reconnu par le Vatican et un héros de l'histoire

française, comme le porte-parole de ce mouvement. Par conséquent, ceux qui maintiennent des idées ultramontaines se trouvent en face d'un dilemme en lisant cet article : de nier le gallicanisme veut dire nier Saint Louis ce qui veut dire paradoxalement nier le Vatican qui l'a canonisé. Selon Boucher d'Argis, les libertés gallicanes :

se rapportent néanmoins à deux maximes fondamentales. La première, que le pape & les autres supérieurs ecclésiastiques n'ont aucun pouvoir direct ni indirect sur le temporel de nos rois, ni sur la juridiction séculière. La seconde, que la puissance du pape, par rapport au spirituel, n'est point absolue sur la France, mais qu'elle est bornée par les canons & par les coutumes qui sont observés dans le royaume ; de sorte que ce que le pape pourroit ordonner au préjudice de ces règles, est nul.

(Boucher d'Argis, 9 : 475)

Pour protéger ces « libertés, » l'Église française

a recours en France à quatre principaux moyens [. . .] 1°. que l'on confère avec le pape, pour se concilier à l'amiable sur les difficultés qui peuvent s'élever. 2°. De faire un examen scrupuleux des bulles & autres expéditions venant de Rome, afin qu'on ne laisse rien publier contre les droits du roi, ni contre ceux de l'Église gallicane. 3°. L'appel au futur concile ; enfin l'appel comme d'abus aux parlements, en cas d'entreprise sur la juridiction séculière, & de contravention aux usages de l'Église de France. (Boucher d'Argis, 9 : 475)

Campbell donne une autre définition selon laquelle le gallicanisme est une invention plus nouvelle :

Over the previous three centuries the French kings had been determined to prevent as far as possible papal interference within the kingdom in temporal matters, while recognizing the independence of the Catholic church in spiritual affairs [. . .] this meant requiring that papal pronouncements be registered in the parlement, and keeping a balance

between the rights of bishops to enforce discipline in their diocese and the legal right to appeal to the secular courts in the case of a miscarriage of clerical justice. There were thus two main aspects to consider: the independence of the French church from the papacy, a position known as Gallicanism, and the relations between the two powers within France. (Campbell, 213)

O’Keefe donne lui-aussi une définition :

Gallicanism consisted of two main principles ; first, that the Church in France was from ancient times gifted with certain independence of the Roman Curia ; and second, that the government of the Church was not a strict monarchy but a monarchy tempered by an aristocracy [. . .] the most fundamental application of the first principle, so the Gallicans thought, was that no papal document could be accepted in France without the consent of the king. (O’Keefe, 18)

Les deux chercheurs acceptent la double définition du gallicanisme proposée par Boucher d’Argis sans qualifications ou adoucissements. O’Keefe ajoute même que selon le gallicanisme la monarchie française ne puisse pas être absolue parce que la fonction de l’aristocratie est de consulter le roi.

Il y avait plusieurs mouvements jansénistes : « These ranged from a pessimistic and uncompromising refusal of the world (as with Pascal and Port-Royal) to a more optimistic recognition of the existence of natural rights [. . .] (as with Nicole). By the end of the century the dominant tendency was that of Pasquier Quesnel (1634-1719) and Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) » (Campbell, 198). C’est partiellement en raison du fait qu’*Unigenitus* attaque spécifiquement les Quesnelistes – malgré le fait que c’étaient les disciples de Duguet – les figuristes (Campbell, 200) – qui se sont engagés au parlement contre la Bulle que Diderot fait une distinction entre les « Jansénistes » et les « Quesnelistes » dans l’article « Jansénisme ». En différenciant les Quesnelistes des Jansénistes propres, les philosophes Diderot et Jaucourt suggèrent qu’*Unigenitus* ne condamne que ce courant. Quant à Duguet « His major contribution was to put forward

an almost cyclical theory of church history in which first the Jews and then the gentiles abandon the true faith, which must therefore once again be carried forward by another chosen people » (Campbell, 200). Les Jansénistes, surtout les figuristes, ont cru que la destruction de Port Royal fait prévue du fait que l'Église a abandonné la foi (Campbell, 199) et qu'ils étaient le nouveau peuple élu : « the idea of an elect group that was a *Dépôt de la Vérité* [. . .] would parallel parliamentary political theory which included the notion of a *dépôt de la loi* » (Campbell, 201). Ces deux idées dans deux domaines traditionnellement dirigés par le roi et le pape montrent que la pensée révolutionnaire se développe parallèlement dans différentes sphères de la vie : la politique, avec les parlementaires, surtout la faction gallicane, la religion avec les Jansénistes, et la littérature avec les philosophes. Ces groupes n'ont pas eu nécessairement les mêmes buts, mais ils voulaient tous priver l'Église de son rôle de dépôt de la vérité et le roi de son rôle de dépôt de la loi en dispersant ces rôles parmi des groupes plus vastes. Ces groupes se composent toujours des élites : le parlement se compose des avocats éduqués venus des familles riches, les Jansénistes, même s'ils sont composés de gens et de prêtres de plusieurs classes sociales, pensent tous de la même manière et ont tous un peu de connaissance théologique, et, par conséquent, composent une classe d'élite théologique, et les philosophes se composent des gens lettrés qui avaient au moins assez d'éducation pour avoir beaucoup lu et pour être capables d'écrire et qui ont eu de moyens de se faire publier. Il ne s'agit pas d'une démocratisation complète du pouvoir, mais d'une décentralisation, d'une création d'une sorte d'oligarchie juridique, théologique et intellectuelle qui « marche en avant. » Diderot même bascule entre la volonté de rendre tous philosophes dans les *Pensées sur l'interprétation de la Nature* et d'éloigner les nuisibles de la société dans, par exemple, *l'Entretien d'un père avec ses enfants*. Dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé, « L'Homme »*, il écrit : « Il dit, L'éducation fait tout. Dites, L'éducation fait beaucoup. Il dit, L'organisation ne fait rien. Dites, L'organisation fait moins qu'on ne pense » (*Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé, « l'Homme »*, 534). Alors, Diderot ne pense pas que tous les gens sont égaux dans tous les sens : l'éducation ne peut pas rendre tous les gens également capables de tout, même s'il faut attribuer un rôle plus important à l'éducation qu'on a fait

jusqu'à maintenant. Diderot ne nie pas complètement l'innéisme, mais il voudrait trouver un moyen pour, sinon égaliser les gens, au moins rendre les inégalités moins importantes.

Les Jansénistes n'étaient qu'une petite part du clergé français : cinq pour cent en 1718 et seulement trois pourcent dix ans après (Campbell, 202). Vingt évêques – dont la plupart parviennent des familles nobles avec la seule exception de Jean Soanen de Senez – de cent trente ont protégé les Jansénistes (Campbell, 202). Quant aux évêques constitutionnaires, Campbell en identifie trois catégories :

The first may be described as 'politiques' [. . .] These members of the episcopate were more sensitive to [. . .] the stability of both the French church and monarchy [. . .] A second group of constitutionnaires [. . .] appear to have been very much in favour of the Bull for theological reasons [. . .] but they were nevertheless willing to recognize the political aspects of the question [. . .] Finally there existed a category of very extreme constitutionnaires [. . .] (Campbell, 242)

Tous les constitutionnaires n'étaient pas ultramontains et pas tous soutenaient les Jésuites, par contre surtout les deux premières catégories craignaient un schisme et opposaient les Jansénistes parce qu'ils étaient la source de division.

Selon Campbell, pendant la querelle d'*Unigenitus*, trente-trois avocats étaient identifiés comme Jansénistes (Campbell, 209). En 1727, le mouvement convulsionnaire a commencé au cimetière Saint-Médard où le diacre janséniste François de Pâris était enterré (O'Keefe, 20). En 1729, qui était aussi l'année de la mort de Noailles et de son remplacement par le constitutionnaire Vintimille (O'Keefe, 17), « 300 priests were forbidden to practice » (Campbell, 204). C'était aussi en 1729 qu'un officier a rapporté à Hérault que des incrédules se rassemblaient aux cafés pour mettre en question et ridiculiser la religion, ce qui indique que les courants matérialistes et déistes existaient déjà chez les gens lettrés, mais dans la clandestinité (O'Keefe, 30). La police était trop distraite par les disputes théologiques tenues dans la sphère publique par les « fanatiques » des deux partis pour s'occuper des philosophes, qui leur semblaient peu nombreux et pas si dangereux que leurs équivalents fidèles.

Quant aux gens laïcs : « of over 600 convulsionaries and their associates identified by Maire, nearly half came from the better off in society (shopkeepers and above), including a quarter from the bourgeoisie, the robe and above » (Campbell, 204). Pas tous les Jansénistes, surtout les théologiens, ont cru en l'authenticité ni des miracles ni des convulsions qui ont durés jusqu'à 1735 (Campbell, 205). Vintimille a supprimé ce mouvement en 1731 (O'Keefe, 20). Cette suppression était suivie par la suppression des *Nouvelles ecclésiastiques* le 27 avril, 1732 : « Henceforth, all who helped in the publishing of it, in the distribution of it, and all who read it were to be excommunicated » (O'Keefe, 31). Selon Campbell « The Jansenists were in some disarray as the *parti* split on the issue of the convulsionary movement. The strange cavortings of the preaching and prophesying enthusiasts led to scepticism from right-thinking magistrates, and the prestige of the Jansenist movement suffered from the public exposure of its internal divisions in the pamphlet war » (Campbell, 279). Le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques*, par exemple, croyait en les miracles mais avait de doutes par rapporte aux convulsions. O'Keefe rapporte que:

De la Roche was probably the most consistent defender of Saint-Médard [. . .] Not an issue of the paper appeared between 1730 and 1735 which did not have some reference to the cures. Without exception they were accepted as genuine [. . .] On the other hand, he accepted the convulsions with some misgiving, especially the wildly extravagant manifestations which did so much to discredit Jansenism among its sincere followers. (O'Keefe, 21)

Le doute de De la Roche sur l'authenticité ne choque pas, vu que ce groupe se composait des hommes et surtout de femmes semi-lettrés (Campbell, 205) et que c'est évident en lisant les *Pensées philosophiques* que ces « prodiges » inspiraient en partie le doute de Diderot (*Pensées philosophiques*, 25-26). Le parlementaire Barbier a eu aussi des doutes inspirés par ces convulsions et les débats au sujet des précieux éléments de la théologie : « Barbier [. . .] related in 1734 that the more heated the quarrels over the Jansenist miracles became the more he and others were inclined to question the reality of all miracles, especially those of ancient times » (O'Keefe, 29). C'était aussi en 1734 que le

parlement a condamné les *Lettres philosophiques* de Voltaire (O'Keefe, 30). Le sentiment de Barbier rappelle les Pensées XLVII, XLVIII et XLIX des *Pensées philosophiques* dans lesquelles Diderot met en question les miracles d'antiquité romaine pour mettre en doute aussi les miracles chrétiens : « Tous les peuples ont de ces faits, a qui pour être merveilleux, il ne manque que d'être vrais [. . .] qu'on n'ose nier sans être impie, et qu'on ne peut croire sans être imbécile » (*Pensées philosophiques*, 24). Si Diderot a écrit les *Pensées philosophiques* pour imiter son propre processus de raisonnement, c'étaient les miracles de Saint-Médard, cités dans les Pensées LII, LIII, LIV qui l'ont amené au doute aux miracles païens et par conséquent à tous les miracles, y compris les chrétiens.

Tandis que les *Nouvelles ecclésiastiques* étaient censurées comme l'étaient les *Pensées philosophiques* après leur publication, les parlementaires n'ont pas souffert de mêmes restrictions :

The *avocats au parlement* stood outside the usual legal restrictions on publishing because they were permitted to print their legal briefs or consultations [. . .] Their right to publish opened the door to the development and manipulation of public opinion, and accounts in part for the increasing importance of the consultation as a form of oppositional or radical literature during the century. The first to realise the immense importance of this were the Jansenist lawyers from 1727 onwards.
(Campbell, 210)

La publication des documents juridiques est devenue illégale en 1731 avec la loi du silence imposée sur les deux partis (Campbell, 211). O'Keefe rapporte que les parlementaires ont mis en question le pouvoir royal par leur désobéissance à cette loi (O'Keefe, 16).

Le 24 mars 1730, la Bulle papale devient loi d'état et d'Église et « From the time of *Unigenitus* until the 1750s, but especially from the 1730s, some barristers began to revive older ideas on the origins and nature of royal power [. . .] The most famous of these, Le Paige [. . .] argued that it had a constitutional role » (Campbell, 219). Le Paige a

eu comme inspiration l'Angleterre et la Pologne (Campbell, 219-220). Dans le parlement, la crise – il ne s'agissait pas de débat à cause de la loi qui imposait le silence et empêchait d'en avoir – durait de mars 1730 à décembre 1732 (Campbell, 237). L'affaire a eu par conséquent l'imposition du silence sur *Unigenitus* le 10 mars 1731, une grève des avocats qui a duré de 23 août à 26 novembre 1731, un arrêté de parlement contre l'évêque d'Orléans qui a refusé les sacrements aux Jansénistes le 28 avril 1731, la condamnation des *Nouvelles ecclésiastiques* et l'approbation d'*Unigenitus* par l'archevêque de Paris le 3 mai, 1731, une autre grève des avocats le 18 août, 1732, et le bannissement de cent trente-neuf avocats le 7 septembre, 1732 (Campbell, 326-27). L'affaire conclue le 4 décembre, 1732 (Campbell, 327). Au début de l'affaire, De la Roche s'est méfié du parlement « which in 1730 solemnly burned five issues of his periodical » (O'Keefe, 25-26), mais pendant les années 1740 il constatait que l'oppression du parlement est une des mauvaises conséquences d'*Unigenitus* et « in the 1750's he accepts all its claim to represent the people » (O'Keefe, 25-26).

De 1733 à 1735, l'attention du roi et du parlement était plutôt attirée par la guerre et la restitution de la taxe appelée la « dixième » (Campbell, 279). Le silence imposé par Fleury a partiellement réussi, au moins pour garantir la paix entre les adversaires pour trois ans (O'Keefe, 57). En 1737, les débats parlementaires sur *Unigenitus* ont recommencé (Campbell, 285) à cause des refus de sacrements aux Jansénistes mourants (Campbell, 289-91). Fleury meurt en 1743 (Campbell, 292), trois ans avant la publication des *Pensées philosophiques*. Selon Campbell, la mort de Fleury a affaibli le gouvernement français : « Louis XV was too weak-willed to impose himself upon his ministers, with the result that policy lacked direction and manoeuvring for influence encouraged inactivity or even the sabotage of policies » (Campbell, 175). O'Keefe confirme que le roi Louis XV était un chef faible et que la mort de Fleury a déclenché le renversement du gouvernement qui était déjà infiltré par ses ennemis : « In theory, France was ruled by an absolute monarch ; yet in practice, partly because of his own lack of leadership [. . .] Louis XV was a limited monarch who was restricted in his action by other institutions in the State. » (O'Keefe, 114) Les parlementaires ont repris le conflit à propos d'*Unigenitus* en 1751 (Campbell, 293), après la publication de la première œuvre diderotienne. En 1761, les Jésuites étaient chasés de la France en parti par Mme de

Pompadour et Choiseul qui étaient les ennemis du parti dévot (Campbell, 294).³⁹ Les parlementaires étaient aussi partiellement responsables pour la suppression de cet ordre :

[. . .] the institution that did most to restrict the absolute authority of the King was the *Parlement* of Paris. In its long battles against the Crown and the Church, the *Parlement* [. . .] was generally successful [. . .] When, therefore, the *Parlement* of Paris, in its most dramatic attack on the Church, began in 1761 the prosecution of the Jesuits which ended the following year in their suppression, the King could do no more than delay for a few months the fateful decision of the *parlementaires*. (O'Keefe, 115)

Les philosophes et les Jansénistes se sont réjouis de leur chute, pour des raisons différentes. C'est intéressant que De la Roche croyait que c'étaient les Jésuites qui conspiraient de détruire l'Église française de l'intérieur (O'Keefe, 26) tandis qu'il a soutenu quelques idées des philosophes, c'est-à-dire la négation d'autorité absolue du pape et l'importance d'un parlement comme représentatif du peuple (O'Keefe 26). O'Keefe écrit « It is ironic that this group [. . .] were to help in establishing the reign of 'reason' in France by assisting in the expulsion of the Jesuits [. . .] the Jansenist-Gallican party were for one embarrassing moment to join hands with the philosophes to destroy their common enemy » (O'Keefe, 27).

Le dédain des philosophes pour les Jésuites pourrait être expliqué par le fait que, selon O'Keefe, ils étaient leurs premiers critiques (O'Keefe, 35). Les rédacteurs du *Journal de Trévoux* se méfiaient de critiquer le *Dictionnaire* de Bayle en 1715 de peur d'inciter les gens curieux à le lire, mais ils ont changé d'avis en 1732 et, en 1734 « they took the initiative in opposing Voltaire's *Lettres philosophiques* » (O'Keefe, 36-37) même si jusqu'après sa publication ils ont hésité de critiquer l'ancien étudiant du Collège

³⁹ O'Keefe confirme qu'ils étaient responsables pour la chute des Jésuites et ajoute qu'ils étaient amis des philosophes : « Voltaire also knew that the program of the *philosophes* had admirers in high places : Malesherbes, for instance, Madame de Pompadour, and the Minister of Foreign Affairs, le Duc de Choiseul, who could at least help to offset the influence of the *dévo*t party at court. » (O'Keefe, 109-110).

Louis-le-Grand, une institution jésuite (O'Keefe, 38-39). C'étaient donc les Jésuites qui étaient les premiers opposants des philosophes à les critiquer ouvertement. Il faut noter que le but de leur publication était de promouvoir les nouveaux livres, une tâche qu'elle a partagée avec le *Journal des Savants*, la publication de l'Académie des inscriptions et belles-lettres de la Sorbonne (O'Keefe, 46). En 1738, c'était en fait le *Journal de Trévoux* qui a promu les *Eléments de la philosophie de Newton* de Voltaire tandis que le *Journal des Savants* les a critiqués pour avoir été anticartésiens (O'Keefe 52-53). Les Jésuites, qui, en suivant Thomas d'Aquin, favorisaient plutôt le modèle aristotélicien dans leur approche aux sciences (O'Keefe, 52), n'avaient aucune raison pour critiquer Newton, qui « has always spoken of the Creator and His attributes 'avec décence' ; his philosophic and scientific principles have not clashed with religious truth » (O'Keefe, 53), tandis que les académiciens ont dû défendre leur programme cartésien (O'Keefe, 50-51). Selon O'Keefe, même si les Jésuites étaient les premiers détracteurs des philosophes, il y avait une différence entre la réaction du *Journal de Trévoux* et du *Journal des Savants* d'un côté et celle de la publication janséniste de l'autre : « [. . .] there were important differences between the reactions of De la Roche and those of the editors [. . .] they made sincere efforts to remove all bitterness from any adverse criticisms that might appear in their reviews » (O'Keefe, 84), tandis que les *Nouvelles ecclésiastiques* ont dénoncé les œuvres philosophiques impitoyablement. En 1746, le *Journal de Trévoux* et le *Journal des Savants* gardaient cette attitude dans leur critique des *Pensées philosophiques*. Les rédacteurs du journal jésuite ont fait appel à Diderot d'y retirer les éléments répréhensibles pour conformer le texte à la doctrine chrétienne (O'Keefe, 88-89).

En 1746 le parlement condamnait les *Pensées philosophiques* de Diderot et l'*Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie (O'Keefe, 30). Selon O'Keefe, c'est dans les années 1740, plus de huit années après les Jésuites, que De la Roche s'est rendu compte de la popularisation de l'irréligion en France (O'Keefe, 41), mais, de l'année 1746 jusqu'à l'expulsion des Jésuites, les *Nouvelles ecclésiastiques* comparaient les Jésuites aux philosophes et les accusaient de conspirer avec les beaux esprits pour détruire l'Église catholique en France (O'Keefe, 42-43). Pour De la Roche, la popularisation de la philosophie impie servait comme autre arme contre les Jésuites, sur lesquels il met le blâme pour l'épanouissement de ce courant intellectuel en France. L'assemblée du clergé

ne commençait pas de s'occuper du problème posé par les philosophes et leur écriture irréligieuse jusqu'à 1748, quand ils ont accordé que « the problem of the growth of irreligion had become a crucial one » (O'Keefe, 31). En réponse, les philosophes déclarent leur dédain pour surtout le *Journal de Trévoux*. Selon Voltaire, il a fallu le supprimer « Voltaire [. . .] would have suppressed them all save the *Journal des Savants*, which he regarded as a purely literary and inoffensive publication » (O'Keefe, 103) et « The same critical attitude towards the *Journal de Trévoux* was adopted by other friends of the *philosophes* and by the *Encyclopedists* » (O'Keefe, 89). O'Keefe rapporte la réaction de Diderot à l'expulsion des Jésuites :

Diderot too, wrote as though he believed that the whole Jesuit Order had conspired to destroy his *Encyclopédie*; and [. . .] he remarked after the suppression of the Jesuits: 'Me voilà, délivré d'un grand nombre d'ennemis puissants.' [. . .] It was still said in 1759, as it had been in the early 1750's, that the Jesuits were jealous of the success of Diderot's great venture, and resented the fact that they had not been asked to contribute. (O'Keefe, 110-111)

Les accusations contre eux et leurs œuvres faites par De la Roche et les Jansénistes étaient moins subtiles et plus sévères et impitoyables. Par contre, ces critiques ont servi aux Jansénistes de combattre les Jésuites, les premiers adversaires des philosophes en les accusant d'être leurs alliés simultanément que le parti janséniste-gallican a promu la décentralisation du pouvoir dans le gouvernement français, qu'ils auraient préféré voir répandu du roi aux parlementaires et la séparation de l'État français de l'Église, au moins du Vatican. De plus, les Jansénistes étaient partiellement à blâmer – ou, selon les philosophes, plutôt à remercier – pour l'expulsion des Jésuites et la prise du pouvoir de plus en plus grande par le parlement, c'est-à-dire d'une décentralisation sous laquelle le pouvoir du roi n'est plus absolu. Selon O'Keefe, Voltaire même a observé que, malgré eux, les Jansénistes étaient des alliés réticents des philosophes : « It was an odd stroke of fate, as Voltaire observed, that the Jansenist party who were most opposed to the reign of 'reason' should unwittingly assist in its advance » (O'Keefe, 121).

2.7 Conclusion : L'impact des « honnêtes fanatiques » sur le parti philosophe

En conclusion, les Jésuites incitent la colère des philosophes en étant les premiers à les critiquer. De plus, même s'ils étaient moins « fanatiques » que les Jansénistes, c'étaient eux qui symbolisaient l'autorité de l'Église parce que le Molinisme, le courant qu'ils promouvaient, était à l'époque la théologie dominante que le Vatican voudrait imposer sur l'Église française. Par contre, les Jansénistes, qui étaient plus fanatiques dans leur dévotion à la religion, étaient malgré tout un groupe minoritaire qui militait contre l'Église et le gouvernement. Dès leur introduction en France, ils étaient opprimés par les groupes et individus puissants à la cour, comme, par exemple, Le Tellier et les constitutionnaires comme Mme de Maintenon. Même si les philosophes ne s'accordaient pas avec l'austérité de leur théologie, pour eux, l'oppression de ce groupe exemplifiait malgré tout le manque de liberté de religion et de penser contre lesquelles ils s'opposaient.

De plus, il y avait quelques similarités entre la théologie jésuite et le fatalisme qui attire Diderot pendant diverses périodes de sa vie. Le *Journal des Savants* note une similarité entre le Jansénisme et le déisme philosophique :

To the editors of the *Journal des Savants*, the greatest evils that affected contemporary French thought at the middle of the eighteenth century were materialism and deism [. . .] The fruits of these two systems of thought [. . .] were fatalism, the denial of free will, the denial of divine providence, the doubts about the immortality of the soul, the apparent rejection of revealed religion. (O'Keefe, 85)

Selon le *Journal de Trévoux*, c'était de fatalisme dont il s'agissait dans *De L'Esprit* « Helvétius' system of philosophy, which denied all connection between religion and morality, and fashioned a moral code built on human motivation of self-interest, as the most explicit formulation of the materialist's philosophy of life. Free-will does not exist for Helvétius. » (O'Keefe, 112) Le Jansénisme le plus extrême a un courant fataliste qui nie partiellement le libre arbitre, mais c'est toujours un système théiste chrétien, où Dieu

décide le sort d'une personne arbitrairement, en accordant sa grâce selon sa volonté, et où l'âme reste immortelle. Ils justifient ce courant fataliste en différenciant entre la contrainte et la nécessité. Ce système dépouillé des éléments religieux ressemble au système fataliste comme par exemple celui que le personnage « Diderot » propose dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* où les gens sont divisés en catégories des malheureux/nuisibles et heureux/utiles similaires à la division entre les damnés et les élus dans le Jansénisme (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 472-74). De plus, les Jansénistes et les philosophes promeuvent l'alphabétisation et la recherche du savoir chez les « gens de peuple » ainsi que le système parlementaire qui représente le peuple et contrebalance le pouvoir du roi. Ni l'un ni l'autre groupe ne soutient l'infaillibilité papale.

À part la promotion de la décentralisation et de l'alphabétisation faite parallèlement et séparément par les deux groupes, les conflits incessants autour de la religion nourrissaient ou même inspiraient le doute des philosophes. Nous sommes d'accord en fait avec Campbell, même si nous proposons qu'il faut modérer son opinion, sur le fait ironique que les Jansénistes – les plus « fanatiques » religieux par excellence de leur époque – étaient partiellement responsables pour la diffusion de l'irréligion dans la France. Dans la prochaine section, intitulée « Influences Littéraires », nous analyserons les influences possibles des *Essais* de Montaigne, des *Pensées* de Pascal et des *Lettres philosophiques* de Voltaire sur Diderot. Nous tracerons le développement de la pensée sceptique dans la littérature française, du scepticisme fidèle de Montaigne qui se soumet officiellement à l'autorité de l'Église catholique, même si on constate qu'il cache peut-être un sous-texte athée, au scepticisme chrétien hors du courant dominant de Pascal, et, finalement, au scepticisme de Voltaire et de Diderot qui mettent en question le christianisme.

Chapitre 2

3 Influences Littéraires : Diderot en dialogue avec Montaigne, Pascal et Voltaire

Dans « 'Eclairé, Clairvoyant, Adj. (Gramm.),' un Article de l'*Encyclopédie* ou La Présence Dialogique de Diderot », Elizabeth Potulicki explique que « Diderot dialogue, non seulement avec les hommes du passé, mais il va, devant son siècle, à la rencontre de ses répondants futurs qui 'comprendront' ses énoncés » (Potulicki, 133). Les *Pensées philosophiques* sont inspirées par les débats théologiques du XVIII^{ème} siècle et engagées avec eux, Diderot y dialogue avec les athées (*Pensées philosophiques*, 7), les « religionnaires » (*Pensées philosophiques*, 31) de son époque – c'est-à-dire les Jansénistes (*Pensées philosophiques*, 7), les Jésuites (*Pensées philosophiques*, 17), les Protestants (*Pensées philosophiques*, 17), les Déistes, les Juifs (*Pensées philosophiques*, 31) et les Musulmans (*Pensées philosophiques*, 17) – et du passé – c'est-à-dire les païens égyptiens (*Pensées philosophiques*, 28) et romains (*Pensées philosophiques*, 20). En plus, il entre aussi en dialogue avec les hommes du passé du domaine littéraire afin de former ses propres opinions en recherchant, modifiant et parfois réfutant leurs propos et afin de donner force à ses *Pensées* en s'appuyant sur l'autorité. Nous nous concentrons sur ses réponses à Montaigne, Pascal et Voltaire.

Dans le chapitre précédent nous avons proposé que Diderot répond à Montaigne et Pascal en tant que sceptiques, en suggérant que pour Diderot c'est Montaigne qui exemplifie le « vrai sceptique » (*Pensées philosophiques*, 13) tandis que Pascal est « semi-sceptique » (*Pensées philosophiques*, 17), ce qui reflète la manière dont Pascal écrit à propos de Montaigne et encore la manière dont Voltaire écrit à propos de Pascal. Pascal cite Montaigne, surtout pour le réfuter, par exemple dans la Pensée 525/325 (Pascal, 249), qu'il commence simplement par « Montaigne a tort » (Pascal, 249). Robert Niklaus suggère que Pascal écrit en partie pour réfuter Montaigne – « [...] pour Pascal Montaigne est un maître contre qui penser » (« Les *Pensées Philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 206) – mais nous verrons que les liens entre les pensées de ces deux auteurs étaient plus complexes. L'essayiste est de toute façon le point de départ pour le logicien de Port-Royal. Maia Neto, par exemple, propose que Pascal est un

disciple de Montaigne qui accepte le pyrrhonisme, mais avec cette différence qu'au lieu de l'ataraxie que son prédécesseur trouve en acceptant son doute, Pascal se lamente sur l'incertitude de la condition humaine parce que le scepticisme n'est pas « our natural condition but the one in which we have fallen » (Maia Neto, 17). Selon lui, Pascal doit transformer Montaigne afin de combattre une interprétation antichrétienne de sa pensée : « Pascal also is – although in a qualified sense – a disciple of Montaigne, and because [. . .] Pascal also thinks that scepticism is useful in Christian apologetics, he must present his own Christianized version of Montaigne alternative to the competing anti-Christian view (from the Jansenist standpoint) of La Mothe Le Vayer » (Maia Neto, 9). Dans ses *Lettres philosophiques*, Voltaire répond au débat entre ces deux auteurs (Voltaire, 178), surtout dans sa vingt-cinquième lettre, qu'il consacre à la réfutation de cinquante-sept propos de Pascal, y compris ses réponses à Montaigne.

Ce dialogue autour du rôle du scepticisme dans la compréhension de la religion, déclenché par Montaigne au XVI^{ème} siècle, s'étend au XVIII^{ème}. Chaque auteur répond en ajoutant la perspective obtenue par l'observation des conflits religieux de son propre milieu : Montaigne répond aux guerres de religion entre les protestants et les catholiques, Pascal entre en débat avec les critiques des Jansénistes, s'étant converti grâce à leur influence, et Voltaire regarde du point de vue des conflits religieux des deux siècles précédents en proposant des solutions pour les résoudre, par exemple, en suggérant qu'il faut adopter l'attitude des Quakers, c'est-à-dire « [. . .] de ne maltraiter personne au sujet de la religion, et de regarder comme frères tous ceux qui croient un Dieu » (Voltaire, 51). Quant à Diderot, l'importance qu'il accorde au scepticisme dans les *Pensées philosophiques* est sa réponse au débat entre Montaigne et Pascal. Le titre de sa première œuvre, qui combine le titre des *Pensées* de Pascal et des *Lettres philosophiques* de Voltaire, implique qu'il fait une synthèse des idées de ces trois auteurs. Delon suggère que cette combinaison indique de quoi il s'agit :

Formellement, les *Pensées philosophiques* adoptent la liberté de ton des *Mélanges*, le retour sur soi de Montaigne et la discontinuité illustrée par les moralistes français. Elles constituent doublement l'antithèse des *Pensées* de Pascal. Comme lui, Diderot écrit « de Dieu », mais au projet apologétique il

oppose la critique de tout dogmatisme [. . .] Ces *Pensées* de 1746 sont donc *philosophiques*, au sens où les *Lettres anglaises* de Voltaire étaient devenues, douze ans plus tôt, des *Lettres philosophiques* [. . .] il brasse une culture antique, passée au crible des *Essais* de Montaigne et de toute la libre pensée clandestine qui s'est développée au tournant du XVII^e au XVIII^e siècle. (Delon, « *Pensées philosophiques* : notice », 1029)

Delon suggère que Diderot choisit son titre pour insister sur le fait que ses *Pensées* sont l'antithèse de celles de Pascal. Pour Delon, le mot « pensée » et la promesse d'écrire de Dieu font référence aux *Pensées* pascaliennes et leur sujet, mais le mot « philosophique » réfère à Voltaire, qui lui-aussi réfute Pascal dans ses *Lettres philosophiques*. Delon propose que, malgré le fait que « philosophique » implique universellement accessible, il s'agit aussi de l'encouragement à l'examen, et même du refus des idées que l'écrivain expose, ainsi invitant les lecteurs à penser d'une manière inquisitive : « Mais 'philosophique' ne signifie pas encore la diffusion à un plus large public [. . .] l'exorde répète que le texte vise peu de lecteurs ; l'adjectif va dans le sens d'une indépendance du jugement personnel, d'un droit à la recherche individuelle et au paradoxe » (Delon, « *Pensées philosophiques* : notice », 1029). Selon cette définition, le texte est philosophique parce qu'il permet le doute et la contradiction. Par contre, dans l'*Encyclopédie*, César Chesneau Du Marsais propose qu'un philosophe est quelqu'un qui rejette le préjugé et embrasse la société :

Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, & qui joint à un esprit de réflexion & de justesse les mœurs & les qualités sociables. Entez un souverain sur un *philosophe* d'une telle trempe, & vous aurez un parfait souverain. De cette idée il est aisé de conclure combien le sage insensible des stoïciens est éloigné de la perfection de notre *philosophe* [. . .] il ne prétend pas au chimérique honneur de détruire les passions [. . .] (Du Marsais, 12 : 510)

Delon et Du Marsais ensemble suggèrent que les sentiments antireligieux font partie de la définition courante du « philosophe. » Selon Delon, en être implique être influencé par la

pensée anglaise : « Ces *Pensées* [. . .] sont donc *philosophiques*, au sens où les *Lettres anglaises* de Voltaire étaient devenues [. . .] des *Lettres philosophiques*. Le reportage avait laissé place au militantisme en faveur de l'empirisme et du libéralisme anglais » (Delon, « *Pensées philosophiques* : notice », 1029). Ce libéralisme est lié au déisme des penseurs anglais (Delon, « *Pensées philosophiques* : notice », 1028-29). Par contre, Du Marsais tente de réfuter le préjugé antiphilosophe selon lequel ce groupe est composé des antireligieux :

D'autres en qui la liberté de penser tient lieu de raisonnement, se regardent comme les seuls véritables philosophes, parce qu'ils ont osé renverser les bornes sacrées posées par la religion [. . .] Fiers de s'être défaits des préjugés de l'éducation, en matière de religion, ils regardent avec mépris les autres comme des âmes foibles [. . .] Mais on doit avoir une idée plus juste du philosophe [. . .] (Du Marsais, 12 : 509)

Le fait qu'il se trouve obligé de faire une telle réfutation implique que les philosophes étaient connus pour leur irréligion.

Remarquablement, le mot « philosophie » n'apparaît pas dans cet article, c'est-à-dire que selon Du Marsais, un philosophe n'accepte pas nécessairement un système philosophique tel que l'épicurisme ou le scepticisme, et il ne se met pas nécessairement à philosopher. Il remplit surtout une fonction sociale, rendue plus facile par sa dépendance sur sa raison et par son acceptation de ses passions. Suivant cette analyse, les *Pensées philosophiques* réfèrent plutôt aux réflexions rationnelles d'un homme « du monde » qu'à la création d'un système de pensée bien précis, ce qui est applicable aux *Essais* de Montaigne et aux *Lettres philosophiques* de Voltaire et, partiellement, aux *Pensées* de Pascal où il s'agit des réflexions d'une personne qui vivait à un certain point du passé la vie d'un « honnête homme » doué des « qualités sociables » auxquelles il a renoncées. Si nous appliquons la définition de Du Marsais aux *Pensées*, dans l'œuvre de Pascal il s'agit plutôt des réflexions d'un ancien philosophe qui raconte les influences – dans ce cas,

surtout mauvaises – de la vie sociable sur sa psychologie.⁴⁰ En insistant sur la nature philosophique de ses propres *Pensées*, Diderot combine l'analyse du christianisme de Pascal avec l'engagement social de Voltaire : il pense de Dieu, comme le premier, mais il conclut en philosophe.

Tandis que les *Pensées philosophiques* encouragent le doute, embrassent les passions et la société et critiquent ouvertement quelques éléments de la pratique religieuse et implicitement la religion organisée telle qu'elle était pratiquée en France en 1746, nous suggérons que les *Pensées* de Diderot sont aussi philosophiques à la manière des philosophes d'antiquité et leurs systèmes de pensée, c'est-à-dire aux « écoles » dans le sens « d'une faculté, d'une université; d'une secte entière ; comme l'école de Théologie de Paris, l'école de Salerne, l'école de Platon, l'école de Tibériade » (« École », 5 : 303). Même si sa définition du « philosophe » évite des mentions d'écoles antiques – peut-être à dessein – Du Marsais lui-même fait référence au « parfait souverain » philosophe, ce qui rappelle le « philosophe roi » de Platon, et critique les stoïciens pour avoir considéré les passions comme nuisibles. Chacun de ces quatre auteurs compare les « écoles » grecques. Montaigne les classe : « Toute la philosophie est départie en ces trois genres. Son dessein est de chercher la vérité, la science, et la certitude. Les Péripatéticiens, Épicuriens, Stoïciens, et autres ont pensé avoir trouvée » (*Essais II*, 252). Il avertit les enseignants de ne pas exiger de leurs étudiants d'accepter tel ou tel système sans examen :

Qu'il lui fasse tout passer par l'étamine, et ne loge rien en sa tête par simple autorité et à crédit. Les principes d'Aristote, ne lui soient principes, non plus que ceux des Stoïciens ou Épicuriens : Qu'on lui propose cette diversité de jugements : il choisira s'il peut : sinon il en demeurera en doute, Il n'y a que les fols certains et résolus. (*Essais I*, 320-21)

⁴⁰ Le mot psychologie était déjà en usage. L'*Encyclopédie* le définit comme « PSYCHOLOGIE (a), s. f. (Métaphysique.) partie de la Philosophie, qui traite de l'ame humaine, qui en définit l'essence, & qui rend raison de ses opérations » (« Psychologie », 13 : 543).

Quelques contemporains (Voltaire, 86) et critiques modernes⁴¹ considèrent Montaigne comme celui qui a douté au point où il s'est lui-même inscrit à l'école pyrrhonienne. Pascal fait aussi une comparaison entre les « écoles » en concluant comme son prédécesseur qu'aucune n'a eu raison :

S'il y a quelque chose où son intérêt propre ait dû la faire appliquer de son plus sérieux c'est à la recherche de son souverain bien. Voyons donc où ces âmes fortes et clairvoyantes l'ont placé. Et si elles en sont d'accord. L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté, l'autre à suivre la nature, l'autre en la vérité [. . .] et les braves pyrrhoniens en leur ataraxie, doute et suspension perpétuelle [. . .] Nous voilà bien payés. (Pascal, 55)

Comme Montaigne, Voltaire valorise la philosophie, et, comme ses deux prédécesseurs, il trouve les écoles grecques insuffisantes :

Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage [. . .] que M. Locke [. . .] Avant lui, de grands philosophes avaient décidé positivement ce que c'est que l'âme de l'homme ; mais puisqu'ils n'en savaient rien du tout [. . .] ils aient tous été d'avis différents. Dans la Grèce, berceau des arts et des erreurs [. . .] Épicure la composait de parties comme le corps. Aristote, qu'on a expliqué de mille façons, parce qu'il était inintelligible, croyait [. . .] que l'entendement de tous les hommes était une seule et même substance [. . .] Notre Descartes, né pour découvrir les erreurs de l'Antiquité, mais pour y substituer les siennes [. . .] s'imagina avoir démontré que l'âme était la même chose que la pensée [. . .] Locke a développé à l'homme la raison humaine [. . .] (Voltaire, 88-90)

⁴¹ (Maia Neto, 16-17)

Selon Voltaire, les philosophes de l'antiquité, autant que « nos Pères de l'Église » (Voltaire, 89) se sont trompés sur l'âme humaine parce que l'âme est une idée⁴² invisible et inobservable, mais, contrairement à Pascal, il croit que la question était résolue par le penseur anglais Locke, qui a trouvé la meilleure explication de ce principe nébuleux « Locke, après avoir ruiné les idées innées, après avoir bien renoncé à la vanité de croire qu'on pense toujours, établit que toutes nos idées nous viennent par les sens [. . .] Ce discours sage parut à plus d'un théologien une déclaration scandaleuse que l'âme est matérielle et mortelle » (Voltaire, 91). Voltaire soutient la définition d'âme comme une collection des expériences accumulées pendant la vie ; pour lui, c'est la seule explication cohérente et compréhensible.

Montaigne examine les mérites des écoles grecques et s'arrête sur le pyrrhonisme, partiellement parce que l'idée de suivre les coutumes du pays où on naît empêche les conflits religieux, Pascal aussi préfère le pyrrhonisme, mais il finit en n'acceptant aucune école païenne parce que ces écoles se contredisent toutes sur le souverain bien. Voltaire accorde avec Pascal que la Grèce est le « berceau des arts et des erreurs » (Voltaire, 88-90) parce que chaque école donne une définition différente de l'âme, mais il n'accorde pas qu'il faut accepter l'incertitude avec humilité et continuer de professer la religion chrétienne en suivant les mouvements du cœur étant donné que :

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur [. . .] Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison [. . .] Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés [. . .] (Pascal, 66-67)

Voltaire trouve le « sentiment de cœur » une preuve insuffisante. Pour lui, les modèles proposés par la religion – païenne ainsi que chrétienne – n'arrivent pas à donner une

⁴² Selon l'article encyclopédique « Ame » écrit par Denis Diderot et l'abbé Claude Yvon l'âme est « une qualité » ou « une substance » : « Il ne peut y avoir que deux manières d'envisager l'âme, ou comme une qualité, ou comme une substance » (Yvon et Diderot, 1 : 372).

explication effective de l'âme et du souverain bien. Au lieu d'abandonner la recherche d'une vérité démontrable et d'accepter la foi, soit pour des raisons sociopolitiques, comme Montaigne, soit pour des raisons personnelles, comme Pascal, Voltaire propose de chercher le souverain bien dans le monde matériel en suivant le modèle de Locke.

Quant à Diderot, tandis qu'au moment d'écriture des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, il accepte l'empirisme en déclarant que « La véritable manière de philosopher, c'eût été et ce serait d'appliquer [. . .] l'entendement et l'expérience aux sens ; les sens à la Nature ; la Nature à l'investigation des instruments ; les instruments à la recherche et à la perfection des arts qu'on jetterait au peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 294), dans les *Pensées philosophiques*, il préfère s'appuyer sur sa raison : « Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque [. . .] Veux-tu que je devienne ton prosélyte ; laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux [. . .] Pourquoi me harceler par des prodiges, quand tu n'as besoin pour me terrasser que d'un syllogisme » (*Pensées philosophiques*, 25-26). Parce que les sens peuvent être facilement trompés par le « premier saltimbanque », Diderot n'est pas encore prêt à accepter « l'école » de Locke telle qu'elle est présentée par Voltaire. Même s'il admet que témoigner un miracle sera pour lui une preuve plus valable que l'assurance qu'une fois un miracle a eu lieu ailleurs vu que « une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits » (*Pensées philosophiques*, 25), il a besoin de s'appuyer aussi sur le rationalisme de peur d'être déçu. Par conséquent, il faut rentrer en dialogue avec les philosophes grecs afin d'apprendre à raisonner pour distinguer les vraies démonstrations des falsifications.

Diderot est d'accord avec Montaigne que le scepticisme est la meilleure des philosophies : « Qu'est-ce qu'un sceptique ? c'est un philosophe qui a douté de tout ce qu'il croit, et qui croit ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a démontré vrai [. . .] rendez sincère le pyrrhonien, et vous aurez le sceptique » (*Pensées philosophiques*, 16), mais le repos dans l'ataraxie est contraire à son caractère, étant donné qu'il appartient au groupe des « esprits bouillants, les imagination ardentes » qui « ne s'accoutument pas de l'indolence du sceptique » (*Pensées philosophiques*, 15) et

qui préfèrent « hasarder un choix que de n'en faire aucun » (*Pensées philosophiques*, 15). Son système de pensée reflète celui de Montaigne, mais son caractère ressemble à celui de Pascal, qui encourage ses lecteurs à hasarder un choix en pariant (Pascal, 176-77). Il faut tout mettre en question, mais, pour être rendu sincère, Diderot espère finir la quête pour la vérité en croyant « ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a démontré vrai » (*Pensées philosophiques*, 16). Son œuvre fait preuve d'une mise-en-doute systématique, et, pour résoudre le problème de son désir pour la vérité qui semble lui échapper dès qu'il l'approche, il adopte une autre idée philosophique de Montaigne : celle du mouvement incessant : « Ce que nous avons à cette heure proposé nous le changeons tantôt, et tantôt encore retournons sur nos pas, ce n'est que branle et inconstance » (*Essais II*, 15). Cette philosophie du mouvement lui permet de garder l'espoir en une vérité objective et de ne pas se décourager quand cette vérité lui échappe : elle bouge toujours, suivant le mouvement de l'univers. Diderot combine aussi l'idée du mouvement avec l'empirisme : la vérité et la nature changent parce que la perception change ou « bouge » avec l'accumulation de l'expérience. Aristote lui apprend à s'appuyer sur sa raison ainsi que sur ses sens, Montaigne lui apprend à douter de tout, Pascal lui apprend les erreurs à éviter et Voltaire, lui ayant battu le chemin, lui apprend à valoriser les preuves accumulées par l'expérience.

3.1 Montaigne en recherche d'ataraxie

Selon Voltaire, le but de Montaigne était de « se peindre naïvement » (Voltaire, 178). Francis S. Heck accorde que « His intention was [. . .] to study himself and to write about this introspective study [. . .] to ponder the problem of death and the meaning of life » (Heck, 93). Pascal, Voltaire et Diderot joignent à ce but personnel un but social et religieux. Prenant en compte le développement des conflits religieux aggravés par les liens entre l'Église et l'État, leurs écrits étaient plus ouvertement engagés dans les questions politiques de leurs jours que les *Essais*. Montaigne met l'accent sur l'introspection, mais, malgré le confort qu'il trouve dans l'ataraxie pyrrhonienne, il n'est pas un sage détaché, observant le monde à distance. Venu de famille noble, « Il fut partie prenante des combats de son temps [. . .] Il trouve toutefois le moyen de s'employer au service de la paix [. . .] il est décoré par Charles IX de l'ordre de Saint-Michel. Les

missions qu'il remplit pour le parlement de Bordeaux le mettent régulièrement en contact avec la cour. Il prend de plus en plus d'étoffe dans un rôle de négociateur officieux entre les chefs de parti » (Naya, Reguig et Tarrête, 13-14). Il a vécu pendant les massacres de la Saint-Barthélemy (Naya, Reguig et Tarrête, 15), ce qui aurait pu inspirer en lui la volonté de mettre en question et réévaluer sa croyance ainsi que son intérêt au pyrrhonisme. Il a déclenché la discussion à propos des conflits religieux en observant la souffrance à laquelle ses contemporains ont fait face à cause de la réformation protestante et ses suites. Il l'appelle « notre présente querelle » (*Essais I*, 277), qui devient un euphémisme moqueur tenant en compte le massacre et les autres tueries dont il a témoigné. Le champ lexical rappelle le choix du mot de Diderot dans son article encyclopédique sur le Jansénisme, dans lequel il se sert du mot « dispute » (« Jansénisme », 8 : 448) pour décrire ce système théologique. Diderot insiste déjà sur le thème de la religion comme cause de discorde dans les *Pensées philosophiques* et se réfère au protestantisme dans la Pensée XXXV (*Pensées philosophiques*, 17) et dans la Pensée LXI dans laquelle il décrit « [...] la multitude des sectes du christianisme fondre sur le chrétien » (*Pensées philosophiques*, 30-31).

Montaigne propose le pyrrhonisme comme remède au conflit surtout parce que cette école favorise l'acceptation des coutumes de son propre pays. Il introduit l'idée de la querelle dans l'Essai XXIII intitulé « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue », impliquant que c'est en pensant aux conflits déclenchés par le protestantisme qu'il écrit :

Si me semble-il [...] qu'il y a grand amour de soi et présomption, d'estimer ses opinions jusque-là, que pour les établir, il faille renverser une paix publique, et introduire tant de maux inévitables, et une si horrible corruption de mœurs que les guerres civiles apportent [...] Est-ce pas mal ménagé d'avancer tant de vices certains et connus, pour combattre des erreurs contestées et débattables. (*Essais I*, 275)

Ici, il accuse les protestants de manquer d'humilité pour avoir voulu introduire des changements dans une société paisible et les blâme pour le conflit parce qu'ils étaient les

innovateurs. Sans leur intervention, le statu quo serait conservé et, avec lui, la tranquillité. Cela n'est pas pour suggérer que Montaigne déteste toute innovation par principe, mais plutôt pour noter qu'il s'en approche avec précaution de peur de bouleverser le système. L'essayiste suggère plutôt qu'il ne vaut pas la peine de perturber les autres et les structures déjà mises en place vu qu'elles « branlent » aussi car le mouvement fait partie de la nature de toute chose, y compris les systèmes. Il faut plutôt accepter les mouvements intérieurs et le fait que le reste du monde « se déplace » – métaphoriquement et réellement – différemment de l'individu. La colère et la tristesse dont il fait preuve ici ne sont pas motivées par un fort sentiment religieux et une conviction que le catholicisme est vrai, mais par l'amour de la paix et de la volonté du retour à la stabilité et à la tranquillité. Maia Neto propose que c'est en recherchant cette tranquillité que Montaigne découvre le pyrrhonisme et commence à être fasciné par lui : « Montaigne's search for a practical philosophy is often considered to be inconsistent with his Pyrrhonism [. . .] Strowski does not mention Pyrrhonian ethics, whose end is precisely tranquility » (Maia Neto, 10). Il retrouve cette tranquillité dans le christianisme tel qu'il était pratiqué avant la reformation, non pas dans ses maximes, mais dans l'uniformité de ses lois :

La religion Chrétienne a toutes les marques d'extrême justice et utilité : mais nulle plus apparente, que l'exacte recommandation de l'obéissance du Magistrat, et manutention des polices [. . .] Il y a grand à dire, entre la cause de celui qui suit les formes et les lois de son pays, et celui qui entreprend de les régenter et changer. Celui-là allègue pour son excuse la simplicité, l'obéissance et l'exemple : quoi qu'il fasse, ce ne peut être malice, c'est pour le plus malheur. [. . .] L'autre est en bien plus rude parti. Car qui se mêle de choisir et de changer usurpe l'autorité de juger, et se doit faire fort de voir la faute [de] ce qu'il chasse et le bien de ce qu'il introduit. (*Essais I*, 276-77)

Premièrement, Montaigne se sert des mots « utilité » et « malheur », que Diderot répétera dans ses analyses de la religion.⁴³ Tandis que les *Essais* ne sont pas « utilitaristes », vu que Montaigne admet que ses avis ne soient « que branle et inconstance » (*Essais II*, 15), c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à établir sa propre « école » ni à créer un système de pensée, mais à décrire ses réflexions telles qu'elles sont, avec leurs contradictions, et vu que l'utilitarisme n'était pas encore établi ni donc codifié, ce passage n'en est qu'un précurseur. Pour Montaigne, au moins en écrivant cet essai, la fonction principale de la religion était l'utilité et l'assurance de l'ordre social. Possiblement son expérience en tant qu'homme d'état qui inspire ces réflexions qui présagent de l'utilitarisme. Diderot reprend ce thème dans les *Pensées philosophiques* et le transforme « Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites [. . .] Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament, et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un peut-être » (*Pensées philosophiques*, 13). Il insiste que la place de la religion et de la croyance est de décourager l'individu du crime de peur du châtement divin, mais il met en question la nécessité d'un Magistrat et des règles religieuses pour contrôler la croyance personnelle, suggérant que le simple déisme et la crainte d'enfer suffiront. Il propose que tous les « religionnaires » (*Pensées philosophiques*, 31) soit d'accord pour embrasser « la religion naturelle » – c'est-à-dire le déisme – s'ils quittaient la leur. Parce que tout le monde trouve le déisme méritoire, et parce qu'une religion sans subtilités théologiques comme celle-ci suffira pour assurer le bien public vu que ces subtilités sont la cause de division parmi le peuple – tels que par exemple le conflit entre les Jansénistes et les Jésuites – il faut adopter le déisme – ou un christianisme si simplifié qu'il sera pratiquement indiscernable du déisme – comme religion officielle.

L'observation de Montaigne sur le rôle de l'obéissance au Magistrat ne marque pas non plus de critique, prenant en compte le sous-texte qui implique que la meilleure qualité du christianisme est l'exigence de l'obéissance aveugle au Magistrat et aux « lois de son pays » qui permettent de garder l'ordre public. Cette tranquillité intérieure autant

⁴³ Diderot décrit l'utilité de la religion par exemple dans les *Pensées* XXIII et XXXVI et lie le bonheur aux circonstances de la naissance – c'est-à-dire au hasard – dans les *Pensées* IV et XXXVIII.

qu'interpersonnelle et sociale est pour lui un « souverain bien »⁴⁴ et l'obéissance permet de l'atteindre : « Voilà pourquoi l'ignorance est tant recommandée par notre religion, comme pièce propre à la créance et l'obéissance [. . .] En ceci y a-il une générale convenance entre tous les philosophes de toutes sectes que le souverain bien consiste en la tranquillité de l'âme et du corps » (*Essais II*, 233). Cependant, il ne blâme pas ceux qui, n'étant pas capable de rester dans l'ignorance, mettent en question la religion qui assure ce souverain bien, mais il critique ceux qui perturbent cette paix en essayaient de renverser le système déjà mis en place. Pour remède, il propose le pyrrhonisme, qui permet de douter mais exige l'obéissance aux lois du pays où on naît ou vit :

Montaigne thus develops a Pyrrhonian ethics from Sextus' seminal rules, in particular, the basic one of 'following appearances' [. . .] Montaigne takes this to mean the prescription of a passive attitude in life: give up the impulse to shape the world (reducing phenomena to some essential truth) and to come to definitive judgments about the nature of things (including of course political and religious institutions). (Maia Neto, 13)

En acceptant cette version du pyrrhonisme, les esprits curieux peuvent se permettre de douter sans faire des bouleversements. Un dissident peut penser en protestant et vivre en catholique sans tomber dans l'hypocrisie, parce que cette philosophie encourage le « branlement » de la pensée et la suspension du jugement : « The essay is essentially on Sextus' third rule of life : follow the traditions and customs of one's country [. . .] The Pyrrhonian stance is double: preserve immobility of judgment inwardly and respond outwardly – i.e., with inward distance, without committing judgment – to the demands of ordinary life » (Maia Neto, 14)⁴⁵. Ce dissident, s'il n'estime « ses opinions jusque-là, que pour les établir » (*Essais I*, 275), pourra considérer et peser les mérites du protestantisme, du catholicisme et même des écoles grecques païennes sans se prononcer définitivement pour un système qui suivra en apparence celui qui était choisi par les autorités, vu qu'il

⁴⁴ Pascal accuse Montaigne de ne pas être décidé à propos de souverain bien, « Une lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie [. . .] 280 sortes de souverain bien dans Montaigne » (Pascal, 172).

⁴⁵ Il s'agit de l'Essai XXIII, « De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue » (*Essais I*, 258-280).

vaut autant qu'aucun autre quand on laisse le jugement suspendu perpétuellement. Ainsi un protestant sceptique pourrait préserver la liberté de penser et la tranquillité intérieure sans déranger l'ordre. Une discussion plus profonde de la réformation protestante, des guerres religieuses qui l'ont suivie et de l'influence de chacun de ces événements historiques sur les *Essais* de Montaigne est hors de la portée de cette thèse, mais ce thème est néanmoins important vu que Pascal, Voltaire et Diderot trouvent des parallèles entre ce conflit – en général et tel qu'il était représenté par Montaigne – et les « disputes » de leurs jours, surtout celle entre les Jésuites et les Jansénistes. Les conflits religieux donneront aussi naissance à l'idée du déisme et du matérialisme comme alternatives au christianisme. Diderot transforme l'encouragement du scepticisme de Montaigne. Il propose que le scepticisme doit être généralisé mais non pas pour assurer que tout le monde obéit aux lois et aux coutumes, mais pour arriver aux conclusions raisonnables et pour transformer ses lois et coutumes afin de les rendre raisonnables : « S'il est certain qu'un culte vrai pour être embrassé, et qu'un faux culte pour être abandonné, n'ont besoin que d'être bien connus, il serait à souhaiter qu'un doute universel se répandît sur la surface de la Terre, et que tous les peuples voulussent bien mettre en question la vérité de leurs religions » (*Pensées philosophiques*, 18). Diderot s'oppose à la suspension de jugement et à la soumission aux coutumes révélées comme déraisonnables par la mise en question telle qu'il l'a décrite : « Qu'est-ce qu'un sceptique ? c'est un philosophe qui a douté de tout ce qu'il croit, et qui croit ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a démontré vrai [. . .] rendez sincère le pyrrhonien, et vous aurez le sceptique » (*Pensées philosophiques*, 16). Il accuse les pyrrhoniens de malhonnêteté pour l'obéissance aux lois et pour la soumission aux coutumes que leur raison et leurs sens leur ont démontré comme déraisonnables et suggère que la suspension du jugement n'est ni avantageuse ni pratiquement possible.

3.2 Le sage du Port-Royal engage l'essayiste en débat

Pascal mentionne Montaigne seize fois dans ses *Pensées*.⁴⁶ Niklaus propose que c'est parce qu'il veut réfuter les *Essais* (« *Les Pensées Philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 206), par contre, Maia Neto propose que, malgré le fait que Pascal veuille réfuter quelques conclusions de Montaigne, c'est plutôt contre l'interprétation des *Essais* faite par La Mothe Le Vayer qu'il veut écrire :

[. . .] he represents the full-fledged flourishing of the aspect of Montaigne's and Charron's Sceptical Fideism that Pascal considers unChristian: pagan – in particular Pyrrhonian – ethics. Because Pascal also is – although in a qualified sense – a disciple of Montaigne, and because like the Sceptical Fideists, Pascal also thinks that scepticism is useful in Christian apologetics, he must present his own Christianized version of Montaigne alternative to the competing anti-Christian view (from the Jansenist standpoint) of La Mothe Le Vayer. (Maia Neto, 9)

Tandis qu'ici Maia Neto suggère que Pascal tente de prendre le contrôle de l'interprétation de Montaigne et de l'explication de la relation entre le scepticisme et le christianisme, ailleurs, il propose plutôt que Pascal réfute simplement l'essayiste (Maia Neto, 16), ce qui démontre la complexité des réflexions pascaliennes sur les *Essais* de son prédécesseur. Malgré le fait que « [. . .] a detailed account of [. . .] Pascal's borrowings [. . .] would reveal a Pascal dramatizing a live and continuing debate with Montaigne » (La Charité, 187), dans la conclusion de l'article « Pascal's Ambivalence towards Montaigne » Raymond C. La Charité suggère que Pascal tombait d'accord avec la plupart des avis de l'essayiste : « Pascal's reaction to Montaigne in every facet of their relationship is far more positive and lasting than is normally alleged » (La Charité, 197-98). Tenant en compte que Montaigne ne cache pas sa nonchalance pour la non-contradiction – il écrit « J'ai le pied si instable et si mal assis, je le trouve [. . .] si prêt au

⁴⁶ Pascal, 60, 138, 172 (deux fois), 249, 261, 279 (deux fois), 283 (deux fois), 286, 300, 308-09, 346 (deux fois), 347-48.

branle, et ma vue si dérégulée » (*Essais II*, 343) – c’est nécessaire que Pascal, qui se soumet largement à un système de pensée – c’est-à-dire le christianisme – et qui tente de conformer ses opinions à ce cadre – accordera avec quelques avis de l’essayiste et rejettera ceux qui contredisent sa foi. Nous allons discuter les similarités et les différences entre ces deux penseurs en nous concentrant sur les citations directes de Montaigne faites dans les *Pensées* pascaliennes. Premièrement, nous discuterons la manière dont Pascal se sert de Montaigne pour soutenir ses arguments pour défendre les miracles. Nous examinerons les différences subtiles entre leurs pensées sur ce sujet autant que la réponse de Diderot à leurs arguments. Puis, nous discuterons comment ces deux auteurs basent leurs pensées sur leur expérience et comment leur écriture personnelle et autobiographique mais philosophique néanmoins influence l’empirisme de Diderot. Ensuite, nous exposerons la divergence entre les avis de Pascal et de Montaigne à propos du suicide et de la diversité des mœurs dans des cultures différentes, et nous montrerons comment Diderot s’en inspire pour sa propre analyse de la différence entre l’éthique des peuples et des groupes différents.

3.3 Les miracles

Pascal est conscient de ces contradictions et il les surligne : « Montaigne contre les miracles. Montaigne pour les miracles » (Pascal, 346). C’est vrai que dans « Des boiteux » Montaigne dénonce les miracles : « Jusques à cette heure tous ces miracles et événements étranges, se cachent devant moi. Je n’ai vu monstre et miracle au monde, plus exprès que moi-même » (*Essais III*, 352) et dans « De la physionomie » il écrit « Je penche volontiers vers l’excuse et interprétation plus douce. Je prends les hommes selon le commun ordre : et ne crois pas ces inclinations perverses et dénaturées : si je n’y suis forcé par grand témoignage, non plus que les monstres et miracles » (*Essais III*, 397). Dans ces deux passages, Montaigne lie l’idée du monstre avec celui du miracle, une idée qui rappelle l’opposition binaire entre la bête et l’ange dans ses autres *Essais* (*Essais II*, 480), les réponses données par Pascal (Pascal, 173) et l’opposition binaire entre la bête/monstre et le « vrai chrétien » de Diderot,⁴⁷ comme par exemple sa description d’un

⁴⁷ La Pensée V, la Pensée VI

« nouveau peuple de stylites se dépouiller par religion des sentiments de la nature, cesser d'être hommes et faire les statues pour être vrais chrétiens » (*Pensées philosophiques*, 5). Montaigne est fasciné par ce qui est instable et en évolution dans l'être humain, Diderot s'intéresse au fait même que ces gens qui essaient de retenir les meilleurs éléments de leur humanité ou même de la transcender – comme, par exemple, les religieux et les dévotes – finissent en se déshumanisant. Voltaire a fait un commentaire sur la Pensée VI de Diderot que Delon interprète comme une approbation : « Voltaire approuve en marge de son exemplaire de 1777 : 'C'est l'aventure de certains brachmanes, pythagoriciens, thérapeutes, premiers moines' » (Delon, 1040, note 14).

Selon L'*Encyclopédie*, le monstre « [. . .] naît avec une conformation contraire à l'ordre de la nature [. . .] si l'objet ne frappoit pas avec étonnement, on ne donneroit pas le nom de monstre » (Formey, 10 : 671-672) tandis qu'un miracle est « dans un sens populaire ; prodige ou événement extraordinaire qui nous surprend par sa nouveauté. [. . .] Miracle dans un sens plus exact & plus philosophique signifie un effet qui n'est la suite d'aucune des lois connues de la nature, ou qui ne sauroit s'accorder avec ces lois » (« Miracle », 10 : 560). Les deux mots impliquent à la foi la nouveauté et la dénaturalisation. Dans la première citation, Montaigne insiste qu'il n'a jamais ni vu un monstre ni été témoin d'un miracle plus étrange que lui-même. Cette citation ne nie pas nécessairement l'existence des choses qui ne suivent pas les lois naturelles, mais elle révèle que la vie intérieure d'un individu peut être aussi dénaturalisée que ces phénomènes et que la découverte de soi-même peut apporter autant des nouveautés que l'observation des monstres et des miracles. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête ajoutent que « Montaigne insistant sur sa propre 'monstruosité' qui empêche – faute de permettre une connaissance stabilisée de soi – de fonder un savoir pour en remplacer d'autres » (Naya, Reguig, Tarrête, *Essais III*, notes, 561). Être aliéné de soi-même, se traiter en étranger nouveau, incertain de sa propre capacité de percevoir et d'interpréter ses perceptions amène nécessairement au scepticisme « Si la monstruosité miraculeuse du 'moi' ne permet donc pas de s'assurer de l'existence même des phénomènes que l'on croit percevoir dans la plus parfaite immédiateté, la purification de l'expérience par suspension des médiations discursives n'en est pas moins nécessaire si l'on veut désamorcer la violence [. . .] d'un dogmatisme » (Naya, Reguig, Tarrête, *Essais*

III, commentaire sur « Des Boiteux », 561-62). Il ne s'agit pas de douter l'existence des miracles, mais plutôt de mettre en question toutes les observations et les interprétations qui nous font voir que nous changeons incessamment. Nous observons ce doute inspiré par les mouvements intérieurs et extérieurs chez Diderot aussi. Dans *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, il écrit « Je ne sais en quel sens les philosophes ont supposé que la matière était indifférente au mouvement et au repos. Ce qu'il y a de bien certain, c'est que tous les corps gravitent les uns sur les autres [. . .] c'est que dans cet univers tout est en translation ou *in nisu*, ou en translation et *in nisu* à la fois » (*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, 447). Diderot s'inspire du newtonisme, mais il combine la théorie de gravitation dans le monde physique avec un scepticisme comparable à celui de Montaigne qui permet de proposer que le monde intérieur, les pensées et la perception « branlent » similairement aux corps. Cela permet l'instabilité des avis et nécessite le retour aux paroles déjà prononcés afin de les comparer et appliquer à la nouvelle réalité – par exemple en écrivant une *Addition aux Pensées philosophiques*. Vu que les changements ont lieu d'un instant à l'autre, nous multiplions le nombre des jets des avis et des pensées à l'infini, vivant en scepticisme perpétuel.⁴⁸

Montaigne critique les gens qui sont trop prêts à croire aux miracles et adoucit son argument en s'appuyant sur le saint qui deviendra le patron des Jansénistes : « Il me semble qu'on est pardonnable de mécroire une merveille, autant au moins qu'on peut en détourner et éluder la vérification, par voie non merveilleuse : Et suis l'avis de saint Augustin, qu'il vaut mieux pencher vers le doute que vers l'assurance, ès choses de difficile preuve, et dangereuse créance » (*Essais III*, 357). Premièrement, en s'appuyant sur les paroles d'un saint, Montaigne fait une défense des gens qui « mécroient une merveille » dédié à ceux qui sont trop enthousiastes pour les condamner. Il montre qu'un des pères d'Église partage son avis. Naya, Reguig et Tarrête font un lien entre le scepticisme de Montaigne et la dénonciation de la condamnation des sorcières, et

⁴⁸ Nous empruntons l'expression de laquelle Diderot s'est servi pour décrier l'origine de l'univers dans la Pensée XXI : « la possibilité d'engendrer fortuitement l'univers est très petite, mais que la quantité des jets est infinie, c'est-à-dire, que la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets » (*Pensées philosophiques*, 12).

proposent que Montaigne crée un modèle alternatif d'inquisiteur : « rencontre des accusés de sorcellerie : rejetant tout préjugé et toute présupposition métaphysique, le 'bon inquisiteur' sera celui qui fondera une conviction simplement humaine sur une expérience immédiate des phénomènes » (Naya, Reguig et Tarrête, *Essais III*, notes, 561). Afin d'éviter les fausses accusations, l'inquisiteur doit devenir sceptique. Selon cette interprétation, il ne s'agit pas de nier ces miracles faits par le Christ et les saints, mais plutôt de mettre en question des cas plus récents afin de protéger les innocents. Diderot devient ce « bon inquisiteur » en écrivant les *Pensées philosophiques* où il met l'accent sur la dimension humaine de la vie, commençant son discours « de Dieu » (*Pensées philosophiques*, 3) en écrivant à propos de l'être humain, ses passions et sa raison (*Pensées philosophiques*, 3) et en favorisant ces éléments de la religion qui facilitent la vie communale.⁴⁹ Robert Niklaus décrit Montaigne comme le « maître avec qui penser » (« *Les Pensées Philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 206) pour Diderot. Ce choix de maître pouvait être inspiré par l'insistance sur « le commun ordre » dans les *Essais*, étant donné que Diderot partage son admiration pour ce qui est « humain » dans l'humanité et, par suite, valorise une vie communale paisible sans perturbations. Deuxièmement, Montaigne critique les gens qui cherchent les sensations et miracles ailleurs n'ayant pas premièrement réfléchi sur soi. Cette fascination par les miracles amène à la recherche de la sensation, ce qui peut perturber la paix intérieure ainsi que l'ordre social et, dans le cas des sorcières, coûter la vie d'une innocente. Il vaut mieux faire face au « monstre » et au « miracle » de soi-même et apprendre à s'accorder avec ces mouvements intérieurs que de courir après des sensations extérieures.

La citation venue de l'essai « De la physionomie » élabore sur le même thème. Il faut prendre « les hommes selon le commun ordre » au lieu de présumer qu'ils ont des « inclinations perverses et dénaturées » comme, par exemple, la sorcellerie. De plus, l'homme dont il s'agit est Montaigne lui-même : « [...] à la vérité, je suis peu défiant et soupçonneux de ma nature » (*Essais III*, 397). Tandis que Montaigne ne se connaît pas entièrement, qu'il est autant mystérieux, monstrueux et miraculeux à lui-même, il accepte

⁴⁹ La Pensée XXIII, la Pensée XXV, la Pensée XXVI, la Pensée LXII.

paradoxalement de se considérer comme un homme commun, et d'interpréter doucement ses propres inclinations (*Essais III*, 397). Ici, il s'éloigne du scepticisme qui suspend tout jugement, se décidant plutôt de voir le bien chez les autres et chez lui-même. Si le sceptique est un juge neutre, dont la prononciation reste toujours suspendue de peur de condamner un innocent ou de permettre au criminel de s'échapper, Montaigne préfère de « pencher vers le doute » quand il s'agit de culpabilité. Ce jugement clément sert à éviter les conflits et assure la tranquillité qu'il valorise, mais il peut amener à la création des illusions.⁵⁰ L'assomption que l'homme en question appartient au « commun ordre » permet d'éviter la peur d'autrui et la curiosité qui perturbe la paix quand elle pousse l'individu à chercher des nouveautés. Être commun suggère être bénin. Montaigne se trouve en face d'un paradoxe : il se croit monstrueux, miraculeux, étranger et nouveau, il soupçonne sa nature, mais il se repose dans le savoir qu'il est un homme comme les autres. C'est difficile de déterminer s'il s'agit d'un repos dans l'illusion, ou d'une acceptation de sa nature incessamment changeante. C'est difficile de déterminer s'il éloigne de ses pensées le fait d'être toujours changeant et, par extension, d'être toujours instable, ou s'il se repose dans la reconnaissance et l'acceptation de sa nature fluctuante. La réflexion de Montaigne qui met en doute les miracles sert donc comme point de départ qui lui permette d'expliquer l'attitude générale qu'il faut avoir pour vivre dans le monde en causant le moins de bruit que possible : c'est-à-dire, en ne cherchant pas des sensations et, en faisant face au doute qui exige une résolution, de prononcer le jugement le plus miséricordieux que possible qu'il s'agisse des autres ou de soi-même. Cela assurerait la tranquillité à la fois publique qu'intérieure.

L'acceptation des changements de soi peut amener à la tranquillité parce qu'elle aide l'individu à s'habituer aux changements et à s'y attendre. Diderot se sert de ses

⁵⁰ Mme Du Châtelet élabore sur l'utilité des illusions dans le *Discours sur le bonheur* : « Enfin, je dis que pour être heureux il faut être susceptible d'illusion [. . .] l'illusion ne nous fait pas voir, à la vérité, les objets entièrement tels qu'ils doivent être pour nous donner des sentiments agréables [. . .] on peut conserver les illusions qu'on a ; on peut ne pas chercher à les détruire » (Du Châtelet, 14-16) et, à propos du rôle de l'illusion dans la perpétuation des sentiments amoureux : « [. . .] si cette ame a encore le bonheur d'être susceptible d'illusions, il est impossible qu'elle ne se croie pas plus aimée qu'elle ne l'est peut-être en effet ; elle doit tant aimer, qu'elle aime pour deux, & que la chaleur de son cœur supplée à ce qui manque réellement à son bonheur » (Du Châtelet, 30). Elle s'inspire possiblement de Montaigne.

réflexions venues de l'expérience de Montaigne et les combine avec l'empirisme de Locke pour créer son modèle de l'araignée au centre de sa toile dans *Le Rêve de d'Alembert*, ce qui lui permet de retrouver une sorte de spiritualité matérialiste :

[. . .] tous ses membres [. . .] ne sont à proprement parler que les développements grossiers d'un réseau qui se forme, s'accroît, s'étend, jette une multitude de fils imperceptibles [. . .] Les fils sont partout [. . .] vous seriez Dieu. Par votre identité avec tous les êtres de la nature, vous sauriez tout ce qui se fait. Par votre mémoire vous sauriez tout ce qui s'y est fait. (*Le Rêve de D'Alembert*, 372-73)

L'acte de percevoir devient ici transcendant, parce qu'en percevant un être humain se crée aussi le monde. Il y a déjà les traces de l'idée d'une « multitude infinie » liée à l'athéisme dans les *Pensées philosophiques* au discours de l'athée, mais là il s'agissait de la négation d'une réalité spirituelle, ici il s'agit d'une reconstruction d'un univers créé dans lequel la personne qui perçoit est en même temps le dieu qui crée par l'acte même de l'observation. Cette spiritualité insiste sur le moment présent et l'immédiateté, ce qui peut aider une personne à accepter le fait que l'existence n'est qu'une suite de changements perpétuels tels que Montaigne l'a décrit.

Tandis que Pascal déclare « Que je hais ceux qui font les douteux des miracles » (Pascal, 347), Montaigne n'appartient pas à ces incrédules parce que « Montaigne en parle comme il faut dans les deux endroits. On voit en l'un combien il est prudent et néanmoins il croit en l'autre et se moque des incrédules » (Pascal, 348). Le désir de Montaigne de ne pas causer de remous et de favoriser les explications naturelles font de lui l'allié idéal pour Pascal dans le débat contre les incrédules : le fait qu'un sceptique qui déclare « qu'il vaut mieux pencher vers le doute que vers l'assurance, ès choses de difficile preuve, et dangereuse créance » (*Essais III*, 357) admet la vérité des miracles chrétiens démontre qu'il n'en a pas trouvé des causes qui les rendent soupçonnables même après un examen méticuleux. Pascal est conscient de ses propres préjugés et se sert de Montaigne pour faire entrer un avis plus objectif.

Pour Montaigne, le témoin d'un phénomène surnaturel doit être crédible pour démontrer l'authenticité du miracle en question, et Saint Augustin, qui lui-aussi avait la tendance de pencher vers le doute, est un tel témoin :

Quand nous lisons dans Bouchet les miracles des reliques de Saint Hilaire : Passe : son crédit n'est pas assez grand pour nous ôter la licence d'y contredire. Mais de condamner d'un train toutes pareilles histoires, me semble singulière impudence. Ce grand Saint Augustin, témoigne avoir vu sur les reliques Saint Gervais et Protaise à Milan, un enfant aveugle recouvrer la vue [. . .] (*Essais I*, 363)

Pour Montaigne, douter en tout miracle fait preuve d'une « impudence » similaire à l'orgueil des protestants qui n'estiment leurs « opinions jusque-là, que pour les établir » (*Essais I*, 275). Il se sert du mot « grand » pour différencier entre les deux témoins – Bouchet, qui ne l'est pas assez, et le « grand Saint Augustin », qui est le témoin crédible par excellence. C'est possible que Montaigne croie aux miracles rapportés par une personne que la société entière accepte comme source crédible parce qu'il ne veut pas lui-même tomber dans l'impudence qui perturbera la paix en doutant des paroles d'un saint. Pascal et Montaigne adoptent une position similaire : au lieu de dénoncer tous les miracles comme faux ou d'accepter tous comme vrais, ils les jugent individuellement. La différence entre eux est que Montaigne voit plus de danger dans le fait d'être trop avide à croire et Pascal voit plus de danger dans le fait de douter trop rapidement.

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot élabore sur les deux dangers, insistant plus fortement sur le danger de croire trop : « On risque autant à croire trop, qu'à croire trop peu. Il n'y a ni plus ni moins de danger à être polythéiste qu'athée [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 17). Les deux positions extrêmes sont également dangereuses, mais la crédulité pose plus de problème dans sa société, donc il faut se méfier plus qu'on ne le faisait et la traiter aussi sérieusement qu'on traite l'incrédulité. Par contre, il valorise plutôt la crédulité comme qualité personnelle, parce que, selon lui, c'est une marque de l'intelligence : « L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit. L'homme d'esprit voit loin dans l'immensité des possibles ; le sot

ne voit guère de possible que ce qui est. C'est là peut-être ce qui rend l'un pusillanime, et l'autre téméraire » (*Pensées philosophiques*, 16-17). La crédulité décrite ici rappelle l'idée de l'illusion décrite par Mme Du Châtelet – une personne intelligente a une grande imagination et est par conséquent susceptible à l'illusion, ce qui la rend plus sensible à la religion et aussi plus aisée à observer les connections entre les choses vraies. Par contre, cette personne risque d'être peureuse, et la peur la rend plus facile à duper.⁵¹ Il avertit les gens intelligents de se méfier des autres qui voudraient les manipuler et se servir de leur intelligence pour avancer leurs propres buts. Les crédules pourraient être dupés non pas à cause d'un manque d'esprit, mais à cause de leur intelligence même, parce que cette qualité les rend plus aisés à être compatissants et à se confier aux autres. Selon lui, les gens intelligents sont aussi moins courageux et sont moins susceptibles de défendre leurs propres avis à cause même de leur capacité d'imaginer et de comprendre la position des autres, ce qui les rend moins enthousiastes pour la défense de la leur. Montaigne en fait preuve dans son scepticisme, en examinant les coutumes des autres et en compatissant avec eux, et Diderot trouve cette position acceptable parce qu'elle aide aussi à éviter le danger de croire « trop peu. » Le scepticisme permet d'être compatissant, mais il protège le sceptique d'instabilité d'avis et de la susceptibilité à la manipulation. Pascal en fait preuve dans sa dépendance sur Nicole, Arnaud, de Sacy et les Jansénistes (*Pensées philosophiques*, 7), qui étaient, selon Diderot, moins intelligents, et qui voulaient manipuler l'apologiste afin de se servir de son intelligence pour perpétuer leur position.

L'avis de Montaigne et de Pascal à propos des miracles contient des traces du semi-scepticisme (*Pensées philosophiques*, 17) : au lieu de suspendre complètement leur jugement, ils prononcent des jugements contradictoires dépendant du cas : un miracle témoigné par Bouchet peut être faux, mais ceux rapportés par Saint Augustin doivent être vrais, et la preuve en est la réputation de l'observateur, que ni Montaigne ni Pascal n'osent mettre en question. C'est possible que Montaigne reste « vrai » sceptique s'il se

⁵¹ Diderot se réfère probablement ici à Pascal, qu'il décrit comme « peureux et crédule » (*Pensées philosophiques*, 7).

soumet simplement aux coutumes en acceptant les témoignages valorisés par ses concitoyens et en insistant que la crédibilité est établie par l'opinion de la majorité et que c'est déranger la tranquillité publique de la mettre en question. Diderot, par contre, réfute l'appui sur l'autorité : « L'exemple, les prodiges et l'autorité peuvent faire des dupes ou des hypocrites. La raison seule fait des croyants [. . .] je ne suis pas chrétien parce que saint Augustin l'était ; mais je le suis, parce qu'il est raisonnable de l'être » (*Pensées philosophiques*, 28-29). Comme Montaigne avait cité Saint Augustin pour soutenir son doute à propos de quelques miracles et sa tendance de ne pas croire aux occurrences surnaturelles, Diderot le cite pour mettre en doute l'appui sur l'autorité : « *Omittamus ista communia quæ ex utraque parte dici possunt, quanquam verè ex utraque parte dici non possint. S. Aug* » (*Pensées philosophiques*, 28).⁵² Ironiquement, il se sert de Saint Augustin pour mettre en question son autorité, et l'autorité en générale. Saint Augustin était respecté des Jansénistes et des Jésuites, et ainsi Diderot rend l'argument plus acceptable à ces deux factions. Ensuite pour encourager le lectorat à devenir encore plus sceptique, il met en lumière les contradictions des autorités. Ainsi, Diderot refuse de s'approprier le titre d'autorité lui-même. Diderot s'oppose donc aux deux prédécesseurs à propos des miracles pour des raisons différentes : il ne s'accorde pas avec Pascal que les miracles peuvent avoir lieu parce qu'il trouve cette croyance déraisonnable et il ne s'accorde pas avec Montaigne qu'il faut se soumettre à l'autorité des témoins respectés par la majorité même si leurs témoignages contredisent la raison.

Montaigne donne force à Pascal aussi parce que, pour soutenir son argument sur la validité des miracles, il a besoin de l'existence des faux miracles : le fait que les faux existent fait preuve des vrais :

Ayant considéré d'où vient qu'il y a tant de faux miracles [. . .] il m'a paru que la véritable cause est qu'il y en a de vrais car [. . .] s'il n'y avait jamais eu de tout cela il est comme impossible que les hommes se le

⁵² Delon traduit cette citation comme « Laissons ce genre d'argument que les deux partis peuvent invoquer, bien qu'ils ne puissent l'un et l'autre les invoquer avec raison » (Delon, 1055, note 124). Il ajoute que cette citation n'était pas trouvée dans l'écriture de Saint Augustin : « L'attribution à Augustin n'est pas confirmée » (Delon, 1055, note 124).

fussent imaginé [. . .] Mais comme il y a eu de très grandes choses véritables et qu'ainsi elles ont été crues par de grands hommes, cette impression a été cause que presque tout le monde s'est rendu capable de croire aussi les fausses et ainsi au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles puisqu'il y en a tant de faux il faut dire au contraire qu'il y a de vrais miracles puisqu'il y en a tant de faux et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais et qu'il n'y a de même de fausses religion que parce que il y en a une vraie. (Pascal, 299)

Selon Pascal, l'existence des faux phénomènes prouve aussi l'existence des vrais parce qu'il croit que les hommes ne sont pas capables d'imaginer des occurrences complètement impossibles. Sa stratégie diffère de celle de Montaigne, qui avertit ses lecteurs de ne pas être trop avides de dénoncer tous les miracles parce qu'il y en avait de faux. Pascal implique que les falsificateurs des miracles s'inspirent par les vrais événements. Il extrapole cet argument aux religions : le fait que les gens s'inventent de fausses religions montre qu'il doit y en avoir une vraie. Les miracles servent aussi à révéler laquelle de ces religions est la vraie : « Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles. Il y a de faux et de vrais. Il ne faut une marque pour les connaître, autrement ils seraient inutiles » (Pascal, 333). Une religion sans miracle devrait être fausse, mais il faut être « prudent » (Pascal, 348) afin de distinguer entre eux. Cette méthode est particulièrement utile en discernant entre le vrai christianisme et l'hérésie :

Jamais l'Église n'a approuvé un miracle parmi les hérétiques [. . .] Un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre, car le schisme qui est plus visible que le miracle marque visiblement leur erreur, mais quand il n'y a point de schisme et que l'erreur est en dispute le miracle discerne [. . .] S'il se faisait un miracle aux Jésuites. [. . .] » (Pascal, 355)

Pascal s'approprie le scepticisme de Montaigne pour démontrer la validité des Jansénistes : il y a des miracles parmi eux, et cela montre qu'ils ne sont pas schismatiques. Il implique que les Jésuites sont la vraie cause du schisme parce qu'il n'y a pas de miracle parmi eux. Les miracles servent donc une double fonction dans les

Pensées : premièrement, ils ont une fonction apologétique parce que les vrais miracles peuvent être la cause de la conversion d'un incrédule. Deuxièmement, pour un catholique convaincu qui cherche à déterminer quel courant du catholicisme est légitime, le miracle sert à distinguer entre les Jésuites et la vraie religion.

3.4 Les traces d'empirisme dans la tradition d'autoréflexion et les moyens par lesquelles l'être humain accumule la connaissance et arrive à la vérité

Tandis que Montaigne donne l'exemple de Saint Augustin comme témoin crédible, c'est Pascal qui le met en question en même temps que l'essayiste :

Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain sur mer, en bataille, etc. – mais il n'a pas vu la règle des partis qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu [. . .] que la coutume peut tout, mais il n'a pas vu la raison de cet effet. Toutes ces personnes ont vu les effets mais ils n'ont pas vu les causes [. . .] Car les effets sont comme sensibles et les causes sont visibles seulement à l'esprit. (Pascal, 261)

Cette critique de Saint Augustin est particulière pour un allié des Jansénistes, vu que c'est sur *Augustinus* – une interprétation de l'œuvre de ce saint – qu'ils basent leur interprétation de la théologie chrétienne. Dans cette citation, Pascal trouve les pensées de Saint Augustin et de Montaigne justes, mais incomplètes, et il se lamente sur le fait que ses prédécesseurs échouent en s'en tenant aux effets plutôt qu'aux causes.

Il ne s'agit pas autant de la critique de ces écrivains que de l'insistance sur le fait que leur pensée est incomplète : Pascal raconte les effets observés par les grands afin d'en expliquer les causes. Il a possiblement choisi Saint Augustin, auteur des *Confessions* et Montaigne, auteur des *Essais* comme point de départ parce qu'ils se sont mis à l'écriture de leurs réflexions à partir d'observation de leurs propres vies, étant « sensibles » aux effets de leur existence. Pascal s'inscrit dans cette tradition d'autoréflexion et cherche à compléter les œuvres de ses prédécesseurs. La sensibilité est une propriété des sens, des observations, et du corps humain : Saint Augustin, Montaigne et, à leur exemple, Pascal aussi font des observations empiriques. Diderot s'inscrit lui-

aussi dans cette tradition d'autoréflexion basée sur les expériences. Il valorise les passions humaines (*Pensées philosophiques*, 3), il trouve Dieu dans l'observation de la nature : « La Divinité n'est-elle pas aussi clairement empreinte dans l'œil d'un ciron, que la faculté de penser dans les ouvrages du grand Newton » (*Pensées philosophiques*, 11), et il propose qu'« une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits » (*Pensées philosophiques*, 25). Le texte n'est pas si explicitement autobiographique que les *Confessions*⁵³ mais il s'agit des réflexions personnelles d'un être humain qui cherche la vérité à travers les voies humaines de ses passions, de ses observations et de sa raison.

Maia Neto propose que Pascal valorise autant le scepticisme parce que, de toutes les écoles païennes, la pyrrhonienne crée la meilleure définition de la condition humaine – l'incertitude ; mais l'incertitude implique le manque, et la cause en est le péché originel :

In the 'Apology,' Montaigne refers to the doctrine of the Fall to make the point that [. . .] The moral of the doctrine of the Fall is that we must remain content with and conform to our natural ignorance. By making scepticism not our natural condition but the one in which we have fallen, Pascal hopes to make it impossible to conform to and find happiness in a 'tablet' that once had engraved upon it the most sublime certain knowledge, but is now covered with falsities [. . .] or is blank [. . .] (Maia Neto, 17)

Selon Maia Neto, Montaigne préfère un retour à la condition d'ignorance prélapsaire, tandis que Pascal croit que l'ignorance est la condition de la nature tombée que nous devons accepter en cherchant la vérité afin de nous approcher de Dieu. En fait, Pascal écrit à propos du péché originel : « Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source semblent incapables d'y participer » (Pascal, 75). Il veut surtout souligner l'importance de la foi, l'insistance sur le péché même est secondaire,

⁵³ Nous faisons référence à la fois au texte de Saint Augustin et à celui de Rousseau.

c'est la cause qui explique l'effet du manque de certitude. Étant en train d'écrire un texte apologétique, Pascal trouve des points de convergence avec le lecteur, supposé comme n'étant pas encore converti : il admet que la doctrine du péché originel « choque » (Pascal, 75) sa raison, mais il propose que dans les cas où nous ressentons un doute en faisant face aux doctrines, il faut se soumettre avec humilité. La doctrine du péché originel sert donc comme exemple d'un cas où il faut qu'un chrétien s'humilie devant Dieu en acceptant les doctrines :

Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison – qui voudrait juger de tout – mais non pas à combattre notre certitude. Comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire, plutôt à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment. (Pascal, 66-67)

La résolution de Pascal pour le problème d'incertitude est comparable à celle de Montaigne : tandis qu'il ne faut pas nécessairement accepter une religion à cause de la coutume vu qu'il n'y a aucune différence entre une telle acceptation et la tyrannie – « Montaigne a tort. La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle est raisonnable ou juste, mais le peuple la suit par cette seule raison qu'il la croit juste. [. . .] La coutume sans cela passerait pour tyrannie » (Pascal, 249) – quand une religion est démontrée vraie, par exemple par ses miracles et la crédibilité des témoins, il faut tenter à se reposer dans l'assurance que sa doctrine est vraie. Cette soumission semi-sceptique fait preuve d'humilité et, selon Diderot, aussi de la « pusillanimité » (*Pensées philosophiques*, 17). Pascal admet que l'incertitude dérange, mais il encourage ses lecteurs d'y faire face avec l'humilité envers Dieu et de compenser les défauts de la raison par la force des sentiments et de l'instinct. Parfois, Pascal veut perturber sinon l'ordre social au moins les esprits,⁵⁴ mais ici il invite le chrétien à retrouver de confort dans l'humilité.

⁵⁴ Pascal écrit, par exemple : « [. . .] on ne se révolterait jamais, mais on ne s'y voudrait peut-être pas soumettre, on chercherait toujours la vraie [. . .] » (Pascal, 249).

3.5 Pascal contre Montaigne à propos du suicide

Pascal vante le style de Montaigne⁵⁵, mais il critique ses mœurs. Selon La Charité, Pascal admire Montaigne au point où il imite son style : « Pascal's artistic utilization of Montaigne in the *Pensées* is neither offhanded nor fortuitous [. . .] Montaigne's morality might be suspect, but his art was golden, and Pascal the poet could not resist » (La Charité, 192). Pascal accepte la liberté des mœurs comme étape à travers laquelle un être humain peut passer pendant son progrès vers Dieu, mais il n'accepte pas l'admiration que Montaigne a pour quelques suicides :

Les défauts de Montaigne sont grands [. . .] Ses sentiments sur l'homicide volontaire, sur la mort. Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir. Son livre n'étant pas fait pour porter à la piété il n'y était pas obligé, mais on est toujours obligé de n'en point détourner. On peut excuser ses sentiments un peu libres et voluptueux en quelques rencontres de la vie [. . .] mais on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort. Car il faut renoncer à toute piété si on ne veut au moins mourir chrétiennement. (Pascal, 283)

Pascal même a eu sa période libertine et comprend les « sentiments un peu libres et voluptueux » de l'essayiste comme partie de la vie humaine et comme conséquence du péché originel : « This experience was preceded by Pascal's so called 'worldly period,' during which he frequented the elegant *salons* of Paris where his mathematical genius was highly appreciated [. . .] Pascal's religious experience was preceded by his growing dissatisfaction with and alienation from this social life » (Maia Neto, 38). Pascal ne dénonce pas complètement la vie mondaine qui peut par sa vanité amener l'être humain à la recherche de Dieu qui peut à son tour remplir le manque laissé par ce vide. Si la vie mondaine commence à l'ennuyer, cela peut le pousser à faire le premier pas sur le bon chemin : « [. . .] cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir,

⁵⁵ « La manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer, parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie [. . .] » (Pascal, 300).

mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort » (Pascal, 173-74). Il faut quitter la vie mondaine, mais si on arrive à voir la vanité des préoccupations humaines et terrestres en s'ennuyant de ces plaisirs vides, on peut retrouver le chemin vers Dieu ; on peut vivre en païen, parce qu'une telle vie permet la conversion, mais il faut « au moins mourir chrétiennement » (Pascal, 283).

Comme Montaigne, Diderot préfère remplir tout vide intérieur en se servant des moyens naturels et humains du corps – c'est-à-dire des passions, des observations et de la raison. Pascal avertit que l'admiration du monde extérieur pourrait détourner de Dieu ; par contre, Diderot propose que le déiste y trouve Dieu : « c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes » (*Pensées philosophiques*, 9). Pour Diderot, les éléments terrestres et mondains de la vie prennent la première place – autant dans cette œuvre que dans la vie : il faut premièrement apprendre à se servir de la nature et en jouir, ce qui permettra de connaître Dieu. Abandonner la vie mondaine veut dire abandonner sa propre nature, devenir monstre, et abandonner la quête pour Dieu, qui ne peut être connue que par les sens. Diderot démontre que les dévots en font preuve eux-mêmes : « Les uns se frappent la poitrine avec des cailloux ; d'autres se déchirent le corps avec des ongles de fer » (*Pensées philosophiques*, 5). Ils tentent de s'approcher de Dieu et de la souffrance du Christ par l'expérience de la douleur ; Newton tente de le faire en observant le monde extérieur (*Pensées philosophiques*, 9) et le déiste suit son exemple. Diderot insiste que pour vivre la religion, il faut vivre en quelque manière l'humanité et il accuse les dévots qui nient la valeur de l'expérience humaine d'hypocrisie, parce qu'ils sont eux aussi avides de chercher Dieu dans l'expérience.

Les sentiments sur la mort dont il s'agit peuvent être ceux mêmes contre lesquels Mme Du Châtelet écrit ⁵⁶: c'est-à-dire, le conseil de Montaigne de s'habituer à penser à la mort afin de cesser de la craindre :

⁵⁶ « La mort, par exemple, est une idée qui nous afflige toujours [. . .] Il faut donc éviter avec soin tout ce qui peut nous rappeler cette idée. Je suis bien opposée à Montaigne, qui se félicitoit tant de s'être tellement accoutumé à la mort, qu'il était sûr de la voir de près sans être effrayé [. . .] en cela le sage Montaigne avoit mal calculé : car assurément c'est une folie d'empoisonner par cette idée triste & humiliante une partie du peu de temps que nous avons à vivre, pour supporter plus patiemment un moment que les douleurs corporelles rendent toujours très amer, malgré notre philosophie » (Du Châtelet, 18).

D'enfiler ici un grand rôle de ceux de tous sexes et conditions et de toutes sectes ès siècles plus heureux, qui ont ou attendu la mort constamment, ou recherchée volontairement [. . .] non seulement pour fuir les maux de cette vie, Mais aucuns pour fuir simplement la satiété de vivre, Et d'autres pour l'espérance d'une meilleure condition ailleurs [. . .] (*Essais I*, 183)

Montaigne implique ici que les plus heureuses sociétés sont celles dans lesquelles le suicide est une manière acceptable de terminer la vie, et il va plus loin – le suicide n'est pas seulement acceptable si une personne se tue pour éviter une souffrance pire, comme par exemple la menace d'une mort plus douloureuse, des « géhennes » (*Essais I*, 403) ou de la maladie, mais même dans le cas d'une personne qui s'ennuie de vivre ou qui voudra se trouver au paradis plus rapidement.

C'est possible qu'il soit motivé par le courage de quelques suicides, surtout le jeune Caton, à qui il consacre un de ses *Essais* (*Essais I*, 429-34). Là il suggère plutôt qu'il veut qu'on juge de la vie et de la mort de Caton sur son propre cas au lieu des mœurs et des normes contemporaines – c'est-à-dire chrétiennes : « Je désire singulièrement qu'on nous juge [chacun à part soi : et qu'on ne me tire en conséquence des communs exemples] » (*Essais I*, 429). La vie du stoïque Caton devient pour le pyrrhonien Montaigne l'opportunité de montrer qu'il ne faut pas juger trop rapidement et par ses propres « conditions et principes » (*Essais I*, 429) les autres. Selon les maximes « des Feuillants et des Capuchins » (*Essais I*, 429), le jeune Caton est condamné à cause de la manière dont il est mort, mais Montaigne se demande si la vertu de sa vie est niée par le fait qu'il s'est suicidé, et il écrit plutôt pour rétablir la réputation de Caton en gros que pour vanter sa mort. Il se sert de l'exemple de ce philosophe pour exposer l'hypocrisie de ses contemporains qui mettent en doute les vertus du passé afin d'excuser leurs propres défauts : « Nos jugements sont encore malades, et suivent la dépravation de nos mœurs. Je vois la plupart des esprits de mon temps faire, les ingénieux à obscurcir la gloire des belles et généreuses actions anciennes, leur donnant quelque interprétation vile » (*Essais I*, 431-32). Montaigne implique que les gens qui mettent en question la motivation de Caton en l'accusant de couardise ou d'orgueil sont ceux à qui le courage et l'humilité manquent (*Essais I*, 432). Caton, autant que l'acte même de se suicider, servent

comme des exemples pour démontrer comment l'acte de juger les étrangers par les normes de sa propre culture peut nuire à leur réputation. Montaigne sort du sujet de la mort volontaire pour créer une éthique de proto-relativisme culturel et propose qu'il faut plutôt juger les gens par les normes de leur lieu et de leur époque que de les juger par les normes contemporaines.

Diderot s'approprie aussi les paroles, les opinions et les coutumes des autres afin de soutenir un argument parfois hors du sujet originel, comme par exemple la culture tahitienne entière qui sert à démontrer les défauts et l'hypocrisie des européens dans le *Supplément au voyage de Bougainville*⁵⁷ et les aveugles qui démontrent la valeur de l'empirisme dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot se sert des exemples pris de l'antiquité pour donner des exemples des miracles faux parmi les païens :

L'on vit en effet contre toute attente la dureté du caillou céder au tranchant du rasoir : ses parties se séparent [. . .] Le peuple étonné fait des acclamations ; Tarquin renonce à ses projets et se déclare protecteur des augures ; on enferme sous un autel le rasoir et les fragments du caillou. On élève une statue au devin : cette statue subsistait encore [. . .] et l'Antiquité profane et sacrée nous atteste la vérité de ce fait dans les écrits de [. . .] saint Augustin. » (*Pensées philosophiques*, 23)

L'acte d'enfermer le rasoir dans l'autel réfère à la pratique catholique de mettre les reliques des saints dans les autels et l'exemple de saint Augustin peut servir comme un autre contre-argument à Montaigne et à Pascal pour montrer que même les autorités reconnues par tout le monde peuvent se tromper. Il ne s'agit pas de la mise-en-question des miracles païens auxquels la plupart des lecteurs visés de Diderot ne croit pas, mais d'une extrapolation du fait qu'il y avait des faux miracles rapportés dans le passé à la

⁵⁷ Ce texte diderotien semble être aussi inspiré par Montaigne, particulièrement par Essai XXXI : « Des Cannibales » (*Essais I*, 392-410) où l'essayiste se sert de l'exemple des cannibales brésiliens pour critiquer les européens.

mise-en-question de tous miracles. Cette stratégie d'extrapolation reflète la défense de Caton faite par Montaigne.

Par contre, dans d'autres *Essais*, par exemple « De trois bonnes femmes » (*Essais II*, 598-609), Montaigne soutient le suicide dans certains cas, tels que la maladie terminale, l'attente de la peine de mort⁵⁸ où l'accompagnement d'un mari à la mort et propose que le suicide peut être un acte courageux et compatissant. C'est difficile de décider si Montaigne est pour le suicide ou simplement pour la promotion de la diversité des valeurs : suggère-t-il que le suicide est une bonne façon de terminer sa vie, vu que « La plus volontaire mort c'est la plus belle : La vie dépend de la volonté d'autrui, la mort de la nôtre » (*Essais II*, 37), ou voudrait-il plutôt se servir du suicide comme l'exemple d'une action qui est insupportable dans certaines cultures et une action commune et louable dans d'autres ? Dans son écriture, Montaigne vante les suicidaires courageux et met en question l'idée que la mort de vieillesse est favorable et naturelle :

Quelle rêverie est-ce de s'attendre de mourir d'une défaillance de forces, que l'extrême vieillesse apporte, et de se proposer ce but à notre durée : vu que c'est l'espèce de mort la plus rare de toutes, et la moins en usage ? Nous l'appelons seule naturelle, comme si c'était contre nature, de voir un homme se rompre le col d'une chute [. . .] et comme si notre condition ordinaire ne nous présentait à tous ces inconvénients. (*Essais I*, 559-60)

Par contre, l'exemple de la vie de Montaigne et l'essai sur la solitude (*Essais I*, 440-55) suggère que l'essayiste trouve le but de la vieillesse plutôt dans le repos. Une personne qui a passé sa vie en se souciant des autres peut, dans sa vieillesse, prendre le temps de se rencontrer elle-même : « C'est assez vécu pour autrui, vivons pour nous au moins ce bout de vie : Ramenons à nous, et à notre aise nos pensées et nos intentions » (*Essais I*, 446). Montaigne propose qu'il faut jouir du temps libre dont une personne dispose dans sa vieillesse pour apprendre à être avec soi-même et à soi-même, pour se

⁵⁸ Le précédent des suicidaires attendant la peine de mort dans l'Antiquité pourrait inspirer la suggestion qu'il ne faut pas guérir ceux qui étaient condamnés à la mort que Diderot fait dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (472-73).

rencontrer en évaluant ses expériences et les valeurs accumulées pendant la jeunesse plutôt que de terminer sa vie par ennui ou de peur de maladie. De plus, il propose une retraite similaire à celle que Pascal soutient :

L'imagination de ceux qui par dévotion recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'autre vie, est bien plus sainement assortie. Ils se proposent dieu, objet infini et en bonté et en puissance [. . .] La mort, à souhait, passage à un si parfait état. [. . .] Cette seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, mérite loyalement que nous abandonnions les commodités et douceurs de cette vie nôtre. Et qui peut embraser son âme de l'ardeur de cette vive foi et espérance, réellement et constamment, il se bâtit en la solitude une vie voluptueuse et délicate au-delà [de] toute autre forme de vie. (*Essais I*, 451)

Montaigne propose que nous pouvons retrouver le bonheur et l'espoir dans la solitude si nous croyons en une vie à venir et si nous y réfléchissons. Il propose que la vie solitaire est la plus « voluptueuse » de toutes.

Pascal observe que Montaigne aborde le sujet de la mort avec une certaine distance, même en promouvant une solitude dédiée à la prière et à la réflexion sur Dieu et sur le paradis. Dans son essai sur la solitude, il fait preuve d'un calme et d'une certitude de son salut. Le repos dans la certitude du salut ou bien la nonchalance envers le sort de son âme dans la vie à venir que Pascal observe peut-être appliqué par exemple à la phrase « Et à la vérité ce que nous disons craindre principalement en la mort, c'est la douleur son avant-coureuse coutumière » (*Essais I*, 185). Ce propos peut être interprété à deux sens : soit Montaigne ne craint pas la mort parce qu'il attend le paradis, soit il ne la craint pas parce qu'il est convaincu qu'après cet événement, il n'existera plus et n'aura plus rien à souffrir.

3.6 La moralité de l'écriture autobiographique

Un autre reproche que Pascal fait contre Montaigne est « qu'il parlait trop de soi » (Pascal, 279). Selon *La Charité*, Pascal critique l'écriture de soi parce qu'il trouve que l'essayiste devra appliquer ses talents plutôt au salut des âmes qu'à l'autoréflexion dans un texte autobiographique séculaire : « As for the most critically contested statement of all, 'Le sot projet qu'il a de se peindre' [. . .] Within context, the tone is one of reasonable exasperation, not emotional and moral fulmination. Pascal does not attack Montaigne's goal of self-portraiture as pernicious, but as 'sottises,' a waste of valuable time, foolish rubbish » (*La Charité*, 196-97). Par contre, *La Charité* ignore la suite de cette phrase, qui indique que Pascal lit en fait les *Essais* avec indignation. Le projet autobiographique n'est pas « sot » en soi ; on peut présenter ce sujet avec le but de rapprocher les autres de Dieu, mais Montaigne écrit d'une perspective humaniste concernée plutôt par la vie mondaine que la vie à venir, il valorise les vies ordinaires sur les vies des grands saints – « Les plus belles vies, sont à mon gré celles, qui se rangent au modèle commun et humain : avec ordre : mais sans miracle et sans extravagance » (*Essais III*, 481) – et Pascal n'accepte pas une telle approche : « Le sot projet qu'il a de se peindre et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse c'est un mal ordinaire, mais d'en dire par dessein c'est ce qui n'est pas supportable » (Pascal, 308-9). Le projet autobiographique est donc acceptable – Pascal en fait lui-même – mais les « maximes » de Montaigne ne le sont pas. Malgré la qualité de son style et la profondeur de ses réflexions sur les miracles et sur le pyrrhonisme, Pascal ne peut pas excuser ce qu'il voit comme la promotion d'une mort non-chrétienne.

Quant à l'écriture de soi et à l'autoréflexion, Pascal admet qu'il voudrait lui-même faire un projet autobiographique : « Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois » (Pascal, 286). Il trouve de la valeur dans l'autoréflexion et dénonce ce qui nous divertit de la découverte de soi. Pascal ne peut pas trouver tout ce qu'il voit dans Montaigne parce qu'il faut chercher la vérité dans soi et non pas à l'extérieur vu que même les grands écrivains n'ont trouvé que les effets en ignorant les causes – mais nous pouvons apprendre la valeur d'une telle réflexion dans

Montaigne, ce qui ne nous amènera pas nécessairement aux pareilles conclusions. En lisant les *Essais*, Pascal apprend à se chercher, mais en le faisant il diverge de la manière de penser de son prédécesseur. Là où Montaigne trouve l'ataraxie, Pascal trouve l'instabilité et le manque. Montaigne trouve le repos dans l'acceptation de l'incertitude et du changement comme parti de la vie. Malgré sa critique d'ataraxie, Pascal croit que c'est possible pour une âme de se reposer en Dieu après l'avoir recherché et après avoir trouvé quelques preuves de son existence. Pour les deux auteurs, le doute fait partie de la vie, et ni l'un ni l'autre n'exige pas qu'on surmonte tout doute et qu'on arrive au savoir absolu par la seule voie de la raison. Montaigne trouve le repos plus rapidement dans l'acceptation de doute, Pascal le trouve après une quête ardue pour la connaissance de Dieu, mais il arrive aussi à se reposer dans l'humilité devant la Divinité. Ces deux auteurs ne partagent pas les mêmes avis, nous ne pouvons pas faire de Pascal un suivant de Montaigne, mais il n'est pas non plus son détracteur. Pascal emprunte ce dont il a besoin des *Essais* et réfute ou ignore le reste. Quant à Diderot, il accepte la recherche de soi faite par Montaigne parce que son scepticisme l'aide à ne pas être dupé à la fois qu'il lui permet de comprendre la perspective des autres, assurant l'intégrité personnelle ainsi que l'ordre public malgré la diversité des opinions. Par contre, il critique la recherche de Pascal parce qu'il commence sa recherche avec une conclusion déjà faite : il voit tout de la perspective chrétienne. Finalement, pour Diderot, il ne suffit pas de se tourner vers l'intérieur pour en chercher les réponses aux questions philosophiques pressantes : il faut premièrement observer le monde. La réflexion est importante parce qu'elle sert à comprendre les données accumulées par l'expérience, mais il faut premièrement en avoir à travers les passions humaines mêmes.

3.7 Voltaire contre le dogmatisme

Dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire fait mention de Montaigne six fois. Il nomme l'essayiste pour la première fois dans sa « Douzième lettre » sur le chancelier Bacon où il compare son style favorablement à celui de l'auteur anglais : « Ses essais de morale sont très estimés ; mais ils sont faits pour instruire plutôt que pour plaire ; et, n'étant ni la satire de la nature humaine comme les *Maximes* de M. de La Rochefoucauld, ni l'école du scepticisme comme Montaigne, ils sont moins lus que ces deux livres

ingénieux » (Voltaire, 86). Voltaire est sans doute réducteur. Selon lui, Montaigne veut convaincre ses lecteurs des mérites du scepticisme et leur apprendre à devenir pyrrhoniens à leur tour.⁵⁹

La deuxième mention de Montaigne se trouve dans la « Treizième lettre » sur M. Locke où Voltaire fait une liste des auteurs qui étaient critiqués par les autorités religieuses en déclarant qu'ils perturbent moins la paix que les disputes entre les théologiens :

Ce n'est ni Montaigne, ni Locke, ni Bayle, [. . .] etc., qui ont porté le flambeau de la discorde dans leur patrie ; ce sont, pour la plupart, des théologiens [. . .] tous les livres des philosophes modernes mis ensemble ne feront jamais dans le monde autant de bruit seulement qu'en a fait autrefois la dispute des cordeliers sur la forme de leur manche et de leur capuchon. (Voltaire, 94-95)

Il s'agit des cordeliers qui objectent aux vêtements trop raffinés et trop chers de la branche des Franciscains qui prétendent paradoxalement adhérer à la pauvreté. La dispute des cordeliers est une référence aux « luttes qui opposèrent les franciscains partisans de la pauvreté absolue [. . .] et ceux qui voulaient s'accommoder aux usages » (Deloffre, 243, note 17). C'est en même temps une référence aux franges des manteaux des Franciscains comparés aux Pharisiens dans Mathieu 23 : 5 qui « font toutes leurs actions pour être vus des hommes. Ainsi, ils portent de larges phylactères, et ils ont de longues franges à leurs vêtements. »⁶⁰ Les Pharisiens ont déplu au Christ par leur comportement, et Voltaire reproche à ses contemporains théologiens d'être également déplaisants au Fils de Dieu.

Voltaire fait possiblement aussi référence à l'Essai XXXVII : « Du jeune Caton » où Montaigne dénonce le dogmatisme en faisant référence aux Feuillants et aux

⁵⁹ Selon Robert Niklaus, Voltaire s'oppose au scepticisme pyrrhonien : « [. . .] c'est aux pyrrhoniens qu'il s'en prend vertement [. . .] Le doute même suspensif de Pyrrhon ne peut être la fin de la philosophie, car pour lui le scepticisme est moins une doctrine qu'une méthode et ne peut s'appliquer à la morale. Le scepticisme doit conduire à la vérité et non la détruire » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 16).

⁶⁰ <https://www.biblestudytools.com/lsg/matthieu/23.html>

Capucins : « Je n'ai point cette erreur commune, de juger d'un autre selon [ce] que je suis [. . .] Je décharge tant qu'on veut un autre être de mes conditions et principes, et le considère simplement en lui-même : sans relation [. . .] Pour n'être continent je ne laisse d'avouer sincèrement la continence des Feuillants et des Capuchins [. . .] Et si les aime et les honore d'autant plus qu'ils sont autres que moi » (*Essais I*, 429). Cette citation est un autre exemple de la défense du relativisme dans Montaigne, qui s'oppose au dogmatisme comme Voltaire, et à la contradiction entre la règle rigoureuse des moines et la tolérance de l'essayiste. Nous avons vu que Montaigne ridiculise l'obéissance aveugle au dogmatisme qui a une utilité sociale mais qui limite la pensée (*Essais I*, 276). Si les deux penseurs s'opposent au dogmatisme religieux, Montaigne combat aussi ce qu'il considère le dogmatisme philosophique ; c'est plutôt Voltaire qui trouve vraie l'école empirique de Locke (Voltaire, 88-90) mise en pratique par Newton au moment de l'écriture des *Lettres philosophiques* – c'est-à-dire que Voltaire pencherait pour un dogmatisme philosophique contre le pyrrhonisme de Montaigne.⁶¹

Quant à Diderot, il s'inspire aussi de Montaigne. L'autorité des lois prime sur la religion et explique que les gouvernements n'apprécient pas les changements et en démontrant que le christianisme était une fois une innovation aussi choquante que le protestantisme, le Jansénisme et le déisme le sont au moment où il écrit : « Toute innovation est à craindre dans un gouvernement. La plus sainte et la plus douce des religions, le christianisme même ne s'est pas affermi sans causer quelques troubles. Les premiers enfants de l'Église sont sortis plus d'une fois de la modération et de la patience qui leur étaient prescrites » (*Pensées philosophiques*, 19-20). Diderot reprend encore une fois l'insistance sur la nocivité de décrire quelqu'un ou quelque chose comme irréligieux ou irréligieuse, vu que les chrétiens étaient eux-aussi classés comme impies par les gouvernements quand ils ont commencé à s'établir dans les pays païens.

⁶¹ Cependant, Éleine Martin Haag note que le pyrrhonisme ne crée qu'une illusion de la rejection du dogmatisme, étant en vérité inflexible et que Diderot et Montaigne en sont conscients : « On voit désormais pourquoi Diderot s'oppose à la conception pyrrhonienne de l'épochè : de son point de vue, la balance statique des raisons ne peut avoir lieu que dans le domaine de l'absurde et de l'irrationnel, qui ignore, par définition, la critique des 'faits' ou de l'expérience. Diderot considère que Montaigne l'avoue lui-même [. . .] l'indifférence sceptique justifie donc ce qu'elle prétend combattre : elle laisse libre cours à toutes les impostures dogmatiques [. . .] » (Haag, 374).

Cette insistance – et l’implication que toutes les religions sont égales qui en suit – ressemble au relativisme de Montaigne vis-à-vis de Caton et de la coutume païenne de l’acceptation du suicide aussi bien que du respect pour la tolérance des Quakers de la part de Voltaire. Diderot s’inspire aussi de la citation des *Essais* que nous avons déjà examinée : « La religion Chrétienne a toutes les marques d’extrême justice et utilité : mais nulle plus apparente, que l’exacte recommandation de l’obéissance du Magistrat » (*Essais I*, 276). Diderot montre que cela n’est pas nécessairement preuve « d’extrême justice et utilité » d’être obéissant aux autorités vu que sans la désobéissance aux empereurs romains, le christianisme ne se serait pas développé. Diderot montre qu’à l’époque, le chrétien était bien impie à Rome et il rappelle ce fait aux autorités religieuses contemporaines qui condamnent les innovations dans le domaine de la théologie afin qu’ils ne tombent pas dans l’erreur des anciens empereurs qui ont persécuté les chrétiens pour leur divergence du courant dominant. En revanche, Diderot démontre aussi l’utilité de la désobéissance ; la perturbation de l’ancien ordre a permis la prospérité de la société dans laquelle il vit et la création des lois auxquelles il est obligé de se soumettre. Vu que les lois et les coutumes peuvent être renversées, il ne faut donc pas les suivre aveuglement parce qu’elles existent à présent, mais parce qu’elles sont raisonnables et utiles.

3.8 Montaigne dans la « Vingt-cinquième lettre » de Voltaire et la valeur des œuvres laïques

Les quatre dernières mentions de Montaigne sont toutes dans la « Vingt-cinquième lettre sur les *Pensées* de M. Pascal », où Voltaire se démarque de ses deux prédécesseurs. La première est l’avis de Montaigne sur le suicide. Voltaire continue le thème de la distinction entre les textes laïques et les textes religieux :

Montaigne parle en philosophe, non en chrétien : il dit le pour et le contre de l’homicide volontaire. Philosophiquement parlant, quel mal fait à la société un homme qui la quitte quand il ne peut plus la servir ? [. . .] Je suppose que le bonhomme prenne alors le parti de n’être plus à charge à personne : voilà à peu près le cas que Montaigne expose. (Voltaire, 174)

Voltaire propose qu'un philosophe peut rompre avec la pensée chrétienne pour philosopher : « M. Roland Desné [. . .] estime que les thèmes de la lettre sont [. . .] la distinction entre la philosophie et la religion [. . .] et celle entre la moralité et la religion » (Clive 356). Philosophiquement parlant, le suicide est permissible, et peut être justifié de la perspective morale aussi, vu que la moralité devient le domaine de la philosophie au lieu de la religion. Voltaire va plus loin que Pascal, qui suggère plutôt que la séparation entre les livres séculaires et sacrés est utile. Pascal soutient qu'un croyant doit toujours examiner ce qu'il lit – séculaire autant que sacré – de la perspective chrétienne. Voltaire propose que les lecteurs ne sont pas obligés de critiquer « en chrétien » quand ils engagent avec un texte laïque et que Pascal a tort pour ne pas avoir rompu avec la pensée chrétienne en analysant Montaigne. De plus, puisque selon Voltaire les œuvres théologiques sont la source d'un plus grand nombre de conflits, les œuvres laïques sont plus valables et, par conséquent, le mérite de la critique laïque est plus grand.

Diderot valorise aussi les œuvres laïques et se lamente sur le fait que les premiers chrétiens et les autorités de l'Église catholique ont détruit des œuvres païennes : « Une chose qui m'étonne, c'est que les ouvrages de ce savant empereur soient parvenus jusqu'à nous [. . .] ils se sentissent de l'attention singulière que les Pères de l'Église ont eue de supprimer les ouvrages de leurs ennemis. C'est apparemment de ces prédécesseurs que saint Grégoire le Grand avait hérité du zèle barbare qui l'anima contre les lettres et les arts » (*Pensées philosophiques*, 21). Il décrit la destruction des œuvres non-chrétiennes comme barbarisme et comme une opposition complète contre les lettres et les arts – c'est-à-dire, contre le progrès humain, l'accumulation du savoir et le lien entre le présent et le passé qui facilite la connaissance de la vérité historique. Pour lui, les œuvres religieuses sont donc moins valables parce que les autres œuvres étaient sacrifiées pour leur perpétuation.

Diderot renverse aussi l'argument de Pascal qu'un écrivain n'est pas obligé d'écrire avec le but de convertir ses lecteurs ou de les encourager à approfondir leur foi. Pour Diderot, non seulement les œuvres laïques et païennes ont plus de valeur artistique et historique, mais elles vont aussi plus probablement atteindre le but de « porter à la piété » (Pascal, 283) que les œuvres religieuses : « Ce n'est que dans les ouvrages de

Newton, de Musschenbroek, d'Hartzoeker, et de Nieuwentyt, qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un Être souverainement intelligent » (*Pensées philosophiques*, 9). Les découvertes scientifiques peuvent présenter des arguments plus originaux pour l'existence de Dieu et, ainsi, ils peuvent convertir plus de monde que les œuvres apologétiques. Diderot vient jusqu'à critiquer le style de la *Bible* même : « Où en serions-nous, s'il fallait reconnaître le doigt de Dieu dans la forme de notre *Bible* ? [. . .] Les originaux mêmes ne sont pas des chefs-d'œuvre de composition [. . .] Moïse et ses continuateurs ne l'emporteraient pas sur Tite-Live, Salluste, César et Joseph » (*Pensées philosophiques*, 21-22). Il se sert d'une plaisanterie irrévérente pour mettre en doute le fait que la Bible était inspirée par Dieu en critiquant sa « forme » et sa « composition » et propose que les œuvres païennes sont meilleures simplement parce que leur style se conforme mieux aux règles de la belle écriture.

Diderot élabore donc sur les *Lettres philosophiques* voltairiennes : selon lui, la valeur des œuvres laïques se trouve non seulement dans le fait qu'on peut les critiquer ouvertement sans être accusé d'impiété ou d'irrévérence et qu'on peut y explorer de nouvelles idées comme le mérite du suicide, mais aussi parce que leur style littéraire peut être meilleur que celui des livres sacrés, auxquels il faut appliquer les mêmes règles de bienséance. Cette suggestion est partiellement ridicule et sert à critiquer les règles de bienséance mêmes, mais il rappelle aussi dans la Pensée XXXI : « Si pour s'assurer de l'existence de Dieu, le philosophe commence par en douter, y a-t-il quelque proposition qui puisse se soustraire à cette épreuve ? » (*Pensées philosophiques*, 16). Diderot tente peut-être aussi de révéler aux semi-sceptiques leur hypocrisie : peut-être qu'ils osent mettre en question la vérité de l'*Écriture*, mais oseraient-ils critiquer le style des livres sacrés et les examiner si rigoureusement qu'ils examinent toutes les dimensions des œuvres laïques ? Prise de cette façon, la proposition de Diderot reste audacieuse, mais devient un peu moins impie : il encourage un examen plus exact du contenu de la *Bible* au lieu de proposer qu'il faut la rejeter à cause de sa forme. Élaborant sur les arguments de Voltaire, Diderot insiste que les lecteurs ne sont pas obligés de critiquer « en chrétien » même en lisant des œuvres sacrées.

3.9 La transformation de la défense du suicide de Montaigne dans les *Lettres philosophiques*

Parlant en philosophe, Voltaire justifie la défense que Montaigne a fait des suicides premièrement parce qu'il n'est pas obligé de répéter la doctrine chrétienne dans une œuvre laïque, et deuxièmement parce qu'il y a des cas où il trouve utile le suicide, particulièrement quand on n'est plus capable de s'occuper de soi-même et on fait face au choix entre la mort et la vie dans la dépendance aux autres. Voltaire introduit une idée utilitariste, c'est-à-dire qu'on peut juger la valeur d'une vie par son utilité. Cela doit être permmissible qu'un homme quitte la société – tout autant que la vie – quand « il ne peut plus la servir » (Voltaire, 174) vu qu'il n'est plus utile à personne, où même leur est nuisible, s'il vit à la merci des autres. Clive propose que Voltaire imagine une situation où le suicide est permmissible parce qu'il valorise la société plus que l'individu tandis que Pascal s'intéresse à la paix intérieure : « Voltaire reproche à Pascal son intellectualisme et n'admet pas cet aspect de sa pensée qui s'occupe du bonheur et du bien-être psychologique chez l'individu (donné par la foi au Christ) [. . .] Contre Pascal, pourtant, il croit que la société est plus importante que l'individu » (Clive, 381). Nous sommes d'accord avec Clive que, malgré la misanthropie dont il fait preuve dans quelques-unes de ses pensées, Pascal valorise le bien-être des individus, mais c'est difficile d'établir s'il le valorise plus que la société entière. Clive observe correctement que plusieurs de ses arguments sont basés sur la vie intérieure, c'est-à-dire la « psychologie »,⁶² mais ses lecteurs prévus sont des individus isolés, des hommes sociables fatigués par le divertissement que Maia Neto décrit comme les « libertines Pascal wants to sensibilize to Christianity » (Maia Neto, 9), et par conséquent le sage de Port-Royal doit proposer les arguments les plus effectifs pour convaincre ce lectorat visé. Ainsi, il a une raison de plus pour décourager le suicide et pour se frustrer avec Montaigne pour avoir excusé les suicides inspirés par l'ennui. Il cherche des arguments pour détourner ces libertins

⁶² Par exemple « Les stoïques disent : rentrez au-dedans de vous-même, c'est là où vous trouverez votre repos. Et cela n'est pas vrai. Les autres disent : sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement. Et cela n'est pas vrai, les maladies viennent. Le bonheur n'est ni hors de nous ni dans nous ; il est en Dieu et hors et dans nous » (Pascal, 172), où Pascal propose que ni la vie intérieure ni extérieure seule ne rendent heureux un individu. Il faut que l'individu retrouve Dieu en dehors et en-dedans de soi-même, ce qui nécessite une réflexion psychologique.

ennuyés, possiblement affligés par le désespoir⁶³, du suicide. Il leur propose l'alternative de la retraite en contemplation, qui l'avait guéri de son propre désenchantement en lui donnant un nouveau but dans sa vie. Il encourage ses lecteurs de suivre son exemple, autant que l'exemple de la vie de Montaigne qui se retire pour réfléchir de ses expériences dans sa vieillesse, mais non pas les maximes de ses écrits.

Voltaire, par contre, considère le sujet plus théoriquement. Il ne pense pas aux gens menacés par le suicide mais au rétablissement de la réputation de Montaigne qu'il considère injustement attaqué par les critiques chrétiens (Voltaire, 178) pour avoir philosopher dans une manière laïque qui ignore les maximes de l'Église et la *Bible*. En cela, il suit l'exemple de Montaigne en train de défendre Caton. Montaigne se sert de l'exemple du sénateur romain pour exposer le préjugé de ses contemporains qui analysent le passé à travers leur propre moralité chrétienne au lieu de la moralité païenne qui existait à l'époque. Pour Voltaire, Montaigne devient similairement un exemple d'un libre-penseur censuré par les dévots.

Clive observe que Voltaire défend théoriquement le suicide dans les cas où l'individu ne sera plus utile à la société parce qu'il valorise les groupes entiers plus que les unités dont ils sont composés (Clive, 381). Dans les *Lettres philosophiques*, sa mesure pour juger l'utilité est l'indépendance : une personne qui dépend des autres est moins valable que celle qui peut leur servir. Voltaire propose que Montaigne se concerne seulement avec les cas d'une personne qui se suicide pour échapper une plus grande souffrance et pour ne pas être à la charge des autres, mais il ignore l'exemple que l'essayiste donne des gens qui se sont suicidés à cause de l'ennui et ceux qui voulaient se rendre au paradis plus rapidement. Peut-être Voltaire omet-il ce genre de suicide parce

⁶³ Dans l'article encyclopédique « Désespoir », Jaucourt écrit « inquiétude accablante de l'ame causée par la persuasion où l'on est qu'on ne peut obtenir un bien après lequel on soupire, ou éviter un mal qu'on abhorre.

Cette triste passion qui nous trouble & qui nous fait perdre toute espérance, agit différemment dans l'esprit des hommes : quelquefois elle produit l'indolence & le repos ; la nature accablée succombe sous la violence de la douleur : quelquefois en se privant des seules ressources qui lui restoient pour remedes, elle se fâche contre elle-même, & exige de soi la peine de son malheur [. . .] Quelquefois au contraire le desespoir produit les actions les plus hardies, redouble le courage, & fait sortir des plus grands périls » (« Désespoir », 4 : 822).

qu'étant nuisible, il ne se conforme pas à son schéma utilitariste : l'individu ennuyé peut toujours contribuer à la société et on n'a pas la certitude que le paradis existe.

Par contre, nous ne sommes pas d'accord avec Clive quand elle propose qu'au moment de l'écriture des *Lettres philosophiques*, Voltaire trouve quelques gens moins valables que d'autres tandis que Pascal les égalise : « Voltaire [. . .] n'accepte pas les prémisses de Pascal et veut établir une inégalité parmi les hommes pour affirmer des supériorités naturelles. Pascal, en comparaison, est tout à fait opposé aux conceptions du héros et du surhomme (telles qu'elles existaient à son époque), car, d'après lui, ce seraient [. . .] ceux qui bouleversent l'État » (Clive, 382). C'est aller loin de proposer que Voltaire soutient le suicide parce qu'il veut établir une société dans laquelle les « surhommes » mènent les autres ; c'est plus probable qu'il se sert d'un exemple qui démontre l'argument de Montaigne du meilleur côté, et cette réhabilitation lui aide à expliquer la nuisibilité du dogmatisme qui condamne les auteurs et limite la pensée et la parole. Le suicide examiné de la perspective utilitariste lui sert pour détourner les lecteurs du nihilisme du suicide par ennui aux bénéfices supposés du suicide pour éviter un sort perçu comme pire que la mort. Ce n'est pas l'action-même qu'il excuse, mais le droit de Montaigne de la défendre, et c'est contre la censure, non pas contre les membres vulnérables et faibles de la société, qu'il écrit.

C'est possible que Voltaire se concerne non seulement avec la dimension utilitariste du suicide mais aussi avec la psychologie de l'individu désespéré et propose que le manque d'indépendance et l'incapacité de servir aux autres sont plus dommageables à un être humain que la mort et que pour certains gens il ne vaut pas la peine de vivre dans un tel état ; « Il est un mélioriste pour lequel le vrai et l'utile se confondent » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 16). Comme Clive a remarqué, l'argument voltairien a pour fondement l'éthique utilitariste qui excuse le suicide de quelqu'un malheureux en soi et perçu comme utile à personne, tandis que l'éthique de Pascal est basée sur la moralité chrétienne qui empêche tout suicide parce que la valeur de la vie humaine est dictée par Dieu et non pas par l'utilité de la personne en question. Voltaire rejette cette éthique parce qu'il la considère seulement de la perspective dogmatique, ignorant les éléments psychologiques et sociaux, mais il ne propose pas qu'il

faut exiger que les gens qui dépendent aux autres se suicideront. Quant à l'égalité, dans les *Pensées* de Pascal, nous verrons qu'il bascule entre le christianisme dogmatique qui enseigne l'égalité des âmes et le Jansénisme dont quelques versions proposent qu'il y a des âmes créées pour être malheureuses et damnées et d'autres âmes prédestinées à être heureuses et sauvées.

Dans notre introduction, nous avons montré que les *Pensées philosophiques* portant des traces d'utilitarisme ; les passions sublimes sont utiles parce qu'elles permettent les actions héroïques et les grandes œuvres d'art (*Pensées philosophiques*, 3). Les passions doivent être cultivées et respectées parce que ce sont elles et non pas la religion qui permettent le progrès de la moralité et des arts. La religion n'a qu'une valeur négative de dissuader les gens des crimes par la menace de l'enfer.⁶⁴

Diderot ne développe pas encore l'idée de l'égalité ou de l'inégalité entre les gens, mais il implique que « les hommes extraordinaires » existent (*Pensées philosophiques*, 4) et que ce sont les gens les plus passionnés vu que « les passions sobres font les hommes communs » (*Pensées philosophiques*, 3). Il y a donc une hiérarchie où les gens extraordinaires et passionnés semblent avoir plus de valeur que les gens communs parce qu'ils avancent les arts et la moralité. Par contre, Diderot insiste que la religion d'un individu n'augmente ni ne diminue sa valeur, ce qu'il démontre dans la Pensée XXXV où il décrit que les suivants de toutes les religions sont impies dans les pays où leur religion n'est pas reconnue par l'État (*Pensées philosophiques*, 17). Par contre, le déiste vaut mieux que l'athée parce qu'il est motivé à bien faire entre autres par la crainte d'enfer. L'athée peut néanmoins en trouver d'autres motivations et, par conséquent, il n'est pas nécessairement nuisible à ses concitoyens : « Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier ? » (*Pensées philosophiques*, 8). Diderot ne fait pas nécessairement une déclaration que les gens sont égaux ou inégaux, mais il propose plutôt que chacun ait des forces et faiblesses qui sont propres à lui : une personne passionnée peut être extraordinaire, mais elle risque d'être susceptible aux « désordres » (*Pensées philosophiques*, 4). Même un individu intelligent

⁶⁴ La Pensée X, la Pensée XXII, la Pensée XXIII, la Pensée XXVI.

risque d'être « peureux et crédule » (*Pensées philosophiques*, 7) parce que, grâce même à sa capacité de comprendre la perspective des autres, elle risque d'être trop prête à les suivre en dépit de son intuition. Il revient à cette idée dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »* : « L'éducation fait beaucoup ; mais ne fait ni ne peut tout faire. Ayez dix enfants à rendre discrets et prudents. Ils seront certainement tous moins indiscrets et moins imprudents que si l'on ne s'était pas appliqué à cultiver en eux cette vertu. Mais il y en aura peut-être un ou deux sur qui l'éducation ne fera rien ou fera fort peu de chose » (*Réfutation d'Helvétius*, 639). Dans cette œuvre, Diderot rejette une hiérarchie universelle qui classe tout le monde, mais propose que chaque personne a des qualités propres à elle qui pourraient être améliorées à travers l'éducation, mais qui limitent la capacité d'un individu dans un tel ou tel domaine. Cependant, chacun a des dons différents : on peut être doué pour une tâche et incapable d'accomplir une autre. Ainsi, l'égalité ou l'inégalité deviennent difficiles ou même impossibles à établir vu qu'il y a autant d'éléments qui influencent le classement des gens. Nous examinerons la question du rôle du génie dans la société dans Chapitre 4, où nous aborderons la valeur de l'homme de génie et de l'homme commun autant que la manière dont Diderot extrapole ses réflexions sur le génie à ses réflexions au bonheur individuel dans le contexte de la société.

3.10 La défense de l'auto-écriture⁶⁵

Enfin, Voltaire défend l'écriture autobiographique : « Le charmant projet que Montaigne a eu de se peindre naïvement comme il a fait ! Car il a peint la nature

⁶⁵ Nous nous servons du terme « auto-écriture » parce que Montaigne n'écrit ni une autobiographie ni une autofiction. Le dictionnaire *Larousse* définit l'« autobiographie » comme « Vie de quelqu'un écrite par lui-même » (« Autobiographie »). Montaigne ne raconte pas les événements de sa vie dans les *Essais*. Philippe Vilain définit l'« autofiction » comme : « Term invented and defined in 1977 by Serge Doubrovsky [. . .] « Fiction, made up of events and facts that are strictly real ». Added to this definition are two fundamental clauses: (1) nominal (autofiction requires homonymy among its author, narrator, and character; this clause distinguishes autofiction from the autobiographical novel, in which the author bestows a borrowed name upon a character); (2) generic (autofiction plays on its generic ambiguity [. . .] on presenting itself as both absolutely referential, since it is subject to a principle of factual exactitude, and nonreferential, since by claiming to be a novel it attests to [indicates, announces] its entrance into fiction) » (Vilain, 5). Montaigne n'écrit pas un récit fictif à propos de lui-même. Néanmoins, il déclare qu'il écrit de lui-même : « De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire, l'excès de sa colère passée : et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette

humaine ; et le pauvre projet de Nicole, de Malebranche, de Pascal, de décrier Montaigne ! » (Voltaire, 178) Voltaire n'élabore pas sur le fait que Pascal a lui-aussi écrit de lui-même et qu'il a fait quelques distinctions pour rendre ses *Pensées* plus acceptables que celles de Montaigne, par exemple en se donnant pour but le salut des âmes et en écrivant le texte entier du point de vue chrétien. Suivant le modèle de Saint Augustin, les arguments pascalien, même s'ils sont faits de la perspective personnelle, nommée par Clive « psychologique » (Clive, 381), servent à rapprocher Dieu des lecteurs.

Voltaire donne deux raisons pour lesquelles l'autoportrait de Montaigne est valable : sa naïveté et ses réflexions sur la nature humaine. Pour Voltaire, la naïveté implique l'honnêteté : Montaigne décrit ses opinions, sa manière de penser et ses défauts du mieux qu'il peut. Cette honnêteté permet de découvrir la nature humaine en révélant celle d'une personne. La valeur littéraire et philosophique des *Essais* est donc comparable à la valeur de la méthode scientifique : Montaigne a fait une expérience de la vie humaine et l'a décrite pour donner aux autres un exemple duquel ils pourraient apprendre. Cette implication voltairienne est en accord avec l'esprit de Montaigne, qui écrit dans son essai « De l'expérience » : « La raison a tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre. L'expérience n'en a pas moins » (*Essais III*, 402). Le rapport de l'expérience de Montaigne sert donc à soutenir l'empirisme de Locke dans le domaine psychologique et pratique de la vie quotidienne, tandis que l'exemple des expériences de Newton sert à mettre Locke en pratique dans le domaine de la science naturelle.

Diderot reprend lui-aussi ce thème de l'essai sur l'expérience dans son examen de la valeur des passions, de l'observation et de la raison. Nous avons déjà montré qu'ayant insisté sur l'importance des passions qui permettent l'épanouissement de l'individu et le progrès de la société (*Pensées philosophiques*, 3), et ayant montré que l'observation d'un phénomène vaut mieux que l'appui sur l'autorité parce « que ces miracles ne prouvent rien ; tant que la question de ses sentiments ne sera point décidée » (*Pensées*

passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste » (*Essais III*, 415). Il s'agit d'un texte des réflexions personnelles, psychologiques ou philosophiques au lieu d'un récit linéaire, alors le terme « auto-écriture » est plus exacte qu'« autobiographie » ou « autofiction. »

philosophiques, 27), il conclut qu'il faut avoir confiance surtout aux conclusions obtenues par la logique et la raison (*Pensées philosophiques*, 26).

Cette négation de l'appui sur l'autorité met paradoxalement en question la nécessité de l'auto-écriture, vu qu'on ne peut pas prouver ni les motivations ni la compétence des auteurs des sources historiques. Par contre, Diderot se lamente sur la destruction des textes païens par les zélés chrétiens : « S'il n'eût tenu qu'à ce pontife, nous serions dans le cas des mahométans qui en sont réduits pour toute lecture à celle de leur Alcoran. Car quel eût été le sort des anciens écrivains, entre les mains d'un homme [. . .] qui se crut obligé en conscience de combler les ruines de l'Antiquité » (*Pensées philosophiques*, 21). De plus, il s'appuie lui-même sur l'autorité, par exemple en citant Saint Augustin pour soutenir ses arguments. Il rapporte les paroles des sources reconnues probablement pour rendre ses opinions plus acceptables à ses contemporains. Il se sert des adjectifs avec des connotations positives pour décrire l'empereur Julien aussi : « Qu'il me soit permis de rapporter ici quelques fragments d'un édit de l'empereur Julien, ils caractériseront à merveille le génie de ce prince philosophe, et l'humeur des zélés de son temps » (*Pensées philosophiques*, 20). Diderot introduit le passage du texte de l'empereur en vantant son caractère afin de rendre l'acceptation de ses propos qui « sont assez désavantageux à quelques chrétiens de son temps » (*Pensées philosophiques*, 21) plus facile à son lectorat. L'appui sur l'autorité est donc utile pour donner force aux observations qu'on est en train de faire, même si elle ne prouve pas leur vérité, qui ne puisse être démontrée que par l'observation sensorielle confirmée par le jugement de la raison. Diderot insiste sur la primauté de la raison de l'individu même dans son introduction, où il encourage ses lecteurs de réfléchir sur son texte au lieu de l'accepter comme autorité infaillible.

L'auto-écriture est donc valable : elle permet la transmission des observations empiriques aux générations à venir et elle permet aussi aux lecteurs la comparaison des avis des gens du passé avec leurs propres observations. L'accumulation des observations à travers l'auto-écriture couplée avec le désir de réexaminer ce que les anciennes autorités ont éprouvé ressemble à la méthode scientifique que Diderot décrira dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « La philosophie expérimentale travaillerait

pendant les siècles des siècles, que les matériaux qu'elle entasserait, devenus à la fin par leur nombre au-dessus de toute combinaison, seraient encore bien loin d'une énumération exacte » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 288). Les expériences des autres font partie de ces matériaux, mais, au lieu de se choisir une autorité et s'arrêter sur ses observations et les conclusions qu'elle en a tirées, il faut continuer ce travail. Diderot insiste sur l'impossibilité de conclure définitivement – les perspectives se suivent – de Saint Augustin à Montaigne à Pascal à Voltaire à Diderot au lecteur – on accumule les expériences, mais il faut travailler « sans relâche » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 296) ; il faut garder, examiner et réévaluer les expériences des autres. Diderot tombe d'accord avec Voltaire que Montaigne a eu raison de se peindre – mais, surtout dans les *Pensées philosophiques*, il insiste qu'il faut toujours dépendre de la raison pour distinguer entre les vrais et les faux faits rapportés. Il ne développe pas encore la méthode scientifique décrite avec exactitude dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, mais son analyse des expériences des autres permet au lecteur de tirer des conclusions similaires.

3.11 Perspective contradictoire de la raison humaine chez Pascal et Voltaire

Voltaire semble avoir une relation similaire avec les *Pensées* que leur écrivain a eu avec les *Essais* de Montaigne : « Je respecte le génie et l'éloquence de Pascal ; mais plus je les respecte, plus je suis persuadé qu'il aurait lui-même corrigé beaucoup de ces *Pensées* qu'il avait jetées au hasard sur le papier » (Voltaire, 156). Il admire son style « éloquent, » mais il ne soutient pas ses idées. Sa manière d'entrer en dialogue avec son prédécesseur est beaucoup plus directe que l'intertextualité dans Montaigne et Pascal. Tandis que Pascal fait mention de Montaigne en passant dans quelques-unes de ses *Pensées*, Voltaire consacre une lettre au sage de Port-Royal, ce qu'il fait seulement pour quelques penseurs – Bacon (« Douzième lettre », Voltaire, 82-87), Locke (« Treizième lettre », Voltaire, 88-95), Descartes et Newton (« Quatorzième lettre », Voltaire, 96-101 ; « Quinzième lettre », Voltaire, 102-111 ; « Seizième lettre », Voltaire 112-16), Rochester et Waller (« Vingt et Unième lettre », Voltaire, 137-141) et Pope (« Vingt-Deuxième lettre », Voltaire, 142-45) même s'il en cite plusieurs autres. Dans la « Vingt-cinquième

lettre », il fait une liste de cinquante-sept pensées pascaliennes contre lesquelles il s'oppose et il réfute chacune à son tour. Il suppose que Pascal aurait corrigé ses *Pensées* lui-même s'il en avait eu l'opportunité, et s'attribue la tâche de devenir son rédacteur. Dans son introduction à cette lettre, il se décrit comme celui qui a compris l'esprit des pensées pascaliennes « jetées au hasard sur le papier » (Voltaire, 156), impliquant qu'il doit continuer cette œuvre incomplète en la modifiant pour la rendre digne de son auteur. Diderot reprend cette stratégie d'accumulation et de vérification des expériences dans les *Pensées philosophiques*, où il compare les observations de ses prédécesseurs avec sa propre perception et où il soumet toute cette expérience accumulée à sa raison.

Afin de bien comprendre la critique voltairienne de Pascal, il faut comprendre la particularité de la perception pascalienne du monde : surtout la distinction qu'il fait entre les éléments de la nature humaine telles que la raison et les passions et un principe divin qu'il appelle « l'instinct de cœur » mais qu'il ne définit pas précisément dans les *Pensées* et à propos duquel il se contredit. Selon Pascal, la raison n'est pas l'autorité ultime de la vérité, parce que les contradictions de la vie la rendent confuse, mais l'être humain ne peut non plus avoir confiance en son expérience parce qu'elle le poussera de courir d'un plaisir à un autre : « Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs » (Pascal, 88). Il faut ignorer l'un et l'autre et avoir confiance en Dieu et plus encore en cet « instinct de cœur » qui vient de Dieu, qui indique son existence et qui permet de discerner sa volonté :

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part essaie de les combattre. [. . .] c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. (Pascal, 66).

Tandis que Pascal ne définit pas ce principe, « l'instinct » et « le cœur » ont eu plusieurs définitions au XVIII^e siècle qui permettent de mieux comprendre de quoi il s'agit dans les *Pensées* et dans les réponses que Voltaire et Diderot en ont faites, mais qui néanmoins

n'accordent pas exactement avec l'idée pascalienne à propos de laquelle l'auteur se contredit. Dans son article encyclopédique « Instinct » Charles-George Le Roy propose que c'est l'équivalent de la raison chez les animaux :

[. . .] c'est un mot par lequel on veut exprimer le principe qui dirige les bêtes dans leurs actions [. . .] Aristote & les Péripatéticiens donnoient aux bêtes une ame sensitive, mais bornée à la sensation & à la mémoire, sans aucun pouvoir de réfléchir sur ses actes, de les comparer, &c. D'autres ont été beaucoup plus loin. Lactance dit qu'excepté la religion, il n'est rien en quoi les bêtes ne participent aux avantages de l'espece humaine.

(« Instinct », 8 : 795)

Selon l'encyclopédiste, pour Aristote, qui Pascal connaît et qui, avec Platon, il décrit avec une certaine chaleur et affection⁶⁶, l'instinct est un principe immatériel lié à l'âme similaire à mais moins développé que la raison. Par contre, Clive propose que le cœur dont il s'agit est l'organe corporel : « Pascal met le cœur au centre de la perception, parce que les objets agissent sur différentes parties de l'organisme et que le sang apporte les esprits au cerveau ; à son tour celui-ci réagit sur le cœur et provoque l'activité » (Clive, 376). Par contre, Pascal fait une distinction entre l'instinct et la raison ainsi que l'instinct et le cœur corporel proprement dit. Il fait une opposition binaire entre l'instinct et la raison en se servant de la conjonction « mais » qui implique la contradiction au lieu de la liaison ou la complémentarité. La raison et l'instinct sont en compétition et cette première travaille « en vain » vu qu'elle n'est qu'humaine.

Cette méprise pascalienne pour la nature proprement humaine inspire l'humanisme des *Pensées philosophiques*, où Diderot fait la défense de l'humanité contre la misanthropie sublime. Quand Diderot insiste sur l'importance de la raison, il s'oppose à Pascal. C'est en fait en écrivant les *Pensées philosophiques* qu'il s'éloigne de plus de la

⁶⁶ Pascal suppose que Platon et Aristote ont mené des vies exemplaires et les imagine aimables, honnêtes et sympathiques « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leurs lois et leurs politiques ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie ; la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement » (Pascal, 251).

pensée pascalienne antirationnelle ainsi qu'à l'empirisme favorisé par Voltaire, parce qu'il y propos qu'il faut se mettre du côté de la raison quand il s'agit d'une lutte intérieure entre elle, la passion et l'observation. Par contre, l'empiriste Voltaire, qui décrit Pascal comme un « misanthrope sublime » (Voltaire, 156), ne se met pas à écrire une défense de la raison humaine. Il propose néanmoins qu'il faut la perfectionner dans sa « Douzième lettre », faisant preuve de l'attitude « mélioriste » que Niklaus lui attribue (« Voltaire et l'empirisme anglais », 16) :

Le chancelier Bacon [. . .] avait méprisé de bonne heure ce que les universités appelaient la philosophie et il faisait tout ce qui dépendait de lui, afin que ces compagnies, instituées pour la perfection de la raison humaine, ne continuassent pas de la gêner par [. . .] tous les mots impertinents que non seulement l'ignorance rendait respectables, mais qu'un mélange ridicule avec la religion avait rendus presque sacrés.
(Voltaire, 84)

Pour atteindre la perfection de la raison humaine, il faut distinguer entre ce qui est rationnel et ce qui appartient au domaine de la religion. Contrairement à Pascal, il favorise la raison et suggère qu'il faut supprimer le discours religieux de la sphère académique afin de rendre la critique de certaines idées plus facile, vu qu'on craignait de s'opposer à ce qui est sacré. Voltaire accorde avec Locke et favorise une philosophie basée sur l'empirisme, rejetant tout ce qui lui semble rationaliste.⁶⁷ Dans sa lettre sur Locke, il écrit : « Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours [. . .] Locke, après avoir ruiné les idées innées, après avoir bien renoncé à la vanité de croire qu'on pense toujours, établit que toutes nos idées nous viennent par les sens » (Voltaire, 90-91).

⁶⁷ Niklaus distingue entre le sensualisme de Voltaire et l'empirisme propre : « Le cas de Voltaire est complexe car il a su allier ces deux démarches de l'esprit. Il reste un sensualiste rationaliste » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 14), et propos qu'à la fin de sa vie Voltaire devient plus rationaliste pour soutenir sa philosophie de moralité objective : « Voltaire est resté empirique en tout ce qui concerne les sciences [. . .] Mais [. . .] il se croit en droit de formuler d'autres hypothèses comme celle de la faculté de penser attribuée par Dieu à la matière et le sens moral quasi-inné aux hommes » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 23-34).

Pour soutenir Locke, il faut mettre en question toutes les pensées de Pascal desquelles on pourrait se servir pour soutenir le rationalisme.⁶⁸

De plus, Voltaire met en question cet « instinct » parce que, selon lui, toutes les pensées et sensations humaines viennent de l'extérieure. Il reproche à Pascal de recommander à l'être humain la contemplation de lui-même :

Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler ? [. . .] que cet homme contemplerait-il ? [. . .] il ne peut contempler cette faculté qu'en l'exerçant. Ou il ne pensera à rien, ou bien il pensera aux idées qui lui sont déjà venues, ou il en composera de nouvelles : or il ne peut avoir d'idées que du dehors. (Voltaire, 170-71)

Pascal écrit pour ceux qui ont déjà goûté la vie mondaine et qui ont déjà accumulé des expériences à contempler. Autre l'idée ténébreuse de l'instinct, Pascal ne déclare pas que les gens ont des idées innées ; l'instinct naît avec le dégoût pour la vie mondaine seulement en quelques personnes. Il suppose que ses lecteurs ont du matériel à contempler, ce qui leur permettra de quitter une vie qui manque de la profondeur et « mourir chrétiennement. » C'est pour cette raison qu'il ne s'oppose pas entièrement aux réflexions des penseurs laïques tels que Montaigne ; en se mettant à contempler, ils ont déjà fait le premier pas vers Dieu.

3.12 La passion, la raison et l'instinct et l'influence péripatéticienne sur Pascal et Voltaire

Pascal nomme trois éléments qui font partie intégrale de la nature humaine – c'est-à-dire la passion, la raison et l'instinct : « Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagés en deux sectes

⁶⁸ Selon Niklaus, Voltaire diminue même les idées de Locke qui cèdent aux rationalistes : « Voltaire cependant n'expose pas toute la pensée de Locke. Pour celui-ci il y a trois degrés de connaissance : la première intuitive qui nous apporte la connaissance de notre existence, la deuxième qui nous apporte la connaissance de Dieu, la troisième, sensible, qui nous donne la connaissance des objets finis. Les deux premières nous apportent la certitude *a priori* [. . .] Il y a donc des limites à l'empirisme de Locke » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 12).

[. . .] la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer » (Pascal, 173). Pascal ne crée pas un système hiérarchique où la raison domine les passions, mais plutôt met les deux au-dessous de l'instinct divin, qu'il faut suivre en dépit de la raison et des passions afin d'arriver à Dieu. Il faut donc se méfier de son raisonnement autant que de ses expériences. Ni le rationalisme, ni l'empirisme ne donnent une image complète de l'être humain.

Des philosophes qui ont observé cette tension, Aristote était le plus influent. Dans son article encyclopédique sur l'école péripatéticien, Diderot écrit que selon les « Principes de la Psychologie d'Aristote » : « Il y a dans l'homme deux appétits ; l'un raisonnable & l'autre sensitif [. . .] Il n'y a que l'homme qui ait l'imagination délibérative, en conséquence de laquelle il choisit le mieux. Cet appétit raisonnable qui en naît doit commander en lui à l'appétit sensitif qui lui est commun avec les brutes » (« Péripatéticienne, philosophie », 12 : 369). Vu que les pères de l'Église ont adopté la philosophie d'Aristote (« Péripatéticienne, philosophie », 12 : 372), quand Voltaire écrit « Notre Descartes, né pour découvrir les erreurs de l'Antiquité, mais pour y substituer les siennes » (Voltaire, 88-99), les erreurs dont il s'agit sont certainement ceux d'Aristote et surtout des scolastiques. C'est à l'influence d'Aristote sur la pensée chrétienne qu'il réfère en décrivant « un mélange ridicule » des « mots impertinents [. . .] avec la religion » (Voltaire, 84).

Pascal aussi trouve Descartes « inutile et incertain » (Pascal, 351). Il transforme la psychologie d'Aristote en ajoutant cette troisième partie à la guerre entre la raison et les sens pour donner à l'être humain une manière de se lier à Dieu: « [. . .] ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut » (Pascal, 67). Cela rappelle l'idée de Jansen selon laquelle Dieu veut sauver seulement quelques-uns de ses créatures. Il peut y avoir aussi une influence de la psychologie d'Aristote, qui concerne aussi le cœur : « La vie est une permanence de l'âme retenue par la chaleur naturelle. Le principe de la chaleur est dans le cœur ; la

chaleur cessant, la mort suit » (« Péripatéticienne, philosophie », 12 : 369). Pascal est donc peut-être influencé par ce lien entre l'âme et le cœur qui le fait marcher quand il développe l'idée de l'instinct.

Dans sa description d'une nature humaine composée de trois éléments au lieu de deux – c'est-à-dire en ajoutant à la raison et à la passion aussi ce troisième élément de l'instinct de l'existence de Dieu – Pascal combine la prédestination – l'idée la plus controversée des Jansénistes – avec la philosophie péripatéticienne qui était transformée en philosophie scolastique et acceptée par l'Église catholique grâce à Saint Thomas. Il crée un Jansénisme aristotélicien-thomiste afin de rapprocher les deux factions, de rendre le Jansénisme plus acceptable aux adhérents du courant dominant du catholicisme et d'adoucir les déclarations des Jansénistes en accordant aux supposés damnés la faculté de la raison et de la passion à travers lesquelles ils pourraient avoir une connaissance imparfaite et « humaine » de Dieu » (Pascal, 67). La philosophie péripatéticienne est aussi utile pour purifier le Jansénisme de tous les éléments du protestantisme. C'est possible que Pascal tente aussi de convaincre les dominicains, disciples de Saint Thomas d'Aquin, pour soutenir ses avis et pour défendre Port Royal contre les Jésuites. Les dominicains et les Jésuites se sont disputés à propos de la question de la grâce dès 1582, et les dominicains se sont engagés dans la dispute contre les Molinistes dès la publication du livre d'Alfred Molina :

The controversy between Dominicans and Jesuits begun on the 20th January 1582 in Spain when a Jesuit named Prudencio de Mont-mayor denied that grace predetermined the human will to do particular good. His argument was based on the claim that this proposition is not reconcilable with human freedom. The Spanish Inquisition prohibited his thesis after receiving a report from Dominicans [. . .] This event symbolised the approach of the Society of Jesus in establishing its own theological system – following St. Thomas, but not in every theological issue so as to distinguish itself from the Dominican approach. The controversy escalated in 1588 when Luis de Molina, S.J. published his work *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* [. . .] Bañez found that six propositions in the

Concordia amounted to forbidden positions. In 1593 a new index of forbidden books prepared by the Universities of Alcala and Salamanca included Molina' works. Molina then appealed to the Inquisition of Castile and accused Bañez of being a Lutheran heretic. In 1594 public disputations between the Dominicans and Jesuits took place [. . .] (Cai, 292-93)

Alors, Pascal inclut possiblement les arguments qui rappellent ceux de Saint Thomas d'Aquin, y compris quelques-uns dans lesquels il valorise la raison humaine, pour convaincre les dominicains de défendre les Jansénistes contre les Molinistes. Il y a quelques similarités entre les deux groupes ; les Jansénistes poussent l'argument dominicain à propos du rôle de la grâce dans la bienfaisance plus loin. Peut-être qu'il souhaitait aussi convaincre d'autres dévots de défendre les Jansénistes en adoucissant leurs arguments à propos de la grâce et en les présentant à côté du courant dominant scolastique filtré par son scepticisme.

Par contre Voltaire doit défendre les passions, qui permettent l'expérience la plus vive, pour soutenir l'empirisme. Il se met en désaccord avec Pascal à propos du divertissement⁶⁹ ; selon lui, l'être humain en a besoin pour stimuler ses sens. La contemplation seule sans agitation est futile et à peu près impossible :

Celui-là est actuellement heureux qui a du plaisir, et ce plaisir ne peut venir que de dehors. Nous ne pouvons avoir de sensations ni d'idées que par les objets extérieurs [. . .] Il est faux qu'on puisse divertir un homme de penser à la condition humaine ; car à quelque chose qu'il applique son esprit, il l'applique à quelque chose de lié nécessairement à la condition humaine ; et encore une fois, penser à soi avec abstraction des choses naturelles, c'est ne penser à rien [. . .] (Voltaire, 176-77)

⁶⁹ Pascal écrit : « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir, mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort » (Pascal, 173-74).

Voltaire applique l'empirisme de Locke aux questions éthiques ; si l'expérience fait naître la pensée, il faut accumuler autant d'expérience que possible afin de mieux penser. La fréquentation de la société, le jeu, le théâtre, l'amour, deviennent donc d'opportunités pour apprendre et pour élargir la pensée. Parce que la perception vient de l'expérience acquise à travers les sens humains et imparfaits qui risquent d'être trompés « Voltaire souscrit sans réserve au sensualisme ainsi qu'au relativisme qui en découle, car si la connaissance sensible est la source de toute certitude, celle-ci reste relative, puisque les sens peuvent nous tromper » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 12). Voltaire se sert d'empirisme pour justifier la recherche du plaisir vu que c'est un bien d'acquérir l'expérience pour nourrir la pensée. Pascal reste indécis à propos de la philosophie péripatéticienne, mais là où il manifeste son mépris pour la nature humaine il la rejette vu que la raison et la passion sont pour lui également inutiles et nocives pour la recherche de Dieu, tandis que Voltaire la rejette parce qu'il valorise surtout l'expérience et la passion, la raison n'est que secondaire. Il propose à ses contemporains d'abandonner Aristote pour Locke.

3.13 Le lien entre la croyance et l'observation de la nature

Dans « Pascal et Voltaire : Raison ou Sentiment » J. R. Carré propose que Pascal trouve futile la tentative de convertir les autres en leur montrant la beauté de la nature parce que ceux qui ne possèdent pas l'instinct n'arriveront pas à y voir Dieu : « [. . .] commencer par présenter aux impies les ouvrages de la nature, comme on le fait d'ordinaire, pour leur prouver la Divinité, réussit rarement ; à ceux qui ont la foi dans le cœur la nature parle pour son auteur ; aux autres, elle n'est que ténèbres ; on perd tout à vouloir leur faire voir là la vérité à découvert » (Carré, 361). Carré propose sinon que Pascal soutient la prédestination pour la damnation de quelques-uns, au moins qu'il insiste que certains gens ne sont pas capables de voir Dieu dans son œuvre et qu'il ne vaut pas la peine de leur y indiquer sa présence.

Étant donné que les déistes justifient leur croyance en un Dieu par l'observation de la nature : « [. . .] le parti le meilleur & le plus sûr, c'est de se renfermer dans la simplicité de la nature & la croyance d'un Dieu, qui est une vérité reconnue de toutes les nations [. . .] » (« Déisme », 4 : 773), comme déiste Voltaire doit soutenir l'argument

téléologique avec lequel il justifie sa foi contre Pascal. Il réfute Pascal là où le sage de Port-Royal propose qu'il faut que l'être humain se retire de la vie afin de contempler son existence sans agitation, mais il ne répond pas directement à ses propos sur la présence divine dans la nature. Il critique son prédécesseur plutôt pour avoir écrit contre le divertissement :

Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler ? Non seulement je dis que cet homme serait un imbécile, inutile à la société, mais je dis que cet homme ne peut exister : car que cet homme contemplerait-il [. . .] Ou il ne pensera à rien, ou bien il pensera aux idées qui lui sont déjà venues, ou il en composera de nouvelles : or il ne peut avoir d'idées que du dehors. Le voilà donc nécessairement occupé ou de ses sens ou de ses idées ; le voilà donc hors de soi, ou imbécile.
(Voltaire, 170-171)

Pour promouvoir les idées de Locke Voltaire doit réfuter l'existence du savoir *a priori* – comme par exemple l'instinct de cœur – faite par Pascal. Il argumente que la contemplation sans agitation est premièrement nuisible et deuxièmement impossible car toutes nos idées nous viennent par l'expérience.

Tandis que Voltaire ne s'oppose pas directement à la critique pascalienne de l'argument téléologique, Diderot propose qu'il n'y a que cet argument qui puisse démontrer l'existence de Dieu : « Les subtilités de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques : c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes » (*Pensées philosophiques*, 9). Il insiste qu'une personne ne peut se convertir qu'à travers l'observation de la nature et que les autres preuves et arguments n'incitent que le doute. Par contre, il ne s'agit pas d'une admiration passive de la nature, mais plutôt d'un examen scientifique rigoureux qui permet de scruter sa complexité : « Ce n'est pas de la main du métaphysicien que sont partis les grands coups que l'athéisme a reçus [. . .] Si cette dangereuse hypothèse chancelle de nos jours, c'est à la physique expérimentale que l'honneur en est dû [. . .] Grâce aux travaux de ces grands hommes, le monde n'est plus un Dieu : c'est une machine [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 9). Cette idée vient de Saint

Thomas d'Aquin, inspiré par Aristote, qui décrit les animaux et les plantes en les comparant aux machines menées par une puissance invisible : « Les bêtes et les plantes ne possèdent pas cette vie rationnelle qui leur permettrait de se conduire par eux-mêmes ; ils sont toujours menés par l'instinct naturel comme par une force étrangère » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 64, Article 1). Dans la section 3.15, nous verrons que Diderot s'inspirait de la description que Saint Thomas a faite de la vertu pour décrire les passions.

3.14 L'influence de Galilée sur Pascal

Clive ajoute qu'autre sa volonté de défendre les Jansénistes, Pascal a le double but de soutenir aussi Galilée. L'idée de l'instinct de cœur résout le problème de subjectivité totale posé par l'astronome « Hobbes et Pascal, restant disciples de Galilée, et effrayés de la conséquence implicite de la thèse de la subjectivité totale – que tout jugement moral [. . .] doit forcément se réduire à une opinion seulement personnelle – s'étaient mis à la recherche de bases qui auraient permis d'éviter cette conclusion néfaste pour la condition psychologique et sociale de l'homme » (Clive, 358). Ainsi l'existence d'un instinct à travers lequel Dieu communique avec l'être humain permet de soutenir l'existence objective de Dieu en même temps que la théorie de Galilée. La volonté pascalienne de nier cet élément de Galilée permet aussi d'expliquer le rôle du scepticisme dans les *Pensées* et la justification que Pascal en fait. Selon Maia Neto :

To fit pagan philosophy to his view of Christianity, Pascal needs [. . .] philosophers who point to man's miserable fallen condition, which includes dispossession of certain knowledge (dispossession of the truth) and of virtue (dispossession of the good); and, on the other, philosophers who point to man's prelapsarian infallible knowledge of the truth *and* possession of the good. (Maia Neto, 41)

Pascal se sert des pyrrhoniens pour expliquer l'état actuel des humains – ils sont privés de certitude, ce qui les amène à percevoir une subjectivité totale comme l'avait fait Galilée ou de vivre dans l'incertitude comme les pyrrhoniens.

Par contre, l'instinct indique l'existence d'une vérité objective qu'un être humain ne peut pas connaître en son entièreté : « Instinct, raison. Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » (Pascal, 172). Premièrement, il faut être sceptique de tout ce qu'on perçoit à travers la raison et l'expérience, y compris cette subjectivité visée, deuxièmement, cette prétendue subjectivité n'indique qu'un manque de la vérité dans son entièreté et de l'imperfection de l'être humain dans son état présent. L'instinct semble accessible seulement à quelques personnes, par contre, tout le monde est capable du scepticisme, qui peut potentiellement aussi servir à les rapprocher à Dieu si on apprend l'humilité qu'il faut avoir pour admettre qu'on ne saura jamais tout. Ainsi, Pascal se contredit à propos de la prédestination en suggérant qu'un être humain pourrait atteindre le salut en se soumettant avec humilité aux dictés de la foi tandis qu'ailleurs il a insisté que l'instinct de cœur est nécessaire et sans lui le sceptique prédestiné pour la damnation n'entrera pas au Paradis malgré ses efforts. Il tente peut-être à réconcilier le Jansénisme avec la religion officielle en impliquant que Dieu donne l'instinct seulement aux élus mais qu'il donne l'opportunité pour le salut à tous.

Cependant, Pascal bascule entre ce fatalisme et la volonté de convertir ceux qui ne croient pas encore, sinon, de les persuader au moins d'être sceptiques de leur propre incrédulité. Contrairement à quelques Jansénistes, parfois Pascal suggère qu'une personne peut choisir d'accepter ou de rejeter Dieu. Son indécision à propos du rôle de libre arbitre est claire dans sa distinction entre trois sortes de gens, distinction que Diderot reprendra en classifiant les athées et les sceptiques « Il n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux. Ceux du milieu sont malheureux et raisonnables » (Pascal, 94). C'est pour ceux « qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé » qu'il écrit, et l'acte même de cette écriture implique de l'espoir pour leur salut. Clive conclut que Pascal n'accepte pas la prédestination pour la damnation :

Pascal invalide la doctrine de l'élection ; l'homme pourra se croire élu en accomplissant les bonnes actions, en croyant au Christ et en obéissant à ses préceptes. Pascal empêche ainsi la doctrine de la prédestination de fournir des moyens pour échapper à la responsabilité [. . .] Toutefois [. . .] il accepte la grâce efficace (se rangeant ainsi du côté des jansénistes), mais assure qu'elle devient évidente à travers l'homme qui la réalise par l'obéissance. (Clive, 379)

Suivant la logique de Clive, le sceptique réalise la grâce sans en être conscient en cherchant Dieu, ce qui le mettra parmi les élus malgré son manque d'instinct.

Par contre, nous ne sommes pas convaincus que Pascal rejette complètement la prédestination. Il se contredit en basculant entre deux options. Dans les *Pensées* ce n'est pas clair si cet instinct est nécessaire pour le salut ou seulement utile, et si la raison accouplée avec l'humilité envers Dieu suffira pour inciter sa miséricorde. Voltaire indique la futilité de l'écriture d'une apologie du christianisme par un penseur qui croit que c'est impossible de sauver un malheureux prédestiné à l'enfer : « J'ai intérêt, sans doute, qu'il y ait un dieu ; mais si dans votre système Dieu n'est venu que pour si peu de personnes [. . .] si je ne puis rien du tout par moi-même, dites-moi, je vous prie, quel intérêt j'ai à vous croire ? » (Voltaire, 161). La tentative même de convertir les gens semble nier la doctrine de la prédestination de laquelle l'Église a accusé les Jansénistes et pré suppose que cet instinct est une propriété naturelle de toutes les personnes et qu'elles ont besoin d'un guide pour leur apprendre à le reconnaître et entendre.

Nous avons déjà examiné l'évolution de la pensée diderotienne sur le libre arbitre d'une affirmation de son existence dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* au fatalisme de l'*Entretien d'un père avec ses enfants* et de *Jacques le fataliste*, et, finalement, à une position modérée de la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*. Sa transformation de la classification des croyants de Pascal est néanmoins intéressante. Premièrement, Diderot reformule la distinction pascalienne de trois types des gens (Pascal, 94) : « Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites ; le sceptique n'est point décidé sur ces articles ; l'athée les nie. Le

sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste » (Diderot, *Pensées philosophiques*, 13). Les deux écrivains créent un système hiérarchique dans lequel le croyant est le meilleur, le sceptique a une valeur moyenne, et l'athée vaut le moins, mais Diderot modifie le système pascalien. Premièrement, il transforme les gens « qui servent Dieu l'ayant trouvé » (Pascal, 94) en « déistes » (*Pensées philosophiques*, 13), faisant référence spécifiquement aux antitrinitaires au lieu de tous les théistes. Il réduit la catégorie en ignorant les autres croyants parce que « Le déiste seul peut faire tête à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force » (*Pensées philosophiques*, 7). Il ne vaut donc pas la peine de citer tous les théistes dans un texte apologétique parce qu'ils ont la tendance d'être superstitieux, ce qui rend leurs arguments pour l'existence de Dieu irraisonnables et trop faibles pour convaincre l'athée. Puis, tandis que Pascal se concentre sur l'influence de la croyance sur la psychologie et sur le sort final de l'âme d'un individu – « Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux. Ceux du milieu sont malheureux et raisonnables » (Pascal, 94) – Diderot se concentre sur la valeur morale de chacun de trois types : « Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament, et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un *peut-être* » (*Pensées philosophiques*, 13). Diderot insiste sur la fonction sociale de la croyance, ignorant ici le bien-être individuel. La religion est utile parce qu'elle détourne du crime par la crainte d'enfer, c'est à la passion qu'il accorde la fonction motivante : « [. . .] il n'y a que [. . .] les grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses » (*Pensées philosophiques*, 3). C'est pour cette raison que l'athée pourrait toujours être motivé à faire du bien (*Pensées philosophiques*, 8). L'insistance sur la valeur sociale de la religion montre l'évolution de la pensée à travers les siècles – Montaigne et Pascal se concentrent surtout sur le bien-être de l'individu, même s'ils discutent l'amélioration de la société, tandis que Voltaire et Diderot analysent la manière dont l'individu pourra se rendre utile aux autres. Cependant, c'est donner un portrait incomplet de la pensée des philosophes de XVIII^e siècle de dire qu'ils ignorent les besoins de l'individu. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot soutient la religion seulement au point où elle sert à la société, peut-être parce qu'il ne l'observe que comme un acte communautaire exprimé par le

culte, la messe, les fêtes, les sacrements, etc. ; la passion suffit pour rendre heureux un individu.

3.15 La motivation à bien faire

Pascal écrit un de « ces livres qu'on a faits [. . .] pour prouver la religion chrétienne » (Voltaire, 156-57), un texte sur la spiritualité et la vie intérieure individuelle, tandis que Voltaire écrit à propos des accomplissements humains qui influencent la société mondaine ainsi que des relations entre les gens et entre des diverses sociétés. Dans les *Lettres philosophiques*, si Voltaire écrit sur la religion, il s'intéresse plutôt à son rôle social qu'à la nature divine propre. Il fait l'apologie du déisme pour encourager la vie paisible entre les déistes et les pratiquants des religions révélées, mais son projet n'est pas de convertir les gens afin d'assurer leur salut dans l'au-delà. Pour atteindre ce but, Voltaire crée un modèle de christianisme simplifié :

Est-ce raisonner que de dire : *L'homme est inconcevable sans ce mystère inconcevable*. Pourquoi vouloir aller plus loin que l'Écriture [. . .]

Qu'aurait répondu M. Pascal à un homme qui lui aurait dit : 'Je sais que le mystère du péché originel est l'objet de ma foi et non de ma raison. Je conçois fort bien sans mystère ce que c'est que l'homme [. . .] cet amour-propre nous est donné de Dieu pour la conservation de notre être, et qu'il nous a donné la religion pour régler cet amour-propre [. . .]' (Voltaire, 158-59).

Pour réfuter Pascal, Voltaire crée un exemple d'un chrétien fidèle qui croit parce qu'il observe l'œuvre de Dieu dans la nature et n'a pas besoin d'autres preuves, même s'il accepte la doctrine du péché originel et l'incompréhensibilité de ce mystère par une obéissance mécanique à l'Église qui ressemble à la soumission aveugle décrite par Montaigne (*Essais I*, 276). Selon Clive, « Voltaire se montre désireux d'éliminer le raisonnement compliqué de Pascal et de fonder une foi au christianisme, simple, accessible, et conciliable avec les nouvelles découvertes scientifiques » (Clive, 379), ce qui confirme l'opinion de Niklaus que Voltaire se concentre surtout sur les conséquences sociales des systèmes théologiques, ignorant la dimension métaphysique : « Ce déisme

fondé sur une espèce de calcul de probabilités est étrangement négatif et permet le passage de la métaphysique à la morale à laquelle elle doit céder la place » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 16). Voltaire reconnaît que plusieurs membres de sa société voudraient garder leur foi chrétienne, alors il leur propose l'alternatif d'un chrétien qui croit parce que Dieu lui est démontré par les œuvres de la nature. Il s'oppose aux *Pensées* là où Pascal insiste sur la nécessité de l'écriture et n'accepte pas l'argument : « Si c'est une marque de faiblesse de prouver Dieu par la nature n'en méprisez point l'Écriture ; si c'est une marque de force d'avoir connu ces contrariétés, estimez-en l'Écriture » (Pascal, 208).

Dans la dernière section nous avons comparé l'importance que Pascal accorde à la religion en lui attribuant un rôle positif dans la formation morale de l'être humain à l'importance que Diderot y accorde en lui n'attribuant qu'un rôle négatif : pour Pascal, la religion assure le bonheur tandis que pour Diderot, elle détourne de malice. Comme Diderot, Voltaire s'occupe de l'utilité de la religion, par contre, comme Pascal, il trouve qu'elle sert au bonheur individuel ainsi que social : « [. . .] cet amour-propre nous est donné de Dieu pour la conservation de notre être, et qu'il nous a donné la religion pour régler cet amour-propre » (Voltaire, 159). La religion rend l'individu moins égoïste, l'aide à surmonter son amour-propre et à maîtriser ses passions. Diderot n'accorde même pas cette fonction psychologique à la religion : pour lui, ce sont les passions elles-mêmes qui se règlent :

Ce serait donc un bonheur, me dira-t-on, d'avoir les passions fortes. Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson. Établissez entre elles, une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres. Si l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la sante, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches. (*Pensées philosophiques*, 4)

Le remède pour l'excès d'une passion proposée par Diderot est d'avoir aussi la passion opposée qui contrebalance celle qu'on a trop. Cette idée vient de Saint Thomas d'Aquin qui propose que tout le monde est capable de la vertu cardinale, n'importe sa religion :

« [. . .] il est évident que les vertus sont en nous par nature à l'état d'aptitude et de commencement, mais non à l'état de perfection, sauf les vertus théologiques qui nous viennent totalement du dehors » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Theologique*, Ia IIae Pars, Question 63, Article 1). L'idée de « juste harmonie » (*Pensées philosophiques*, 4) ressemble aussi à l'idée thomiste de la vertu comme « juste milieu » entre deux vices : « Or il est clair qu'ajustement ou conformité est un milieu entre l'excès et le défaut. Cela montre clairement que la vertu morale consiste dans un milieu » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Theologique*, Ia IIae Pars, Question 64, Article 1). Pour Diderot, le moyen par lequel on atteint ce milieu ou harmonie est de s'accumuler des passions afin qu'elles servent à se contrebalancer. De plus, Diderot applique les avis de Saint Thomas à propos des vertus humaines à toutes les vertus, y compris les théologiques, ainsi séparant la possession de toute vertu de la croyance. Il remplace le mot « vertu » par le mot « passion », qui en devient la source au lieu de Dieu. Tandis que dans le modèle de Voltaire, la foi est nécessaire pour équilibrer les passions, dans le modèle de Diderot, toutes les vertus viennent de la nature humaine propre et de ses mouvements intérieurs.

3.16 La « Vingt-cinquième lettre » dans *Le Journal de Trévoux*

Clive remarque qu'il y a un lien entre la « Treizième lettre » et la « Vingt-cinquième lettre » : « Il pourrait être intéressant de replacer cette « Vingt-cinquième lettre » dans la perspective de la pensée de Locke » (Clive, 359), mais, dans son article, elle se concentre plutôt aux réponses de Voltaire à Pascal qu'au lien possible entre sa réfutation des *Pensées* avec sa promotion de la philosophie de Locke. Cependant, le périodique jésuite, le *Journal de Trévoux*, qui était la première publication à critiquer les philosophes, s'est concentré sur les lettres sur Pascal et Locke dans son examen des *Lettres philosophiques* :

Two of Voltaire's twenty-five letters [. . .] are singled out [. . .] the letters on Locke and Pascal. In the letter on Locke [. . .] Voltaire enlarged upon Locke's cautious statements, suggesting that there was nothing contradictory in the idea of 'thinking matter' [. . .] less shocking though no less heretical was Voltaire's questioning, in his letter on Pascal, of the

doctrine of original sin [. . .] he correctly challenged Pascal's pessimistic view of human nature; he erred [. . .] to the other extreme of so esteeming man's natural powers that there was no longer need of divine grace.
(O'Keefe, 39-40)

O'Keefe note que les Jésuites ont critiqué Voltaire pour avoir accordé avec Locke que la matière pense et pour avoir nié le péché originel, mais il n'examine pas ce que le *Journal de Trévoux* a écrit à propos de la négation des idées innées dans la « Treizième lettre » et la « Vingt-cinquième lettre », ce qui pourra être intéressant pour une étude à venir vu que la position philosophique des Jésuites était similaire à celle d'Aristote (O'Keefe, 52), qu'on ne peut pas classer nettement ni comme empiriste ni comme rationaliste : « Aristote n'est pas, comme on le croit encore trop souvent, le pape du rationalisme logique, mais au contraire [. . .] le fondateur d'une science véritablement 'phénoménologique,' synthèse d'observation empirique et de contemplation théorétique » (Graziani, 31-32). De plus, Niklaus propose que Locke était influencé par Saint Thomas d'Aquin « Les philosophes empiriques anglais auraient pu se réclamer de Saint Thomas d'Aquin dont la pensée offre des rapports avec celle de Locke » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 9). Nous avons vu que Pascal lui-aussi était influencé par la guerre aristotélicienne entre la raison et la passion. Il rejette le rationalisme, préférant de remplacer les déclarations de Descartes par les suppositions des sceptiques en suivant l'exemple de Montaigne. Plutôt que d'être une idée innée à laquelle on arrive en raisonnant, l'instinct de cœur vient du dehors, d'un mouvement de la grâce divine en quelques êtres humains, ce qui justifie la prédestination observée par Jansénius dans le cas de certains individus. Les autres doivent se débrouiller en posant des questions comme l'avaient fait les pyrrhoniens, mais seulement après avoir humilié leur raison « Instinct, raison. Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » (Pascal, 172). Cet hybride de la pensée péripatéticienne, janséniste et pyrrhonienne permet à un plus grand groupe de trouver Dieu que Jansénius le supposerait mais, grâce à l'instinct qui vient de Dieu et est donc absolu, on peut toujours soutenir les théories de Galilée, acceptant une subjectivité totale matérielle mais la rejetant dans le domaine spirituel. Pascal espère

qu'avec son système on peut soutenir Galilée sans tomber dans le relativisme à la fois que Jansénius sans tomber dans le calvinisme.

Clive imagine que, si Pascal a connu Newton l'empirisme serait entré en jeu comme une voie pour prouver l'objectivité morale. Selon elle, les découvertes de Galilée ont montré que les sens perçoivent toujours imparfaitement, tandis que Newton fait preuve qu'on peut avoir un point de référence objective Galilée montre :

[. . .] la subjectivité totale de l'homme dans le domaine des données des sens primaires aussi bien que secondaires [. . .] les découvertes de Newton éliminaient l'intérêt que présentait la thèse de la subjectivité totale de l'homme. Les découvertes tendaient à montrer que l'homme peut avoir des prises certaines sur son univers et sur lui-même. (Clive, 358)

Elle propose qu'une des raisons pour lesquelles Pascal met en question la perception sensuelle est qu'il suivait les conclusions de Galilée (Clive, 358). Cette insistance sur une moralité absolue est peut-être la raison pour laquelle les rédacteurs Jésuites du *Journal de Trévoux* ont eux-aussi favorisé Newton et ont même vanté Voltaire pour l'avoir introduit en France, ainsi avançant les sciences naturelles :

[. . .] although it was only three years since Voltaire had been censured by the *Journal de Trévoux* for his *Lettres philosophiques*, he is now praised by the Jesuit critic for having popularized Newton [. . .] Nowhere in Newton's writings did the editors of the *Journal de Trévoux* find anything to which they might object on religious grounds. He has always spoken of the Creator and His attributes 'avec décence'; his philosophic and scientific principles have not clashed with religious truth. (O'Keefe, 52-53)

Le système de Newton est plus acceptable au christianisme que celui de Galilée où de Descartes. O'Keefe note que les rédacteurs du *Journal de Trévoux* appartenaient à l'école scholastique et étaient influencés par Aristote, mais leur enthousiasme pour Newton prouve qu'ils ne s'opposaient pas à la méthode scientifique pourvu qu'un penseur ne s'en

serve pas pour mettre en question la religion⁷⁰. Voltaire, qui n'a jamais pardonné aux Jésuites le fait d'être les premières autorités religieuses à le critiquer, appréciait Newton partiellement pour la même raison qu'eux, c'est-à-dire sa résolution du problème de relativisme moral posé par Locke que Voltaire, désirant une amélioration objective de la société, ne pouvait pas accepter entièrement. Niklaus observe l'enthousiasme de Voltaire pour le calcul des lois de l'univers chez Locke :

Ce qui l'a soutenu dans son entreprise, c'est certainement la vision d'un monde nouveau, immense et stupéfiant, d'un ordre dans l'univers gouverné par des lois inexorables que Newton avait découvertes et dont il avait démontré l'exactitude [. . .] c'est la vision du cosmos où il a pu voir la petitesse de l'homme devant l'immensité du monde qui a laissé une impression ineffaçable sur son esprit. (« Voltaire et l'empirisme anglais », 20)

Même si le newtonisme permet de retrouver un ordre dans l'univers, il ne résout pas tout vu que les déistes ainsi que les dévots peuvent s'en servir pour leur justification. Le newtonisme pourrait résoudre le problème de l'impossibilité de faire confiance aux perceptions sensorielles et présente d'évidence empirique pour l'existence d'un Dieu, mais laisse des questions irrésolues :

Ensuite, même si les découvertes newtoniennes suggéraient l'existence d'un Créateur et encourageaient un renouveau émotif (contre, effectivement, Descartes, Hobbes et Pascal), un renouvellement de la croyance en la raison naturelle de l'homme (contre Hobbes et Pascal, mais non contre Descartes), elles ne précisaient pas plus que la science galiléenne quel chemin devait suivre la religion. (Clive, 358-59)

⁷⁰ « Unlike the members of the learned academies, who championed Cartesianism, the Jesuits seemingly adhered to a form of Aristotelianism [. . .] The review article dealing with Voltaire's book reflects the enthusiasm of its Jesuit author [. . .] they entirely approved of the intellectual advancements of their time, provided that there was no collision with moral and religious principles » (O'Keefe, 52-53).

Pour les Jésuites, le christianisme doit répondre aux questions théologiques laissées ouvertes par Newton, mais pour Voltaire il faut laisser ces questions irrésolues soit parce qu'une réalité métaphysique autre que celle qui est observable par les sens ne pourrait pas exister, soit parce que le débat sur la nature de Dieu incitera trop de conflits.

Pascal se présente à Voltaire, comme un exemple par excellence d'un penseur à convertir à l'empirisme parce qu'il accepte des éléments de la pensée péripatéticienne et met en question ses propres conclusions en suivant l'exemple des pyrrhoniens⁷¹, ce qui le rend plus aisé à accepter l'empirisme que les rationalistes. De plus, il est déjà partiellement l'allié de Voltaire parce qu'il rejette Descartes. En corrigeant ses *Pensées* et en montrant comment l'empirisme peut résoudre les questions et contradictions de son texte, Voltaire créera un chemin à suivre pour ses lecteurs, chrétiens autant que sceptiques, pour arriver aux conclusions empiriques : « C'est Voltaire qui a opposé nettement Locke comme du reste Newton à Descartes, en quoi il a eu raison car le sensualisme de Locke et l'empirisme de Newton s'opposent radicalement à la pensée cartésienne. Locke n'accepte pas le *cogito* ni les idées innées » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 14). Voltaire se sert de l'exemple de Pascal, dont « le génie et l'éloquence » (Voltaire, 156) le désignent comme une des meilleurs penseurs chrétiens, pour répondre et réfuter les meilleures défenses du christianisme, ainsi montrant que, selon lui, grâce à l'empirisme de Locke et de Newton on n'a plus besoin de l'ancienne religion, parce que les réponses à toutes ses questions sont résolues par une union de leurs systèmes.

⁷¹ Ce que Pascal reproche aux pyrrhoniens c'est leur incapacité de céder au fait qu'un instinct de la vérité peut exister – c'est-à-dire, un manque de l'humilité : « Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en (ce) que nous les sentons naturellement en nous » (Pascal, 71).

Selon Niklaus, Voltaire, motivé par un besoin de certitude pour ses convictions, s'oppose aux pyrrhoniens « [...] c'est aux pyrrhoniens qu'il s'en prend vertement [...] Le doute même suspensif de Pyrrhon ne peut être la fin de la philosophie, car pour lui le scepticisme est moins une doctrine qu'une méthode et ne peut s'appliquer à la morale » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 16).

3.17 Le misanthrope contre le mélioriste

Puisque Voltaire soutient l'empirisme, il ne peut pas accepter les avis de Pascal à propos de la nature humaine, surtout à propos des passions. La définition encyclopédique des « passions » démontre comment elles sont liées à l'expérience sensorielle :

Les penchans, les inclinations, les desirs & les aversions, poussés à un certain degré de vivacité, joints à une sensation confuse de plaisir ou de douleur, occasionnés ou accompagnés de quelque mouvement irrégulier du sang & des esprits animaux, c'est ce que nous nommons passions. Elles vont jusqu'à ôter tout usage de la liberté, état où l'ame est en quelque maniere rendue passive ; de-là le nom de passions [. . .] Toutes nos sensations, nos imaginations, même les idées intellectuelles, sont accompagnées de plaisir ou de peine, de sentimens agréables ou douloureux [. . .] (« Passions », 12 : 142)

Ainsi, l'empiriste propose qu'on perçoit le monde à travers le corps – c'est-à-dire les sensations qui lui viennent par les yeux, les oreilles, le nez, le goût et le toucher – et cette perception prend forme soit du plaisir soit de la douleur. C'est donc grâce aux passions que nous apprenons et connaissons le monde qui nous entoure. Voltaire ne peut pas accepter la proposition pascalienne que « c'est ce qu'a fait J.-C. Et les apôtres [. . .] Ils nous ont appris pour cela que les ennemies de l'homme sont ses passions » (Pascal, 125).⁷² La déclaration pascalienne que les passions sont les ennemis de l'être humain implique que le savoir accumulé par l'expérience sensorielle est suspecte à cause de ses origines adversaires. Voltaire réfute cette proposition faite par Pascal parce que la mise en doute de la validité des expériences psychologiques et des passions qu'elles provoquent empêche la propagation des œuvres de Locke et de Newton.

⁷² Dans l'article « Passions » écrit par un auteur inconnu, l'*Encyclopédie* elle-même réfère aux passions comme les ennemis de la raison : « Les passions plus douces attirent insensiblement notre attention sur l'objet [. . .] la raison ne se défie pas d'un ennemi qui paroît d'abord si peu dangereux ; mais quand l'habitude s'est formée, elle est surprise de se voir subjuguée & captive » (« Passions », 12 : 145).

Voltaire est certainement conscient du fait que Pascal critique la nature humaine partiellement pour justifier la position janséniste :

The Jesuit innovations that most outrage the Augustinians are Molina's doctrine of sufficient grace and Bellarmine's, Molina's, and Suarez's doctrine of the pure nature of human beings [. . .] The doctrine of pure nature also outraged Jansenius. First, because concupiscence and other human predicaments are ascribed to this pure nature, Jansenius argues that the state of pure nature does not differ essentially from the present state of sin [. . .] Second, he finds it inconsistent with God's infinite benevolence and justice that He would create rational beings [. . .] charged with all the difficulties and problems of the present state [. . .] Finally [. . .] by mitigating the Fall, by arguing that a pure nature allows genuine morals and knowledge independent of Scripture and grace, the doctrine legitimizes the interest of Christians in pagan philosophical wisdom.

(Maia Neto, 2)

Il expose l'hypocrisie des Jansénistes en les accusant de la promotion de l'amour de Dieu à la fois qu'ils haïssent leur prochain, ainsi niant le commandement le plus important de Jésus : « Ramener tout à l'amour de Dieu sent peut-être moins l'amour de Dieu que la haine que tout janséniste a pour son prochain moliniste » (Voltaire, 169). Pour Voltaire, qui favorise le compromis parmi les religions et qui promeut le déisme partiellement parce qu'il croit que cette religion simplifiée va assurer la paix⁷³ mieux que les autres, la défense du Jansénisme est le point le plus faible du texte de Pascal parce qu'en l'écrivant, il perpétue les conflits entre les deux sectes au lieu de tenter à les réconcilier.

⁷³ Voltaire vante la paix entre les religions qu'il a trouvé en Angleterre en critiquant les Jansénistes et les Jésuites : « Quoique la secte épiscopale et la presbytérienne soient les deux dominantes dans la Grande-Bretagne, toutes les autres y sont bien venues et vivent toutes assez bien ensemble, pendant que la plupart de leurs prédicants se détestent réciproquement avec presque autant de cordialité qu'un janséniste damne un jésuite. Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours, vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute [. . .] Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire [. . .] et tous sont contents » (Voltaire, 60-61).

Pour réfuter Pascal et pour soutenir la valeur du savoir accumulé à travers l'expérience, Voltaire doit montrer la nécessité des passions. Il insiste que les meilleurs êtres humains sont les plus passionnés « [. . .] ceux qui sont les mieux organisés sont ceux qui ont les passions les plus vives [. . .] nos idées sont justes ou inconséquentes, obscures ou lumineuses, selon que [. . .] nous sommes plus ou moins passionnés » (Voltaire, 158-59). La force des passions motive les gens, plus elles sont fortes, plus l'être humain est actif, et dire qu'elles sont nuisibles empêche l'activité. Cette déclaration a certainement inspiré la Pensée III de Diderot (*Pensées philosophiques*, 4).

Dans d'autres *Pensées* pascaliennes, Pascal semble soutenir le même avis, proposant que les passions sont nécessaires pour « le juste » et que même les passions qui ont une mauvaise réputation ont leur place si la raison les gouverne :

[. . .] le juste ne prend rien pour soi du monde [. . .] mais seulement pour ses passions dont il se sert comme maître en disant à l'une : Va et viens [. . .] Ses passions ainsi dominées sont vertus ; l'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue. Et ce sont aussi bien vertus que la clémence, la piété, la constance qui sont aussi des passions. Il faut s'en servir comme d'esclaves [. . .] Car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices [. . .] (Pascal, 268-69)

Ici, Pascal lui-même fait une défense des passions, supposées plus haut ennemies du genre humain, proposant qu'elles sont la motivation d'une personne juste et qu'elles sont une réflexion de la nature divine qui est elle-aussi passionnée. Pour lui, les passions sont les forces motrices les moins égoïstes parce qu'elles n'exigent pas que celui qui les ressent ne prenne ni des récompenses matérielles ni des applaudissements du monde, mais se contente de ses mouvements intérieurs. Mise à part sa dépendance de Dieu, l'être humain passionné est autosuffisant.

De plus, Pascal accuse ceux qui voudraient dénoncer leurs passions de manquer d'humilité et de vouloir nier leur nature humaine « L'homme n'est ni ange ni bête : et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (Voltaire, 182). La passion qui pousse une personne à devenir « ange » ou « dieux » (Pascal, 173) la dévore et a pour

conséquence l'effet contraire : au lieu de se défier, cette personne orgueilleuse s'abaisse et devient une brute. Pascal propose que la volonté de se débarrasser des passions est une passion en elle-même et elle est déshumanisante peut-être pour critiquer les stoïciens, dont la philosophie est pour lui « [. . .] si difficile et si vain. Les stoïques posent : tous ceux qui ne sont point au haut degré de sagesse sont également fous, et vicieux [. . .] » (Pascal, 84). Pascal les accuse d'avoir donné à l'être humain un défi impossible et de l'avoir surestimé. Il note que c'est impossible de rendre une personne parfaite et c'est futile de tenter à le faire. Autre son expérience personnelle de la vie mondaine, Pascal a deux motivations pour critiquer les stoïciens : sa défense des Jansénistes et son admiration passée pour Du Vair, un écrivain qui favorisait cette secte :

For Jansenius, attempts to bridge the gap between pagan and Christian wisdom threaten [. . .] the Christian religion [. . .] Among these philosophies, Stoicism is particularly favored and [. . .] Jesuits were involved in working out reconciliations between Stoicism and Christianity [. . .] this procedure leads to interpretations of Christian doctrines quite contrary to Augustinianism [. . .] Du Vair's works [. . .] were very popular in the libertine circles in which Pascal moved [. . .] Pascal himself [. . .] 'admired du Vair's eloquence and wit' [. . .] Stoicism is viewed by Du Vair as having the same propaedeutic role to Christian faith that Montaigne, Charron, and La Mothe Le Vayer assign to Pyrrhonism [. . .] Du Vair takes grace for granted and attributes to Stoicism the role of peeling the knowledge whose ultimate source is God. Du Vair thus 'Christianizes' Stoicism but falls quite short of eliminating its Pelagian thrust [. . .] (Maia Neto, 3-5)

Comme partisan du Jansénisme, Pascal doit critiquer chaque philosophie qui ressemble au pélagianisme, mais il se considère aussi partiellement responsable pour la conversion des libertins influencés par l'œuvre de Du Vair et les autres apologistes du paganisme. Quand les stoïciens dévalorisent trop les émotions et suggèrent que l'être humain peut les ignorer, ils tombent dans le pélagianisme en valorisant trop le libre arbitre humain. Voltaire accorde avec Pascal sur le fait que c'est nuisible de tenter à se débarrasser des

passions, mais il l'accuse d'inconstance : « Qui veut détruire les passions, au lieu de les régler, veut faire l'*ange* » (Voltaire, 182). Il est prêt à accepter la réfutation du stoïcisme là où il s'agit de la critique de leurs grandes exigences, mais non pas à accepter la négation de l'amélioration de l'être humain par ses propres efforts.

Même là où Pascal insiste sur l'importance des passions, il manque le grand enthousiasme de Voltaire. Pour Pascal, c'est une marque de faiblesse de la nature humaine d'avoir des mouvements intérieurs qui le poussent à suivre des appétits, mais cela est futile de tenter à s'en débarrasser comme les stoïciens, vu qu'elles sont si intrinsèques à cette nature tombée : « les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer » (Pascal, 173). Par contre, Voltaire vante les passions comme preuve de la grandeur de la nature humaine. Comme Pascal, il veut que l'être humain cesse le travail futile du rejet des passions, mais, contrairement à lui et comme les stoïciens, il croit que la condition humaine peut être améliorée. Il ne faut pas accepter les imperfections avec l'humilité, mais penser à l'avenir :

Il faut [. . .] remercier l'auteur de la nature de ce qu'il nous donne cet instinct qui nous emporte sans cesse vers l'avenir [. . .] Si les hommes étaient assez malheureux pour ne s'occuper que du présent, on ne sèmerait point [. . .] on ne pourvoit à rien : on manquerait de tout au milieu de cette fausse jouissance [. . .] il penserait au lendemain, sans quoi il périrait de misère aujourd'hui. (Voltaire, 170)

Voltaire montre l'approche « mélioriste » (« Voltaire et l'empirisme anglais », 16) décrite par Niklaus. Pour Pascal, la pensée de l'avenir incite l'angoisse, mais, pour Voltaire, c'est une source de l'espoir et une autre force motrice qui inspire les gens à progresser la société. Voltaire insiste sur la fonction communale et sociale des passions et de la pensée de l'avenir, tandis que Pascal s'occupe toujours de l'individu retiré du contexte social.

Tandis qu'au moins dans les *Lettres philosophiques*, Voltaire accorde un rôle important au libre arbitre, il fait preuve lui-aussi d'un degré du pessimisme à propos de la nature humaine : « [. . .] chez les animaux et chez les hommes, les gros mangent les petits. » (Voltaire, 182). Voltaire décrit une société peuplée par des citoyens prêts à créer

des conflits pour la moindre raison où les forts subjuguent les faibles. Il observe dans l'intellect et dans les passions humaines le potentiel de l'atteindre la grandeur, mais il n'idéalise pas trop la condition humaine présente. Pascal présente une image du monde tombé détruit à cause du péché originel et il attend la paix dans l'au-delà, Voltaire observe un monde où la vie est rendue difficile par les limitations physiques et rationnelles des êtres humains et cherche l'espoir dans l'avenir. Malgré sa défense de la nature humaine, pour Voltaire, on ne vit pas dans le meilleur des mondes possibles, mais il faut cultiver son jardin malgré tout. Pascal attend l'intervention du jardinier divin.

Dans le prochain chapitre, nous montrerons comment Diderot répond au problème des passions en commençant avec un éloge des mouvements intérieurs dans les cinq premières pensées avant de se révéler comme partisan de la raison dans la Pensée L. Les *Pensées philosophiques* sont clairement marquées par la misanthropie de Pascal et par l'empirisme de Voltaire, Diderot y répond aux questions posées pendant le débat entre ses prédécesseurs. Pour le moment, il rejette tous les deux et reste péripatéticien, se reprochant paradoxalement plus que les deux autres à la pensée scolastique soutenu par les dominicains et les Jésuites, possiblement à cause de son éducation au collège jésuite. Il revisitera ce débat dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, où il accepte l'empirisme promu par Voltaire.

3.18 La métaphore des mathématiciens dans la Pensée XXIV de Diderot

Diderot se réfère directement à Montaigne, qui était, selon Niklaus, son maître philosophique (« *Les Pensées Philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 206)⁷⁴, trois fois et reprend un de ses arguments sans faire une référence directe à lui. Il nomme Montaigne pour la première fois dans la Pensée XXIV dans laquelle il encourage le scepticisme en écrivant : « Le scepticisme ne convient pas à tout le monde. Il suppose un examen profond et désintéressé [. . .] Le vrai sceptique a compté et pesé les raisons » (*Pensée philosophiques*, 13). Il montre la difficulté de ce travail en démontrant que

⁷⁴ « Si pour Pascal Montaigne est un maître contre qui penser, pour Diderot c'est un maître avec qui penser » (« *Les Pensées Philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 206).

chaque argument a ses partisans qui donnent des preuves pour le soutenir, ainsi multipliant les arguments à l'infini, rendant le calcul de la vérité pénible et, finalement, inatteignable :

Mais ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements. Qui de nous en connaît exactement la valeur ? Qu'on apporte cent preuves de la même vérité, aucune ne manquera de partisans. Chaque esprit à son télescope. C'est un colosse à mes yeux que cette objection qui disparaît aux vôtres : vous trouvez légère une raison qui m'écrase. Si nous sommes divisés sur la valeur intrinsèque, comment nous accorderons-nous sur le poids relatif ? Dites-moi, combien faut-il de preuves morales pour contrebalancer une conclusion métaphysique ? Sont-ce mes lunettes qui pèchent ou les vôtres ? Si donc il est si difficile de peser des raisons, et s'il n'est point de questions qui n'en aient pour et contre, et presque toujours à égale mesure, pourquoi tranchons-nous si vite ? D'où nous vient ce ton si décidé ? N'avons-nous pas éprouvé cent fois que la suffisance dogmatique révolte ? (*Pensées philosophiques*, 13)

Dans cette liste des questions imaginées entre deux partisans des idées contraires, Diderot se sert d'un champ lexical de la mathématique : « petite », « peser », « connaît exactement la valeur », « cent », « colosse », « légère », « sommes divisés », « valeur », « poids », « combien », « contrebalancer », « peser », « égale », « cent fois. » Les interlocuteurs – représentés comme mathématiciens en train de calculer la somme d'un problème difficile – voudraient trouver une réponse exacte. Diderot crée une métaphore pour le désaccord entre eux avec la phrase « nous sommes divisés », qui implique que la différence d'opinion devient une différente conclusion mathématique (« somme ») et que les deux sommes différentes à lesquelles les interlocuteurs sont arrivées créent de la division entre eux, encore une fois insistant sur la multiplication à l'infini de ces chiffres et de ces équations qui représentent la diversité des opinions. En essayant de préciser les dimensions et de renfermer leur pensée dans un cadre qui se conforme à ces conclusions méticuleuses, ils ont plutôt créé de nouveaux problèmes mathématiques ainsi, au lieu de renfermer la pensée, ils l'ont élargie par hasard. La division sert plutôt à multiplier, mais

elle n'atteint pas d'unité ; ces divisions se multiplient inutilement sans jamais arriver ni à une résolution ni à un compromis.

Montaigne entre dans le débat après que les mathématiciens terminent leurs calculs :

On me fait haïr les choses vraisemblables, dit l'auteur des *Essais*, quand on me les plante pour infaillibles. J'aime ces mots qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions, à l'aventure, aucunement, quelquefois, on dit, je pense, et autres semblables : et si j'eusse eu à dresser des enfants, je leur eusse tant mis en la bouche cette façon de répondre enquestante et non résolutive, qu'est-ce à dire, je ne l'entends pas, il pourrait être, est-il vrai, qu'ils eussent plutôt gardé la forme d'apprentifs à soixante ans, que de représenter les docteurs à l'âge de quinze. (*Pensées philosophiques*, 13-14)

Ici, Diderot reprend presque mot-à-mot les paroles de Montaigne prises de son essai « Des boiteux ». ⁷⁵ Après l'entrée de Montaigne, Diderot remplace le champ lexical de la mathématique avec un champ lexical du questionnement, de l'incertitude : « vraisemblables », « amollissent », « modèrent », « propositions », « à l'aventure », « aucunement », « quelquefois », « on dit », « je pense », « enquestante », « non résolutive », « qu'est-ce à dire », « je ne l'entends pas », « il pourrait être », « est-il vrai », « apprentifs. » Il ne s'agit plus d'une tentative de création des définitions précises et du calcul des sommes exactes, mais plutôt d'une clarification qui facilite la communication entre les deux interlocuteurs, qui ne nécessite pas de cadres rigides et qui se contente d'une approximation. Une telle communication permet l'acceptation de l'ouverture aux nouvelles questions. Selon Naya, Reguig et Tarrête, cette mise-en-contraste de deux types de discours était présente dans « Des boiteux » :

⁷⁵ « J'aime ces mots, qui amollissent et modèrent la témérité de nos propositions : à l'aventure, aucunement, quelque, on dit, je pense, et semblables : Et si j'eusse eu à dresser des enfants, je leur eusse tant mis en la bouche, cette façon de répondre enquêteuse, non résolutive : Qu'est-ce à dire ? Je ne l'entends pas : Il pourrait être : Est-il vrai ? qu'ils eussent plutôt gardé la forme d'apprentis à soixante ans, que de représenter les docteurs à dix ans : comme ils font » (*Essais III*, 354).

La réforme grégorienne du calendrier, qui a eu lieu quelques années avant la rédaction du chapitre, engage Montaigne à opposer deux types de savoirs portant sur le temps [. . .] l'un dogmatique, objet de réforme, l'autre empirique, fondé sur l'accoutumance de la vie paysanne et lié à l'usage. Cet exemple permet à Montaigne [. . .] de dénoncer notre propension à l'interprétation, effet de la vanité dénoncée deux chapitres plus haut. (Naya, Reguig et Tarrête, 560-61)

Dans les *Pensées philosophiques*, les mathématiciens représentent ce discours dogmatique qui déclenche les conflits, tandis que Montaigne lui-même représente le discours inquisiteur et empirique qui apaise ces débats grâce à son acceptation de la non-résolution. Selon Haag, cette approche ouverte permet de garder la liberté de pensée autant qu'à maintenir des relations paisibles avec les autres :

Maintenir sa liberté, c'est savoir dialoguer avec l'ensemble des doctrines, mais pour relancer le désir de la connaissance par la réaffirmation perpétuelle de l'inachèvement du savoir : il faut soutenir la tension du doute, afin d'échapper à l'inertie des esprits dogmatiques [. . .] A l'égard de l'ordre du monde, Montaigne prétend adopter une attitude sereine, qui résulte d'un subtil mélange d'acceptation voluptueuse et de distance réfléchie. (Haag, 37-68)

L'approche d'enquête garde le sceptique de l'instabilité d'avis vu qu'il ne se déclare pas pour ou contre, préférant poser des questions au lieu de donner des réponses – c'est la « distance réfléchie ». En même temps, cette approche sert à intégrer le sceptique dans la société en permettant son « acceptation voluptueuse » des autres, car il s'ouvre au dialogue en invitant ses interlocuteurs à élaborer sur leurs opinions, leur laissant la parole pendant qu'il réfléchit. Cette attitude qui invite à écouter plutôt qu'à parler rend le sceptique plus poli et sociable ; l'approche inquisitive facilite la conversation et œuvre des nouvelles voies de discussion en même temps qu'elle calme les interlocuteurs trop passionnés. Diderot applique la méthode discursive promue par Montaigne autant aux conversations interpersonnelles qu'aux débats d'importance nationale autour des

questions juridiques et religieuses qui ont eu lieu aux cafés et chez les salonniers entre des gens supposément polis et raffinés.

En citant Montaigne, Diderot introduit aussi l'idée de « la témérité de nos propositions » (*Pensées philosophiques*, 13 et *Essais III*, 354) à laquelle il reviendra dans la Pensée XXXII (*Pensées philosophiques*, 16-17) dans laquelle il lie la témérité et l'incrédulité à la sottise parce que « [. . .] le sot ne voit guère de possible que ce qui est » (*Pensées philosophiques*, 16-17). Pour Diderot, la témérité fait preuve d'une fermeture de l'esprit, d'une impossibilité de comprendre la perspective des autres. Il trouve cette approche repoussante : « ce ton si décidé » et « la suffisance dogmatique » révoltent (*Pensées philosophiques*, 13). Ce type de discours est non seulement nocif au niveau moral à cause des conflits qu'il encourage mais aussi répugnant au niveau de l'esthétique. Diderot suggère qu'être trop certain de la sagesse de son propre argument n'indique pas la force de l'argument mais les limitations intellectuelles de celui qui le fait. Montaigne, dans son scepticisme et sa tolérance pour les avis des autres, sert comme exemple d'une réponse sage aux propos qui mettent en question la perspective qu'on tient au moment donné. Il faut s'ouvrir aux problèmes posés par l'autre, demander des clarifications et tenter de le comprendre au lieu de l'écraser par des contre-arguments. Tandis que le discours des mathématiciens représente la fermeture et l'ignorance, Montaigne représente l'ouverture, l'élargissement et la découverte.

Dans son article « Présence de Diderot », Robert Niklaus réfléchit sur l'une des contradictions diderotiennes, à savoir son désir pour l'intégration dans sa communauté et sa particularité à cause de laquelle il reste toujours écarté : « La vie et l'œuvre de Diderot révèlent constamment le désir de faire partie intégrante de la société où il a la vie, le mouvement et l'être, et pourtant le sentiment d'être quelque peu en marge de son temps. C'est ce qui explique pourquoi il s'est préoccupé de l'homme de génie, créature d'exception qui cherche à vivre dans le monde des hommes » (« Présence de Diderot », 18). Dans la Pensée XXIV, la division décrite par Diderot est non seulement celle entre un métaphysicien et un sceptique, dramatisée comme un débat entre deux mathématiciens, mais aussi une expression de ce « sentiment d'être quelque peu en marge » (« Présence de Diderot », 18). Étant partie de groupe minoritaire, le sceptique se

rend compte de sa différence. Lisant le texte nous avons l'impression que son interlocuteur rejette ses arguments rudement : « vous trouvez légère une raison qui m'écrase » (*Pensées philosophiques*, 13). L'écrasement implique la lourdeur, le danger, même la destruction et la mort, on a l'impression que les propos dédaigneux du métaphysicien sont comme des pierres qu'il jette sur le sceptique. Par contre, le métaphysicien trouve l'argument qui inspire le doute du sceptique « léger » ; la légèreté implique l'amusement, le rire, les bagatelles. La communication entre ces deux personnages est si ardue à cause de la différence de registre. Le membre du groupe minoritaire est sérieux, se rendant compte de la portée du sujet à cause duquel il est « divisé » de ses concitoyens, tandis que le métaphysicien, dont les avis sont soutenus par la société entière, approche le sujet avec confiance qui inspire sa légèreté. L'intégration, même la liberté du sceptique dépendent du résultat de l'argument – représenté métaphoriquement comme une somme à calculer – tandis que le métaphysicien reste inconscient de la portée de ses paroles parce qu'il fait partie de l'équipe gagnante et peut déjà jouir de sa victoire assurée par le système actuellement en place. C'est possible que Diderot ait choisi la métaphore des mathématiciens pour illustrer ce débat à cause de la question de la « légèreté » supposée du sujet et de sa pondération réelle que le métaphysicien ignore.

Niklaus montre aussi comment Diderot se sert de la forme dialogique pour insérer de la beauté esthétique dans un débat passionné : « Le dialogue [. . .] peut aussi comme dans *Jacques le Fataliste* prendre une ampleur et une signification plus grandes quand un grand nombre de figurants, l'auteur et le lecteur y compris, s'entretiennent à bâtons rompus, mais en un beau langage où tout est calculé, de leurs expériences et de leurs idées » (« Présence de Diderot », 28). La discussion quasi-métaphorique, qui met en scène le sceptique et le métaphysicien comme deux mathématiciens, embellit un discours qui, s'il avait eu lieu hors de l'écriture, aurait été moins civil et moins unifié. Dans la Pensée XXIV, les interlocuteurs s'accordent au moins à propos du champ lexical, restant dans le cadre de la mathématique qui unifie un texte à propos de la division. Les équations ont toujours une solution bien précise ; contrairement aux vrais conflits entre les protestants et les catholiques suivis par ceux entre les Jansénistes et les Jésuites qui ont eu des conclusions tragiques, leur dramatisation métaphorique aura une fin heureuse

qui suit la règle classique de bienséance en rétablissant l'ordre social à travers le calcul de la somme exacte en question.

3.19 La Pensée XXVI et la solution de Diderot pour dresser les enfants pour être honnêtes

Dans la Pensée XXVI, Diderot continue son élaboration sur la communication ainsi que sur les arguments de Montaigne à propos de la bonne manière d'éduquer les enfants. Dans le Chapitre IX des *Essais I* : « Des menteurs » Montaigne écrit :

[En vérité, le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la] parole. Si nous en connaissions l'horreur et le poids, nous le poursuivrions à feu plus justement que d'autres crimes. Je trouve qu'on s'amuse ordinairement à châtier aux enfants des erreurs innocentes très mal à propos et qu'on les tourmente pour des actions téméraires qui n'ont ni impression ni suite. La menterie seule et un peu au-dessous l'opiniâtreté me semblent être celles desquelles [on] devrait à toute instance combattre la naissance et le progrès. » (*Essais I*, 159)

Diderot n'élabore pas trop à partir de la nocivité du mensonge en comparaison avec les autres vices, mais il s'en sert comme exemple quand il discute la bonne manière d'éduquer les enfants, comme nous l'avons vu plus haut. Le fait que Diderot se sert du même exemple que Montaigne – c'est-à-dire d'apprendre aux enfants à être honnêtes – et le fait qu'il utilise un vocabulaire qui rappelle Montaigne – par exemple en répétant le mot « dresser » qui vient de la citation de « Des boiteux » (*Essais III*, 354) – montre la continuité entre la pensée de Montaigne et celle Diderot, entre cet essai et la Pensée XXVI. Le philosophe est d'accord avec son prédécesseur qu'il faut dissuader les gens du mensonge et qu'il faut commencer à le faire dès leur jeunesse.

Par contre, tandis que la mauvaise influence du mensonge sur les relations interpersonnelles était le centre de l'argument de l'essayiste, dans les *Pensées philosophiques* Diderot explique comment Dieu et la peur qu'on a de Lui peuvent servir à

la société en diminuant ce vice. Diderot crée un dialogue entre lui-même et Montaigne, ce qui devient évident en analysant la manière dont il formule la phrase « Si j'avais un enfant à dresser, moi [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 14 [nos italiques]). Le « moi » conversationnel implique une réponse aux propos qui manquent, mais que le lecteur peut inférer grâce au mot « dresser » et au sujet de mensonge. Diderot imagine l'essayiste en train de se lamenter sur la perpétuation du mensonge et d'exiger de ses lecteurs qu'ils enseignent à leurs enfants de l'éviter plus soigneusement que tous les autres vices. Le philosophe lui fournit une solution : la crainte de Dieu, spécifiquement celle inspirée par le déisme. Il faut entraîner les enfants à être déistes afin de les rendre honnêtes. Le mensonge n'est qu'un exemple qui montre pourquoi le déiste est plus motivé que le sceptique et l'athée pour « être vertueux » (*Pensées philosophiques*, 13) et, par extension, utile. Tenant en compte que Montaigne avait une réputation pour être un promoteur de pyrrhonisme, la solution déiste peut-être une préfiguration de la Pensée XXX⁷⁶ et une exposition du scepticisme insincère de cette secte. De plus, dans la Pensée XXVI Diderot suggère que l'acte de dire mensonge pour dissuader les autres du mensonge est, en fait, bénéfique pour la société, ce qui représente un moment où le philosophe rompt avec Montaigne. Diderot est d'accord qu'il faut écarter le mensonge de la société, mais, dans une déclaration qui ne manque pas d'ironie, il propose le mensonge même comme solution, comme nous le voyons plus loin. Il montre alors qu'il valorise le principe de l'utilité plus que celui de la vérité. Nous reviendrons aux implications de la Pensée XXVI pour la moralité dans le prochain chapitre.

Nous avons démontré que les Pensées XXIV et XXVI s'appuient sur deux réflexions de Montaigne pour enseigner la bonne communication qui facilite la belle et polie conversation aussi bien que la tranquillité publique. Dans la Pensée XXIV, Diderot explique que la parole trop argumentative et trop décidée incite aux conflits et donne l'impression que le locuteur manque d'intelligence, tandis que dans la Pensée XXVI, il insiste qu'il faut dissuader les enfants du mensonge, un autre vice qui empêche la communication. Montaigne discute les deux vices dans « Des menteurs » : « La menterie

⁷⁶ « [. . .] rendez sincère le pyrrhonien, et vous aurez le sceptique » (*Pensées philosophiques*, 16).

seule et un peu au-dessous l'opiniâtreté me semblent être celles desquelles [on] devrait à toute instance combattre la naissance et le progrès » (*Essais I*, 159). Les deux penseurs valorisent non seulement la vie paisible en société, mais surtout la communication entre les concitoyens, suggérant que les conflits naissant des malentendus, des mensonges, et des discours inflexibles tenus par des gens avec des esprits fermés.

3.20 La Pensée XXVII et la solution empirique aux problèmes posés par le pyrrhonisme

La deuxième mention directe de Montaigne est dans la Pensée XXVII :

« L'ignorance et l'*incuriosité* sont deux oreillers fort doux ; mais pour les trouver tels, il faut avoir *la tête aussi bien faite* que Montaigne » (*Pensées philosophiques*, 15). Diderot admire son prédécesseur pour sa capacité de vivre tranquillement avec des questions sans réponse et propose que c'est la meilleure façon à vivre, mais que peu de gens peuvent atteindre ce repos vu qu'il n'y en a pas beaucoup qui ont « *la tête aussi bien faite* que Montaigne » (*Pensées philosophiques*, 15). Diderot même trouve que le défi de suivre l'exemple de la tranquillité dans l'ignorance l'accable, il aime « mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun » (*Pensées philosophiques*, 15). Montaigne reste néanmoins un maître à imiter, même si Diderot n'arrive pas à le suivre jusqu'au bout. Au lieu de se reposer dans l'ignorance propre, il se repose dans une accumulation de savoir ralentie mais certaine : « La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra ni ce qui ne lui viendra pas de son travail ; mais elle travaille sans relâche » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 296). Il n'abandonne pas la quête ardue pour le savoir en se reposant dans l'ignorance, mais calme son esprit « bouillant » (*Pensées philosophiques*, 15) en attendant l'avancement des sciences. Montaigne se repose en acceptant le fait qu'on ne sait pas tout, Diderot trouve la tranquillité en acceptant le fait qu'on ne sait pas tout *encore*.

En conseillant les « esprits bouillants, les imaginations ardentes » (*Pensées philosophiques*, 15) d'accumuler le savoir avec patience, Diderot reprend en fait le thème principal de l'essai « De l'expérience » où la citation : « Ô que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'*incuriosité*, à reposer une tête bien faite » (*Essais III*, 415) se trouve. Cet essai montre clairement que Montaigne lui-même trouve difficile le

repos dans l'ignorance ; il suggère plutôt que la sagesse accumulée dans les universités n'est pas nécessaire, préférant l'observation de la nature et l'expérience personnelle. Dans le contexte de l'essai en son entièreté, il s'agit de l'ignorance des maximes dogmatiques :

Les philosophes avec grande raison nous renvoient aux règles de nature mais [. . .] ils les falsifient et nous présentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué [. . .] Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement. Ô que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite. J'aimerais mieux m'entendre bien en moi, qu'en Cicéron. De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire, l'excès de sa colère passée : et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste. (*Essais III*, 415)

Il se plaint des écoles qui promettent aux étudiants de leur montrer la nature mais qui en compliquent l'étude. L'ignorance de laquelle il s'agit est l'ignorance des philosophies grecques comme par exemples celles de Cicéron et d'Aristote. Il n'est pas nécessaire de demeurer dans l'ignorance totale afin d'atteindre la tranquillité, mais plutôt de se contenter du savoir qui est immédiatement accessible à travers l'expérience :

Au rebours de ces prétentions dogmatiques à l'universalité, l'entreprise des *Essais* s'astreint à l'enregistrement de l'expérience du moi singulier. L'enquête revendique alors ses résultats : se connaître et connaître son ignorance, c'est fonder une sagesse morale dont chacun pourra se munir dans son expérience unique même. (Naya, Reguig, Tarrête, 574)

Montaigne favorise aussi le savoir empirique parce qu'il est simple à accumuler et accessible à tous, c'est-à-dire que ceux qui n'ont pas l'opportunité d'apprendre aux universités peuvent arriver à une connaissance comparable en observant le monde qui les entoure. Diderot va reprendre aussi l'universalité de l'accès au savoir à travers l'expérience dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* en déclarant : « Il est une

sorte d'obscurité que l'on pourrait définir, *l'affectation des grands maîtres*. C'est un voile qu'ils se plaisent à tirer entre le peuple et la Nature [. . .] Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant ; approchons le peuple du point où en sont les philosophes » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 313), ce qui montre que, malgré l'évolution de sa pensée, il n'abandonne pas Montaigne plus tard dans sa vie.

3.21 La Pensée LVII et la déclaration de foi partagée entre Diderot et Montaigne

La dernière mention que Diderot fait de Montaigne est dans la Pensée LVIII en faisant une liste des penseurs qui étaient condamnés par les croyants zélés, une liste qui précède sa déclaration de foi :

Je connais les dévots : ils sont prompts à prendre l'alarme. S'ils jugent une fois que cet écrit contient quelque chose de contraire à leurs idées, je m'attends à toutes les calomnies qu'ils ont répandues sur le compte de mille gens qui valaient mieux que moi. Si je ne suis qu'un déiste et qu'un scélérat, j'en serai quitte à bon marché. Il y a longtemps qu'ils ont damné Descartes, Montaigne, Locke, et Bayle, et j'espère qu'ils en damneront bien d'autres. Je leur déclare cependant que je ne me pique d'être ni plus honnête homme, ni meilleur chrétien que la plupart de ces philosophes. Je suis né dans l'Église catholique, apostolique et romaine, et je me sou mets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères, et je la crois bonne autant qu'il est possible à quiconque n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité, et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle. Voilà ma profession de foi : je suis presque sûr qu'ils en seront mécontents, bien qu'il n'y en ait peut-être pas un entre eux qui soit en état d'en faire une meilleure. (*Pensées philosophiques*, 29)

Quand Diderot insiste « que je ne me pique d'être ni plus honnête homme, ni meilleur chrétien que la plupart de ces philosophes » (*Pensées philosophiques*, 29), il déclare son admiration pour ces penseurs et, au même temps, il s'insérant dans la liste de ces illustres

auteurs. La déclaration lui sert comme introduction de lui-même au monde littéraire. Il indique la tradition qu'il veut suivre – celle des sceptiques et des promoteurs de la science – et se présente au public comme écrivain également doué qu'eux, annonçant des œuvres à venir et indiquant aux lecteurs ce qu'ils peuvent attendre de lui.

La Pensée LVII élabore aussi le thème de la contribution de la religion à la destruction des œuvres d'art que Diderot a commencé dans la Pensée XLIV en dénonçant Grégoire le Grand (*Pensées philosophiques*, 21). Il se sert de l'exemple de ces auteurs pour prouver sa supposition que les vrais chrétiens n'existent pas : « On demandait un jour à quelqu'un, s'il y avait de vrais athées. Croyez-vous, répondit-il, qu'il y ait de vrais chrétiens ? » (*Pensées philosophiques*, 8). Il est si difficile de faire preuve du fait qu'on est un vrai croyant que ce défi écrase même les meilleurs penseurs, que Diderot se demande s'il vaut même la peine de le faire. Il juxtapose aussi la phrase « honnête homme » avec « meilleur chrétien » pour insister sur son humanisme : encore une fois, la dimension divine est précédée par la dimension humaine, surtout sociale, vu que c'est l'honnêteté qui permet, selon Montaigne, la communication et les autres échanges interpersonnels.

Malgré le fait qu'il s'attend à ne pas être cru, Diderot fait une déclaration de foi sincère en exposant ses désirs et ses doutes aux lecteurs. Cela deviendra évident si on lit le texte attentivement et si on tient en compte son mépris envers les menteurs. Il admet qu'il demeure catholique parce qu'il veut garder « la religion de mes pères » (*Pensées philosophiques*, 29). Ses raisons pour rester membre de l'Église sont humaines : il veut honorer et perpétuer la tradition de sa famille. La familiarité du catholicisme rassure le philosophe et lui permet de s'intégrer dans sa société en ayant un lien de plus avec les gens qui l'entourent tout comme les hommes lettrés du passé. Il veut aussi assurer la tranquillité publique en suivant les lois de son pays où le catholicisme est la religion officielle : « je me soumets de toute ma force à ses décisions » (*Pensées philosophiques*, 29). Le catholicisme lui permet donc de vivre paisiblement avec sa famille tout comme ses concitoyens, facilitant cette intégration qu'il cherche. Puis, Diderot explique les limitations de sa foi : « je la crois bonne autant qu'il est possible à quiconque n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité, et qui n'a jamais été témoin d'aucun

miracle » (*Pensées philosophiques*, 29). Il expose ses doutes pour montrer la futilité d'exiger aux gens qui n'ont pas éprouvé Dieu de ne pas avoir aucune incertitude à propos de son existence. Finalement, il expose l'hypocrisie de ses détracteurs prévus, supposés détracteurs de Montaigne aussi : « Voilà ma profession de foi : je suis presque sûr qu'ils en seront mécontents, bien qu'il n'y en ait peut-être pas un entre eux qui soit en état d'en faire une meilleure » (*Pensées philosophiques*, 29). Il accuse ses détracteurs d'avoir jugé la sincérité de la foi des autres afin de cacher l'instabilité de leur propre foi.

Il fait référence aussi à la *Bible*, spécifiquement Jean 8 : 3-9 où Jésus indique l'hypocrisie d'un groupe qui condamne une personne malgré le fait qu'ils étaient eux-mêmes aussi pécheurs :

Alors les scribes et les pharisiens amenèrent une femme surprise en adultère; et, la plaçant au milieu du peuple, ils dirent à Jésus: Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Moïse, dans la loi, nous a ordonné de lapider de telles femmes: toi donc, que dis-tu? Ils disaient cela pour l'éprouver, afin de pouvoir l'accuser. Mais Jésus, s'étant baissé, écrivait avec le doigt sur la terre. Comme ils continuaient à l'interroger, il se releva et leur dit: Que celui de vous qui est sans péché jette le premier la pierre contre elle. Et s'étant de nouveau baissé, il écrivait sur la terre. Quand ils entendirent cela, accusés par leur conscience, ils se retirèrent un à un, depuis les plus âgés jusqu'aux derniers; et Jésus resta seul avec la femme qui était là au milieu.

Diderot s'approprie le rôle de Jésus en train de protéger la femme en remplaçant le péché d'adultère avec celui d'incrédulité, mettant en question la foi de ses détracteurs, espérant d'inspirer en eux d'empathie pour les incrédules et de les persuader à suivre l'exemple des Pharisiens qui « se retirèrent un à un »⁷⁷ en reconnaissant leurs propres défauts. Vu qu'il s'agit de « lapider »,⁷⁸ la citation biblique rappelle aussi l'écrasement du sceptique

⁷⁷ <https://www.biblestudytools.com/lsg/jean/8.html>

⁷⁸ <https://www.biblestudytools.com/lsg/jean/8.html>

décrit dans la Pensée XXIV (*Pensées philosophiques*, 13-14) et les guerres de religion éprouvées par Montaigne. Diderot tire l'attention du lecteur au fait qu'en pensant d'une manière différente, on risque non seulement d'être écrasé par les arguments, non seulement même d'être séparé de sa famille – vu qu'il s'agit de la mise en question de la religion paternelle – mais aussi de faire face aux conséquences juridiques, de la perte de liberté, etc.

Dans la Pensée LVIII (*Pensées philosophiques*, 29), Diderot se réfère aussi à Voltaire, qui écrit à propos de Descartes, Montaigne, Locke, et Bayle (Voltaire, 94-95). Il reprend le thème de la « Vingt-cinquième lettre » (Voltaire, 178). Comme son prédécesseur, Diderot critique les dévots qui écrivent contre les lettres, surtout ceux qui dénoncent l'écriture humaine. La déclaration de foi diderotienne est en fait une réinterprétation humaniste du *Credo* dans laquelle le croyant admet ses doutes et donne que des raisons humaines – sociologiques et personnelles – pour la maintenance de sa foi sans référence aux phénomènes surnaturels.

3.22 La critique des apologistes jansénistes dans la Pensée XIII

Tandis que Montaigne figure comme un prototype à suivre dans les *Pensées philosophiques*, les deux références directes à Pascal qui s'y trouvent sont péjoratives. Dans la Pensée XIII, Diderot montre que les arguments du sage de Port-Royal sont insuffisants pour réfuter les athées, c'est-à-dire que son travail apologétique est futile et inefficace :

Le déiste seul peut faire tête à l'athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination. Outre les difficultés de la matière, il est exposé à toutes celles qui résultent de la fausseté de ses notions. Un C . . . un S . . . auraient été mille fois plus embarrassants pour un Vanini, que tous les Nicoles et les Pascals du monde. (*Pensées philosophiques*, 7)

Quand Diderot écrit de « tous les Nicoles et les Pascals du monde » (*Pensées philosophiques*, 7), il s'agit des apologistes jansénistes. Diderot rejette le projet apologétique de Pascal en le groupant avec la foule des messieurs de Port-Royal. Ici, Diderot ne distingue pas entre le génie supposé de Pascal et la qualité dite supérieure de son écriture et celle des autres membres de sa secte ainsi insistant que ses propos manquent d'originalité, surtout en comparaison avec les arguments innovateurs des déistes : « Comme savant Pascal a été dépassé comme Diderot se plaît à le dire et comme il le démontre dans ses propres pensées où les découvertes les plus récentes de la physique et de la biologie ont leur place » (« *Les Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 214). Il suggère qu'il ne vaut pas la peine de lire Pascal pour faire naître la croyance en Dieu quand on a accès aux textes d'un « C . . . un S . . . » qui Delon identifie comme « Cudworth et Shaftesbury, d'après la Table des matières » (Delon, 1041, note 23). Diderot se sert aussi du champ lexical de la superstition pour décrire les *Pensées* pascaliennes avec les mots « superstitieux », « imagination », « fausseté », « notions. » Il propose que les arguments faits sur l'influence de la superstition sont trompeurs, même si celui qui les présente est sincère, parce qu'ils sont déformés par l'émotion, surtout par la peur ainsi que par l'imagination, possiblement « ardente » (*Pensées philosophiques*, 15).

Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, Diderot va reprendre le lien entre la superstition et le mensonge dans l'article encyclopédique « Jésuite ».⁷⁹ L'honnêteté, les bonnes intentions, n'ont aucune valeur quand elles sont filtrées par des émotions si fortes qu'elles empêchent de se servir de la raison en modifiant les perceptions afin de les réduire au trompe l'œil. Nous avons vu que, comme Montaigne, Diderot craint et déteste le mensonge. C'est partiellement de peur du fanatisme que Diderot n'est pas prêt à se confier totalement à l'empirisme à ce moment : « Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux » (*Pensées philosophiques*, 25). Niklaus note que « l'apologie de la raison critique faite par Diderot (LIV-LVII, LXI) porte cependant dans

⁷⁹ Dans cet article Diderot juxtapose les mots « honnête » et « fanatique » en critiquant les Jésuites pour avoir « coûté le repos & la fortune à tant d'honnêtes fanatiques » (« Jésuite », 8 : 514). Les fanatiques desquels il s'agit sont évidemment les Jansénistes.

le sens de Pascal, comme de saint Augustin, d'Arnauld et de Nicole qui sont cités, en ce qu'elle accorde la première place à la raison et non au témoignage des sens » (« Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 213), impliquant que l'adhérence aux certains principes de la philosophie péripatéticienne dont Diderot fait preuve dans les *Pensées philosophiques* est une réaction à Pascal et une stratégie qui lui sert à le réfuter ainsi qu'à réfuter les Jansénistes. La première fois que Diderot fait mention de Pascal, il le rapproche de la perspective utilitariste qui se concentre sur les conséquences – surtout mauvaises – de la diffusion de son écriture au lieu d'aborder la psychologie, les motivations et les nuances de son prédécesseur, auxquelles il reviendra pour accomplir cet examen. Dans la Pensée XIII, Diderot se concentre sur les mauvaises influences de la superstition sur la société en suggérant, par exemple, qu'elle inspire le doute et même l'athéisme. Par contre, dans la Pensée IV, il montrera comment la superstition peut faciliter la manipulation d'un individu et comment elle peut rendre inutile l'un des grands hommes doués de « grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses » (*Pensées philosophiques*, 3), c'est-à-dire qu'il exposera la manière dont les Jansénistes ont manipulé la pusillanimité de Pascal.

3.23 Le sacrifice des talents

Tandis que dans la Pensée XIII, Diderot critique Pascal afin d'insister sur son mépris pour les fanatiques, dans la prochaine pensée il déplore la chose suivante : « il fut assez bête pour croire qu'Arnaud, de Sacy et Nicole valaient mieux que lui » (*Pensées philosophiques*, 7). Contrairement à la Pensée XIII, ici la distinction entre Pascal et les autres Jansénistes est claire, et c'est à Pascal que Diderot réserve les superlatifs « droiture », « élégant », « profond », « éclairé », « talents. » Par contre, il juxtapose chaque éloge avec un péjoratif adressé soit contre Pascal, ainsi modifiant l'éloge, soit contre les Jansénistes qui l'ont manipulé. La « droiture » est mise en contraste avec le fait d'être « peureux » et « crédule. » Nous avons examiné comment Diderot avertit les gens doués « d'esprit » de « la crédulité » (*Pensées philosophiques*, 16-17) en se servant de Pascal comme exemple d'une personne si intelligente qu'il était capable de comprendre plusieurs perspectives au point où il a perdu la sienne, se laissent mener par les autres qu'il croyait « valaient mieux que lui » (*Pensées philosophiques*, 7).

Le génie de Pascal était perdu, gaspillé par les Jansénistes, il n'a pas « éclairé l'univers » à cause de sa surabondance de la tolérance – défaut typique d'une personne intelligente – et de son manque de confiance en sa propre raison. Comme penseur, Pascal était un génie, mais quand il s'agissait du jugement du caractère et de la prudence dans les relations avec les autres, il était « assez bête ».

L'esprit de Pascal qui brûle pour la perpétuation de la pensée janséniste est comparable aux textes païens détruits par saint Grégoire le Grand que Diderot décrit dans la Pensée XLIV (*Pensées philosophiques*, 21), impliquant que le génie pascalien est un principe païen qu'il faut sacrifier afin de christianiser ses idées. Diderot lamente le fait que les *Pensées* de ce même Pascal qui dénonce tout ce qui divertit l'être humain de la découverte de lui-même et qui déclare « Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois » (Pascal, 286) étaient transformées en une arme contre une faction religieuse et que les Jansénistes se sont servis de ses réflexions honnêtes et personnelles pour perpétuer les conflits religieux nocifs au tout le pays.

Quand le philosophe déclare que « la Providence [. . .] l'eût abandonné », c'est pour ironiser l'orgueil des Jansénistes qui se considèrent les élus choisis par Dieu pour entrer au Paradis. En décrivant Pascal comme abandonné par Dieu aux messieurs de Port-Royal, Diderot met en doute son statut comme élu et tourne la version janséniste de la doctrine d'élection en dérision. La phrase implique aussi que la pensée janséniste déplaît à la Providence, vu que Dieu abandonne ceux qui entrent dans cette secte. L'endroit abandonné par Dieu, c'est l'enfer. Alors, Diderot implique que les Jansénistes sont en opposition à la volonté divine et que le sacrifice du génie d'un autre pour soutenir un système théologique offense Dieu. Le philosophe illustre son argument en juxtaposant les « talents » avec les « haines. » Cette opposition lui sert à insister sur la nature infernale ou au moins anti-chrétienne du Jansénisme : Dieu est supposé être « Un Dieu plein de bonté » (*Pensées philosophiques*, 5) qui ne tolère pas la haine et la vengeance et qui rejettera un sacrifice motivé par ces émotions. Avec cette description du sacrifice, Diderot crée un parallèle entre les Jansénistes et Caïn duquel le sacrifice a déplu à Dieu dans Genèse 4 : 3-8 :

Au bout de quelque temps, Caïn fit à l'Eternel une offrande des fruits de la terre; et Abel, de son côté, en fit une des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. L'Eternel porta un regard favorable sur Abel et sur son offrande; mais il ne porta pas un regard favorable sur Caïn et sur son offrande. Caïn fut très irrité, et son visage fut abattu. Et l'Eternel dit à Caïn: Pourquoi es-tu irrité, et pourquoi ton visage est-il abattu? Certainement, si tu agis bien, tu relèveras ton visage, et si tu agis mal, le péché se couche à la porte, et ses désirs se portent vers toi: mais toi, domine sur lui. Cependant, Caïn adressa la parole à son frère Abel; mais, comme ils étaient dans les champs, Caïn se jeta sur son frère Abel, et le tua.⁸⁰

Diderot compare les Jansénistes au premier meurtrier qui a tué son frère à cause de sa jalousie. Alors il implique que les messieurs de Port-Royal ont sacrifié les talents de Pascal – qui ont plait à Dieu vu que c’était Dieu-même qui les lui a donnés – parce qu’ils étaient jaloux de son intelligence, ainsi mettant en question non seulement leur perspective théologique mais leur intégrité et la sincérité de leur foi chrétienne aussi. L’apologie du scepticisme et la mise-en question ouverte de la religion pourraient être une tentative diderotienne de venger les talents de Pascal qui aurait eu l’opportunité de s’épanouir si les Jansénistes ne l’avaient pas converti.

Dans la *Pensée XIV*, Diderot élabore aussi sur la « Vingt-Cinquième lettre » de Voltaire, qui a écrit :

Je respecte le génie et l'éloquence de Pascal ; mais plus je les respecte, plus je suis persuadé qu'il aurait lui-même corrigé beaucoup de ces *Pensées* qu'il avait jetées au hasard sur le papier [. . .] et c'est en admirant son génie que je combats quelques-unes de ses idées [. . .] je suis de plus très persuadé que, s'il avait suivi, dans le livre qu'il méditait, le dessein

⁸⁰ <https://www.biblestudytools.com/lsg/genese/>

qui paraît dans ses *Pensées*, il aurait fait un livre plein de paralogismes éloquentes et de faussetés admirablement déduites. » (Voltaire, 156)

Diderot reprend la description voltairienne de Pascal comme un « génie » et de ses paroles comme « éloquentes, » et il propose aussi que Pascal aurait écrit un meilleur livre dans des circonstances différentes, ajoutant même qu'il « eût sans doute éclairé l'univers ». Quant à la nocivité de l'influence janséniste sur la pensée pascalienne, pour Voltaire aussi la promotion du Jansénisme était le plus grand défaut des *Pensées*. Il observe lui aussi un lien entre le Jansénisme et la haine : « Ramener tout à l'amour de Dieu sent peut-être moins l'amour de Dieu que la haine que tout janséniste a pour son prochain moliniste » (Voltaire, 169). Diderot élabore sur les propos de Voltaire, faisant des références à la « Vingt-Cinquième lettre » possiblement pour se représenter dans son première œuvre comme un continuateur du travail voltairien.

3.24 L'œuvre de Voltaire produit du hasard

Tandis qu'il n'y a que deux références passagères à Voltaire dans les *Pensées philosophiques*, son influence sur la première œuvre de Diderot est évidente ; nous avons montré que Diderot s'inspire de la pensée voltairienne pour son éloge des passions et qu'il prend l'empirisme en considération, sans se décider à suivre ce système philosophique en 1746, mais pour en revenir plus tard dans sa vie. Dans la Pensée XXI, la première mention de Voltaire le met parmi les plus illustres écrivains : « J'ouvre les cahiers d'un professeur célèbre, et je lis : 'Athées, je vous accorde que le mouvement est essentiel à la matière ; qu'en concluez-vous ? . . . que le monde résulte du jet fortuit des atomes ? J'aimerais autant que vous me dissiez que l'*Illiade* d'Homère, ou *La Henriade* de Voltaire est un résultat de jets fortuits de caractères' » (*Pensées philosophiques*, 11). Cette phrase commence avec une apothéose de Voltaire qui compare ses talents littéraires au pouvoir créateur de Dieu. Par contre, Diderot conclut la Pensée XXI en réfutant l'argument du professeur théiste : « Quelle que fût la somme finie des caractères avec laquelle on me proposerait d'engendrer fortuitement l'*Illiade*, il y a telle somme finie de jets qui me rendrait la proposition avantageuse : mon avantage serait même infini, si la quantité de jets accordée était infinie » (*Pensées philosophiques*, 12). L'apothéose de Voltaire est niée dans cette conclusion vu que c'avait été théoriquement possible que son

œuvre aurait été créé par un jet d'atomes si nous supposons qu'il y a une infinité de temps et un nombre infini de jets d'atomes qui puissent le produire. Même si Diderot commence avec un éloge de son prédécesseur, il termine avec une proposition qui égalise Voltaire, Homère, Diderot lui-même et leur œuvre entière avec tout le reste de la création qui est elle-aussi le résultat d'une configuration hasardeuse des atomes. Homère, Voltaire et le reste des gens de lettres cessent d'être des héros et deviennent simple matière.

La construction de la phrase et l'analogie à la littérature sont aussi inspirées par les *Lettres philosophiques* de Voltaire qui décrit les *Pensées* pascaliennes comme « jetées au hasard sur le papier » (Voltaire, 156). Voltaire et Pascal ont tous les deux professé leur foi en Dieu fréquemment dans leurs écrits, Pascal en tant qu'apologiste chrétien et Voltaire en tant que déiste convaincu. Diderot évoque aussi la présence de Montaigne :

L'image du poème écrit par hasard remonte au *De natura deorum* de Cicéron. Le stoïcien du dialogue objecte à l'hypothèse d'un monde né par hasard, que présente l'épicurien : 'Lorsque l'on croit pareille chose possible, je ne conçois pas pourquoi on ne penserait pas aussi que, en jetant d'une manière quelconque en quantité innombrable les vingt et une lettres, il pourrait résulter de ces lettres jetées sur le sol les *Annales* d'Ennui [. . .] Montaigne dans l'« Apologie de Raimond de Sebonde », puis Fénelon [. . .] remplacent les *Annales* d'Ennui par l'*Iliade* [. . .] L'image se répand ensuite dans toute la littérature philosophique du XVIII^e siècle [. . .] » (Delon, 1044-45, note 48)

La phrase peut servir comme réponse à ces auteurs, surtout Voltaire. Elle sert à réfuter leurs arguments pour l'existence de Dieu en les humiliant avec la proposition que le hasard aurait pu créer d'œuvres pareilles aux leurs si on lui avait laissé du temps. L'athée diderotien attribue la faculté créatrice, artistique et littéraire égale à celle des êtres humains au hasard. Il commence avec l'apothéose des auteurs mais il termine en défiant la chance, qui ressemble moins au principe abstrait et plus à l'ancienne déesse Fortuna agitant en mathématicienne qui multiplie ses jets d'atomes à l'infini afin de faire naître le

monde ainsi qu'à Mlle de l'Espinasse dans *Le Rêve de d'Alembert* qui se décrit comme déesse-araignée qui crée le monde en le percevant (*Le Rêve de d'Alembert*, 372).

Il faut ajouter qu'en créant la métaphore des atomes jetés par hasard dans le vide, Diderot était aussi influencé par Pierre Gassendi et par Epicure. Dans « L'influence de Gassendi », Bernard Rochot note que Voltaire faisait partie d'une école épicurienne – L'école de Sceaux (Rochot, 89) et que c'est Diderot qui écrit l'article encyclopédique sur l'épicurisme (Rochot, 89). Dans son livre *La morale d'Epicure*, écrit en 1758, l'abbé Batteux semble répondre à quelques propos qui ressemblent aux propos de Diderot dans les *Pensées philosophiques*. Il fait mention des atomes jetés par hasard : « Epicure [. . .] croit plus sûr pour lui, de tenir son être du concours fortuit des atômes, & de le perdre dans le vuide, que d'en être redevable à un Etre très-sage & très-bon [. . .] il a conçu [. . .] que l'ordre [. . .] la magnificence de l'Univers, étoient le résultat d'un mécanisme aveugle, l'effet d'un coup de dez [sic.] heureux » (Batteux, 62-66). Il répond aussi à la question de l'impiété et accuse ceux qui défendent Epicure d'être impies :

On nous a dit que l'Impie avoit besoin d'être vertueux pour son bonheur.
Le Philosophe qui reconnoît la Providence, le fera de même pour le sien.
Mais celui-ci aura des motifs pour l'être malgré la douleur & la mort ;
parce qu'il voit sa plus grande récompense au de-là de cette vie. Cet autre
cessera de l'être toutes les fois que l'accomplissement de la loi lui coûtera
plus dans cette vie, que la transgression ; ou que, toutes choses égales, il
lui rapportera moins. (Batteux, 136)

Comme Diderot, il discute les motivations pour bien faire des impies – l'implication est qu'il s'agit des athées, vu qu'Epicure était athée. Sa conclusion est la même que celle de Diderot : un athée est moins motivé à bien faire. Cependant, son argument est plus fort que l'argument diderotien : il implique que l'athée est nécessairement égoïste et qu'il agit pour son propre bonheur, ignorant la motivation d'aider à sa société ou de faire du bien à ses proches. Il n'a pas nécessairement lu les *Pensées philosophiques*, mais la similarité entre ses citations et celles trouvées dans Diderot est remarquable tout de même et indique au moins une similarité entre Diderot et Epicure. L'abbé fait mention aussi des

philosophes qui soutiennent Epicure et note que seulement Gassendi, un prêtre scientifique qui s'intéressait surtout à l'empirisme et à l'atomisme d'Epicure, est valable :

Que dirons-nous des modernes [. . .] de la Mothe-le-Vahier [sic.] [. . .] dont les uns disent qu'Epicure est de tous les anciens Philosophes celui qui a le plus approche de la vérité [. . .] on cite Gassendi, dont l'ouvrage est un chef-d'œuvre, et qui seul vaut tous les autres défenseurs de ce Philosophe calomnié. On peut répondre en général, que les suffrages de tous ces Auteurs prouvent peu de chose ; parce qu'ils font tous ou des Epicuriens secrets [. . .] ou des savans [. . .] (Batteux, 151-52)

Nous nous demandons si c'est à Diderot et aux *Pensées philosophiques* qu'il répond. En tout cas, nous soutenons que Diderot était inspiré de Pascal ainsi que d'Epicure pour son argument des atomes jetés par hasard. Nous analyserons la manière dont il transforme le pari pascalien à travers son argument athée dans notre troisième chapitre.

3.25 Voltaire comme modèle du « vrai sceptique »

Diderot fait mention de Voltaire une deuxième fois dans la Pensée XXVIII, dans laquelle il met en contraste le sceptique avec ceux qui ne peuvent pas vivre heureux dans l'incertitude :

Les esprits bouillants, les imaginations ardentes ne s'accoutument pas de l'indolence du sceptique. Ils aiment mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun ; se tromper que de vivre incertains [. . .] J'ai vu des individus de cette espèce inquiète qui ne concevaient pas comment on pouvait allier la tranquillité d'esprit avec l'indécision. 'Le moyen de vivre heureux, sans savoir qui l'on est, d'où on vient, où l'on va, pourquoi l'on est venu !' Je me pique d'ignorer tout cela, sans en être plus malheureux, répondait froidement le sceptique : ce n'est point ma faute, si j'ai trouvé ma raison muette, quand je l'ai questionnée sur mon état [. . .] Pourquoi regretterais-je des connaissances que je n'ai pu me procurer, et qui sans doute ne me

sont pas fort nécessaires, puisque j'en suis privé ? (*Pensées philosophiques*, 15)

Diderot crée un autre dialogue entre « ce qu'on appelle les illuminés chez le peuple dévot » (*Pensées philosophiques*, 15) qui ressentent d'inquiétude quand le savoir certain leur manque et le sceptique qui se repose dans l'ignorance et qui se contente du fait que la certitude à propos de la métaphysique ne lui est pas nécessaire pour survivre. Il fait entrer Voltaire pour soutenir l'argument du sceptique « J'aimerais autant, a dit un des premiers génies de notre siècle, m'affliger sérieusement de n'avoir pas quatre yeux, quatre pieds et deux ailes » (*Pensées philosophiques*, 15-16). Comme l'observe Delon⁸¹, c'est une référence à une des réponses du philosophe à Pascal faites dans la « Vingt-cinquième lettre » :

Pour moi, quand je regarde Paris ou Londres, je ne vois aucune raison pour entrer dans ce désespoir dont parle M. Pascal ; je vois une ville qui ne ressemble en rien à une île déserte [. . .] Quel est l'homme sage qui sera prêt à se pendre parce qu'il ne sait pas comme on voit Dieu face à face, et que sa raison ne peut débrouiller le mystère de la Trinité ? Il faudrait autant se désespérer de n'avoir pas quatre pieds et deux ailes. Pourquoi nous faire horreur de notre être ? Notre existence n'est point si malheureuse qu'on veut nous le faire accroire. Regarder l'univers comme un cachot, et tous les hommes comme des criminels qu'on va exécuter, est l'idée d'un fanatique. (Voltaire, 162)

Le contexte de la citation que Diderot emprunte de Voltaire est une défense de la société contre la misanthropie sublime pascalienne plutôt qu'une défense du pyrrhonisme.

Voltaire insiste que dans « une ville [. . .] peuplée, opulente, policée [. . .] les hommes » peuvent vivre « heureux autant que la nature humaine le comporte » (Voltaire, 162). Il ne

⁸¹ « Ce génie est Voltaire qui citait Pascal avant de le réfuter : 'l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il y deviendra en mourant.' Il poursuivait : 'Quel est l'homme sage qui sera prêt à se pendre, parce qu'il ne sait pas comme on voit Dieu face à face, et que sa raison ne peut débrouiller le mystère de la Trinité ? Il faudrait autant se désespérer de n'avoir pas quatre pieds et deux ailes' [. . .] » (Delon, 1048, note 67).

s'oppose pas au désir de répondre aux questions métaphysiques, mais contre l'inquiétude avec laquelle Pascal les aborde. Voltaire insiste sur ce qui est utile pour l'individu et surtout pour la société, et il exprime son intérêt par un champ lexical de gouvernement : « ville », « peuplée », « opulente », « policée », « pendre », « cachot », « criminels », « exécuter. » Le fanatique qui voudrait se pendre parce qu'il n'a pas de connaissance parfaite de Dieu a prononcé le verdict contre lui-même. L'ironie de sa situation est qu'il vit dans une société bien policée qui le protège de vrais criminels et qui assure son bonheur duquel il refuse de jouir, ainsi se rendant inutile à lui-même et à ses concitoyens. Voltaire veut insister sur l'utilité : vu que l'inquiétude à propos du salut de l'âme ne sert à rien et même nuit à la personne qui l'éprouve, il faut écarter cette émotion de la société.

Diderot reprend le thème de l'utilité dans la réponse du sceptique en se servant du mot « nécessaires » : « Pourquoi regretterais-je des connaissances que je n'ai pu me procurer, et qui sans doute ne me sont pas fort nécessaires, puisque j'en suis privé ? » (*Pensées philosophiques*, 15). Par contre, cela ne veut pas dire que Diderot s'oppose à la recherche du savoir métaphysique, vu qu'il n'arrive pas lui-même à suspendre son jugement à jamais et à se reposer dans l'incertitude. Il préfère plutôt d'accepter l'incertitude comme son état actuel et de continuer patiemment et soigneusement sa recherche, se reposant sur l'espoir de trouver la réponse dans l'avenir au lieu de dans l'ignorance même. Il critique les pyrrhoniens et leur refus d'accepter certains faits évidents : « Qu'est-ce qu'un sceptique ? c'est un philosophe qui a douté de tout ce qu'il croit, et qui croit ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a démontré vrai : voulez-vous quelque chose de plus précis ? rendez sincère le pyrrhonien, et vous aurez le sceptique » (*Pensées philosophiques*, 16). Ici, il s'allie plutôt avec les péripatéticiens qu'avec les pyrrhoniens, insistant qu'un être humain retrouve la vérité grâce à « un usage légitime de sa raison et de ses sens » (*Pensées philosophiques*, 16). Dans les *Pensées philosophiques*, le sceptique abandonne Pyrrhon pour Aristote.

La Pensée XXVIII porte néanmoins des traces de l'empirisme que Diderot développera dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Il n'accepte ni l'attitude des fanatiques qui « aiment mieux [. . .] se tromper que de vivre incertains [. . .] Ils

assurent tout, bien qu'ils n'aient rien soigneusement examiné : ils ne doutent de rien, parce qu'ils n'en ont ni la patience ni le courage » (*Pensées philosophiques*, 15) ni celui des pyrrhoniens. Il accuse les premiers de la paresse, de l'impatience et de la couardise et les deuxièmes de la malhonnêteté. Les pyrrhoniens deviennent les « fanfarons du parti » sceptique (*Pensées philosophiques*, 12). Le « vrai sceptique » duquel il s'agit dans la Pensée XXVIII et la Pensée XXX raconte la vérité « à tâtons » (*Pensées philosophiques*, 15) après avoir « compté et pesé les raisons » (*Pensées philosophiques*, 13). Cette manière soigneuse de raisonner ressemble à la description du travail de la philosophie expérimentale dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* :

Nous avons distingué deux sortes de philosophie, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés, marche toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de s'en former un flambeau : mais ce flambeau prétendu lui a jusqu'à présent moins servi que le tâtonnement à sa rivale [. . .] La philosophie expérimentale [. . .] travaille sans relâche [. . .] la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 296)

Diderot reprend les mots « tâtonner » et « peser » pour décrire le travail empirique. Ici, c'est le péripatéticien et surtout le cartésien au lieu du dévot qu'il accuse de la parasse et de l'inexactitude, c'est eux qui « assurent tout, bien qu'ils n'aient rien soigneusement examiné » (*Pensées philosophiques*, 15). Un adhérent de la philosophie rationnelle fait des jugements irréfléchis et pleins de préjugés quand il « prononce et s'arrête tout court » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 296). Diderot écarte l'emportement des fanatiques, le jugement téméraire de la philosophie rationaliste et l'acceptation de l'ignorance des sceptiques : aucun de ces trois approches n'est ni pratique ni utile, la première incite l'angoisse, la deuxième promet l'inexactitude et le préjugé, et la troisième arrête l'accumulation du savoir. La philosophie expérimentale est le remède pour ces trois approches inefficaces. De plus, elle aide aux « esprits bouillants » et aux « imaginations ardentes » (*Pensées philosophiques*, 15) de retrouver leur repos dans

l'espoir que cette lente et laborieuse recherche leur montrera un jour le savoir qu'ils cherchent. En attendant, le travail les aidera à ne tomber ni dans le désespoir incité par l'ignorance et l'inactivité ni dans l'erreur incitée par leur ancienne méthode.

3.26 Conclusion

En écrivant sa première œuvre, Diderot s'inspire surtout des conflits historiques et contemporains autour de la religion et des écrivains qui les décrivent. Il aspire à être un philosophe engagé dans les débats contemporains et occupé avec l'amélioration de la société, un philosophe dans le sens de l'article encyclopédique de Du Marsais, c'est-à-dire « un honnête homme qui agit en tout par raison, & qui joint à un esprit de réflexion & de justesse les mœurs & les qualités sociables » (Du Marsais, 12 : 510). Tandis que l'engagement du parlement dans le conflit entre les Jansénistes et les Jésuites inspire son désir pour un système politique et juridique démocratisé, l'impossibilité de résoudre ce conflit inspire son doute et la question de prédestination inspire son intérêt au fatalisme et au hasard, les penseurs qui commentent ce conflit ont déclenché un discours auquel il voudrait participer. Les *Pensées philosophiques* sont en quelque sens une synthèse du savoir accumulé par ces trois penseurs français, surtout de leurs quêtes pour la vérité métaphysique, leurs réflexions personnelles et leur engagement dans les conflits déclenchés par la diversité des opinions à propos de la religion qui ont eu lieu durant leurs vies. Montaigne répond aux guerres de religion entre les catholiques et les protestants en proposant la solution de suivre la coutume et la religion du pays où on vit en suivant l'exemple des pyrrhoniens : c'est-à-dire qu'il conseille les protestants sinon de se convertir au catholicisme, au moins de suspendre leur jugement à propos de la religion et de vivre en catholique en France afin de mieux assurer la tranquillité publique. Pascal admirait aussi les pyrrhoniens et leur incertitude. Il appréciait leur acceptation des limitations de la raison humaine, mais il n'accordait pas avec eux et avec Montaigne qu'il faut suivre la coutume qui pourrait être tyrannique et qui n'a pas nécessairement de bases solides. Pascal ne suivait pas le courant dominant de la religion catholique à cause de sa proximité au mouvement janséniste, alors il a eu besoin de critiquer la coutume afin de défendre les innovations de cette secte. Il évite l'inactivité pyrrhonienne mais tombe dans l'angoisse et la misanthropie qui ont pour conséquence l'augmentation des conflits.

Voltaire conclut que la diversité des religions n'incite que de guerres et qu'il faut plutôt établir une religion universelle simplifiée, gardant que les doctrines auxquelles tout le monde pourrait consentir. Son déisme basé sur l'observation des complexités de la nature est inspiré par l'empirisme de Locke. Tous ces trois philosophes français font face aux doutes déclenchés par ces conflits religieux.

En écrivant de Dieu, Diderot répond directement aux questions que ces philosophes posent. Il cite Montaigne et Voltaire avec exactitude. Il s'appuie aussi sur les philosophes qui ont eu la plus grande influence sur Montaigne et Pascal, c'est-à-dire les pyrrhoniens, Aristote, Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin. Il cherche la solution pour le problème de désaccord religieux dans leurs livres, sans le trouver. Chacun propose des solutions différentes : Montaigne valorise le scepticisme ; pour vivre tranquillement avec les autres, il faut suspendre le jugement et accepter la religion officielle du pays où on vit. Pascal favorise le christianisme qu'il faut accepter comme vrai parce que, de toutes les religions, il lui semble le plus vraisemblable. Voltaire préfère le déisme et la création d'une nouvelle religion officielle mondiale. Diderot trouve de valeur dans chacune de ces perspectives. Il les engage en dialogue sans trouver une résolution au problème, mais il ouvre la discussion aux questions plus audacieuses, il rend le lecteur conscient du débat et des positions prises par les penseurs français et l'incite à en participer. L'implication est que le dialogue même résout le problème en laissant s'exprimer des gens avec des diverses perspectives. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot suspend son jugement, ce qui rend difficile la précision de ses avis religieux en 1746. Comme l'observe Niklaus, pendant sa quête il se rapproche le plus aux pensées de Montaigne à propos du problème non seulement religieux mais aussi humain :

Après un long pèlerinage à la recherche de la vérité Diderot rejoint Montaigne et porte le regard sur soi aussi bien qu'en dehors de soi, s'efforçant comme Montaigne l'avait fait de rétablir le sentiment de l'harmonie intérieure qui existe entre l'homme et l'univers, si longtemps

niée par le dualisme chrétien qui reconnaît un conflit entre l'âme et le corps. (« Présence de Diderot », 28)⁸²

Par contre, Diderot ne se repose pas dans l'ataraxie, dans l'acceptation passive de la non résolution, mais dans l'espoir qu'une recherche ardue faite par un être humain qui se sert de ses ressources naturelles – c'est-à-dire de ses passions ainsi que de sa raison – servira à retrouver une résolution pour les questions ultimes, ce qui empêchera la propagation de ces conflits. Afin de déclencher cette recherche, Diderot doit convaincre l'être humain de la valeur de sa nature, ce qu'il fera en commençant ses pensées avec une louange des passions. Nous examinerons comment Diderot se sert de la louange de la nature humaine afin de mieux exprimer la nature divine et la relation des êtres humains à Dieu dans le prochain chapitre.

⁸² Le dualisme est plutôt un élément de l'hérésie catholique gnostique qui était rejetée par le courant dominant du catholicisme. Les gnostiques « distinguoient aussi trois sortes d'hommes, le matériel, l'animal, & le spirituel. Ils divisoient pareillement la nature en trois sortes d'êtres, en hylique ou matériel, en psychique ou animal, & en pneumatique ou spirituel. Les premiers hommes, qui étoient matériels & incapables de connoissance, périssoient selon le corps & selon l'ame ; les spirituels, au contraire, tels que se disoient les Gnostiques, étoient tous sauvés naturellement, sans qu'il en pérît aucun. Les psychiques ou animaux, qui tenoient le milieu entre les deux ordres, pouvoient se sauver ou se damner, selon les bonnes ou mauvaises actions qu'ils faisoient » (« Gnostiques », 7 : 727). Cette hérésie était condamnée au premier siècle (« Gnostiques », 7 : 726), par contre l'idée fautive du mépris pour le corps et la matière comme partie de la foi chrétienne persistait même parmi les catholiques orthodoxes, comme le montre Diderot dans la Pensée V (*Pensées philosophiques*, 4).

Chapitre 3

4 La sagesse fort humaine

Nous avons insisté sur l'audace de la contradiction entre l'introduction « J'écris de Dieu » (*Pensées philosophiques*, 3) et la première pensée qui commence avec « On déclame sans fin contre les passions » (*Pensées philosophiques*, 3), entre l'annonce d'un traité à propos de la nature divine suivie par une analyse de la nature humaine. Avec ce changement de sujet apparemment soudain, Diderot crée l'effet métaphorique d'une chute du Paradis. Robert Morin observe correctement que « Diderot avait annoncé qu'il allait écrire de Dieu, et nous trouvons une apologie des passions : n'était-ce pas là le vrai Dieu, devenu chose humaine ? » (Morin, 19). Comme le suggère Morin, les pensées sur Dieu deviendront une apologie, sinon une apothéose de la nature humaine, qui est néanmoins une création divine vu que « c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes » (*Pensées philosophiques*, 9). Le but de cet éloge des passions est l'insistance sur la nature humaine comme produit de Dieu et chose bénéfique pour l'épanouissement de l'individu et de la société. Dans la Pensée VI (*Pensées philosophiques*, 4-5), par exemple, Diderot insiste qu'il faut apprécier les passions parce qu'elles sont une création divine destinée à servir la société : « [. . .] il ferait beau voir une province entière effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts [. . .] mille colonnes élevées sur les ruines de toutes affections sociales ; un nouveau peuple de stylites se dépouiller par religion des sentiments de la nature, cesser d'être hommes et faire les statues pour être vrais chrétiens » (*Pensées philosophiques*, 5). Ici, Diderot avertit ses lecteurs que la suppression des passions, surtout à cause des sentiments religieux, résulte en une dissolution de la société. Dr. Servanne Woodward constate que, selon Diderot, la religion rend Dieu humain et déshumanise les êtres humains en les changeant en statues privées des passions. L'idée de l'être humain comme statue fait penser à l'idée cartésienne des êtres humains émotionnels comme automates et des émotions comme mécanismes (Pinckaers, 384-85).

Nous examinerons ce rapport entre Diderot et Descartes et à la manière dont la religion sert à mécaniser les passions dans ce chapitre afin de montrer ce qui est l'utilité de la crainte de Dieu. Nous montrerons que, même si Diderot conclut avec une

réaffirmation de la suprématie de la raison, les cinq premières pensées annoncent le développement de son empirisme dans des œuvres telles que la *Lettre sur les aveugles*, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*. Dans la section 4.1, nous examinerons la manière dont Diderot combine l'empirisme et le rationalisme (Kali, 521-23). Nous tracerons l'influence de la philosophie scolastique, surtout de Saint Thomas d'Aquin, sur la pensée diderotienne.

Les contemporains de Diderot ont observé la même interruption brusque dans l'enchaînement des idées entre l'introduction, qui présage qu'il s'agira de la métaphysique, et la Pensée I, qui discute la nature humaine sans référence à Dieu ni au culte. François-Louis Allamand, un de ses réfuteurs, propose que le projet des *Pensées philosophiques* est de remplacer le christianisme par le culte des passions : « 'Est-ce de Dieu que notre philosophe a écrit jusqu'à présent ? Oui, du Dieu passion et passion forte – Il fallait bien commencer par lui adresser un autel ; on écrira du Dieu des chrétiens pour l'immoler dessus' » (Morin, 19). En écrivant à propos des autels et des immolations, Allamand, l'écrivain des *Pensées anti-philosophiques*⁸³, s'inspire peut-être de l'image du sacrifice dont Diderot s'est servie pour décrire le gaspillage des talents pascaliens par les Jansénistes. Allamand renverse l'image afin de suggérer que c'est Diderot qui sacrifie la religion officielle et Dieu même pour perpétuer le culte des passions. Quant aux philosophes, Delon observe que Voltaire qualifie les avis de Diderot à propos des passions en insistant sur leurs qualités négatives : « Voltaire note en marge de son exemplaire de 1777 : 'Les passions sont les vents qui font aller le vaisseau et qui le submergent' » (Delon, 1038, note 6). Et pourtant, Diderot insiste correctement sur le fait que les passions font incontestablement partie de la nature humaine, et, par extension, qu'elles sont une création divine destinée à être utiles pour la construction d'une meilleure société.

⁸³ Robert Morin analyse deux livres titrés les *Pensées anti-philosophiques*, l'un d'Allamand et l'autre de l'abbé Camuset (Morin, 129).

La lutte déclenchée par Diderot dans les cinq premières pensées contre ce que Niklaus appelle le « dualisme » qui crée une opposition adverse et hiérarchique entre l'âme et le corps est en quelque sens orthodoxe ; c'est plutôt la manière dont le philosophe présente sa louange des passions, et les pensées plus audacieuses qui la suivent, qui choquent les dévots. Officiellement, la religion catholique valorise le corps et proclame sa résurrection ainsi que la résurrection de l'âme. Les *Pensées philosophiques* font preuve de l'influence de la philosophie chrétienne, surtout scolastique, que Diderot analyse systématiquement, parfois pour la réfuter – par exemple en critiquant l'inefficacité des « subtilités de l'ontologie » (*Pensées philosophiques*, 9)⁸⁴ – mais parfois pour réaffirmer ses méthodes – par exemple en déclarant que « tu n'as besoin pour me terrasser que d'un syllogisme » (*Pensées philosophiques*, 26). Etiemble, qui classe Diderot parmi les athées, le trouve rationaliste et dogmatique :

Quoi ? Vous vous prétendez un « sceptique », et obtenir enfin le vrai ! Rationaliste, et même dogmatique, voilà ce que vous êtes, vous qui tenez qu'« une seule démonstration », logique ou géométrique, vous « frappe plus qu'une cinquantaine de faits » – quand ces faits, notamment, sont les miracles avérés de notre sainte religion. Lorsque vous dites « ma raison », dans vos *Pensées*, vous en avez la bouche pleine [. . .] Oui ou non, avez-vous écrit qu'en « bonne logique » il faut « s'en tenir » à la *raison*, et contre tout, et contre tous ? (Etiemble, 8)

⁸⁴ L'ontologie de laquelle il s'agit, c'est l'ontologie de la philosophie scolastique inspirée par Aristote et l'école péripatéticienne. Selon l'article encyclopédique « Ontologie » écrit par un auteur inconnu, « [. . .] c'est la science de l'être considéré en tant qu'être. Elle fournit des principes à toutes les autres parties de la Philosophie, & même à toutes les Sciences. Les scholastiques souverainement passionnés pour leur jargon, n'avoient garde de laisser en friche le terroir le plus propre à la production des termes nouveaux & obscurs : aussi étoient-ils jusqu'aux nues leur *philosophia prima*. Dès que la doctrine de Descartes eut pris le dessus, l'*ontologie* scholastique tomba dans le mépris, & devint l'objet de la risée publique » (« Ontologie », 11 : 486).

Le mot « subtilités » fait référence à ces « termes nouveaux et obscurs. » Cependant, dans la Pensée XIX, il s'agit d'une métonymie pour l'école scolastique, surtout pour la préciosité de la taxonomie de la grâce qui a déclenché le conflit entre les Jansénistes et les Jésuites. Diderot reprend et transforme cette expression dans la prochaine Pensée : « C'était en vain que j'avais essayé contre un athée les subtilités de l'école [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 10).

Andrée M. F. Kali s'étonne aussi que le même disciple de Locke qui dénonce les « méditations sublimes de Malebranche et de Descartes » (*Pensées philosophiques*, 9) écrit aussi qu'il préfère un syllogisme à un miracle (*Pensées philosophiques*, 25-26). Elle observe : « Ce n'est que plus tard, après 1750, que l'intérêt de Diderot dans la philosophie de Locke diminuera. Mais en 1746, il est évident qu'il est un des tenants de l'empirisme. Or, lorsqu'il réclame un syllogisme pour être convaincu, il se place dans une position exactement contraire à celle de l'empirisme » (Kali, 520). Nous sommes d'accord avec Etienne et Kali que Diderot insiste sur l'importance de la raison, surtout là où il s'agit de la critique de la religion, comme Kali l'observe, « Il réclame une preuve exclusivement rationnelle de la vérité de la Foi » (Kali, 519), même si nous maintenons qu'en 1746 Diderot écrit de la perspective péripatéticienne et que c'est clair que la philosophie de Locke décrite dans les *Lettres philosophiques* de Voltaire l'attire. Cependant, les réaffirmations de certains principes de la philosophie péripatéticienne et scolastique facilitent la mise-en-question d'autres éléments de la doctrine catholique. Diderot vante premièrement les passions, puis la raison, pour présenter la religion officielle comme un système contradictoire parce qu'elle inspire des émotions excessives telles que la terreur de Dieu et l'adoration enthousiaste, tout en promouvant la modération des passions, par exemple dans l'écriture de Saint Thomas d'Aquin, ou même leur élimination complète proposée par certains moralistes.

4.1 La place des passions dans la doctrine chrétienne et dans la philosophie cartésienne

Tandis que quelques moralistes ont raillé les passions et que certains dévots ont tenté de les décourager et de s'en débarrasser eux-mêmes avec fureur, la doctrine catholique officielle les valorise. Dans la *Somme Théologique*, le texte fondateur de la philosophie scolastique, Saint Thomas décrit l'âme incorporelle comme imparfaite afin de défendre la doctrine de la résurrection du corps :

Ce qui a sa raison d'être dans la nature même d'une espèce doit se retrouver également en tous ceux qui en font partie. Telle est la résurrection : sa raison d'être, c'est que l'âme séparée du corps est incapable de réaliser la perfection dernière de l'espèce humaine. Aucune

âme ne restera donc éternellement séparée de son corps. (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Supplément, Question 75, Article 2)

Servais Pinckaers décrit Saint Thomas comme « unitaire » au lieu de dualiste à cause de son insistance sur la valeur égale du corps et de l'âme :

[. . .] la place donnée aux passions dans la *Somme* repose sur une conception unitaire de l'homme et de son agir. Le composé humain n'est pas formé de deux substances artificiellement réunies, sinon maintes fois opposées l'une à l'autre. Pour S. Thomas, il existe une union substantielle et une harmonie naturelle entre le corps et l'âme, entre la sensibilité et l'esprit [. . .] (Pinckaers, 383)

La doctrine officielle de l'Église catholique différencie entre l'âme et le corps, mais insiste que les deux sont nécessaires pour composer la nature proprement humaine. Michael Maher observe que, par conséquent, nous ne pouvons classer le catholicisme nettement ni comme dualiste ni comme moniste :

From the thirteenth century, through the influence of [. . .] St. Thomas Aquinas, the philosophy of Aristotle, though subjected to some important modifications, became the accredited philosophy of the Church. The dualistic hypothesis of an eternal world existing side by side with God was of course rejected. But the conception of spiritual beings as opposed to matter received fuller definition and development. The distinction between the human soul and the body which it animates was made clearer and their separability emphasized; but the ultra-dualism of Plato was avoided by insisting on the intimate union of soul and body to constitute one substantial being under the conception of form and matter. (Maher, « Dualism »)

Dans son article encyclopédique sur les gnostiques, l'abbé Edme-François Mallet note qu'au premier siècle, l'Église catholique a déclaré hérétique la condamnation du corps

faite par les gnostiques (« Gnostiques », 7 : 726), une secte chrétienne qui proclamait qu'il y a :

[. . .] trois sortes d'hommes, le matériel, l'animal, & le spirituel [. . .] Les premiers hommes, qui étoient matériels & incapables de connoissance, périssoient selon le corps & selon l'ame ; les spirituels, au contraire, tels que se disoient les Gnostiques, étoient tous sauvés naturellement, sans qu'il en pérît aucun. Les psychiques ou animaux, qui tenoient le milieu entre les deux ordres, pouvoient se sauver ou se damner, selon les bonnes ou mauvaises actions qu'ils faisoient. (« Gnostiques », 7 : 727)

Et pourtant, malgré cette condamnation, en pratique certains croyants se méfiaient du corps.

Cette interprétation hétérodoxe du christianisme était assez populaire au XVIII^e siècle. Dans son article sur l'encyclopédiste l'abbé Claude Yvon, Jeffrey D. Burson décrit la manière dont l'abbé, qui favorisait le matérialisme (Burson, 9), trace l'influence de la philosophie gnostique sur le christianisme :

In the century of Augustine, Yvon maintains, the « understanding of pure spirituality » changed drastically [. . .] The heterodoxies of the fourth century – radical Neoplatonism, Gnosticism, and Manichaeism – all « admitted two principles, one good and the other evil » [. . .] In response, apologists, including Augustine of Hippo himself, found a certain competitive advantage in elevating God above the heterodox dualisms of that time by attempting to ensnare them in their own rhetoric, wielding the notions of « incorporeal light » against them. (Burson, 22)

De plus, au XVII^e siècle, une autre sorte de dualisme, un dualisme sécularisé, devint populaire à cause de la philosophie cartésienne (Burson, 23). Pinckaers résume la philosophie de Descartes à propos de la relation entre le corps, l'âme et les passions ainsi :

Le principe est le suivant : pour étudier les passions il faut partir de la différence qui existe entre l'âme et le corps, en attribuant au corps tout ce que nous expérimentons en nous qui peut être attribué à des corps inanimés, et à l'âme ce que nous ne concevons en aucune façon pouvoir appartenir à un corps, comme sont les pensées. Cette séparation entre la pensée et les phénomènes qui dépendent du corps conduit à concevoir les passions à la manière des mouvements d'une 'machine qui se meut soi-même' [. . .] Cependant, à la différence des automates de la physique, les passions sont des affections de l'âme [. . .] mais elles ont leur cause principale du côté du corps [. . .] (Pinckaers, 384-85)

Pinckaers conclut que Descartes se méfiait des passions : « Il faut s'en garder si on veut éviter les illusions et favoriser le progrès de la connaissance rationnelle, ainsi que la maîtrise du libre vouloir » (Pinckaers, 386). Au XVIII^e siècle, les passions étaient donc dépréciées à la fois par les dévots, par exemple dans des mouvements religieux austères comme le Jansénisme qui partageaient inconsciemment certains éléments de la philosophie gnostique, comme le mépris pour le corps, et par les savants qui étaient influencés par le rationalisme cartésien. Une telle approche des savants était exemplifiée par Philaminte, le personnage principal des *Femmes savantes* de Molière :

Que ce discours grossier terriblement assomme !
 Et quelle indignité pour ce qui s'appelle homme,
 D'être baissé sans cesse aux soins matériels,
 Au lieu de se hausser vers les spirituels !
 Le corps, cette guenille, est-il d'une importance,
 D'un prix à mériter seulement qu'on y pense ? (Molière)

Diderot a eu donc besoin de défendre les passions sur le plan religieux-spirituel ainsi que naturaliste afin de réattribuer de la valeur à l'être humain et à sa nature dans son entièreté.

Pour défendre l'être humain, Diderot devait en tenir compte et répondre à Descartes ainsi qu'à l'Église. Il commence son discours sur Dieu en discutant l'être humain partiellement parce que c'était l'être humain, et non pas Dieu, qui était attaqué

des deux côtés. « On déclame sans fin contre les passions » (*Pensées philosophiques*, 3) veut dire aussi qu'on le déclame partout – à l'Église catholique, parmi les Jansénistes, chez les protestants, et entre les philosophes. La Pensée XVIII, où Diderot propose que la philosophie rationnelle détourne de la religion, pourrait être interprétée comme une revalorisation du corps et de la passion. Diderot y réfute à la fois l'Église, représentée par Malebranche, et les penseurs laïques, représentés par Descartes. Ironiquement, le philosophe propose qu'il faut « ébranler le matérialisme » (*Pensées philosophiques*, 9) par le matérialisme lui-même : puisque nous observons la grandeur de Dieu dans le monde physique, nous n'avons plus besoin des preuves spirituelles.

Cependant, il y a plusieurs rapports entre Diderot et Descartes. Quand Diderot écrit « [. . .] pourquoi vous accorderais-je ce que Descartes refuse à la fourmi ? Vous produisez à l'extérieur des actes assez propres à m'en imposer ; je serais tenté d'assurer que vous pensez en effet : mais la raison suspend mon jugement [. . .] Qui t'a révélé que tous les hommes ne sont pas autant de perroquets instruits à ton insu ? » (*Pensées philosophiques*, 10), il fait référence à un argument cartésien pour démontrer que les êtres humains muets pensent : « Descartes prend l'exemple des perroquets pour exclure la parole comme simple mécanisme verbal et réserver à l'homme, fût-il muet, le monopole de la pensée » (Delon, 1044, note 45). La perspective cartésienne selon laquelle le corps est une machine et les passions sont « seulement une mécanique qui touche l'âme » (Pinckaers, 386) informe Diderot même là où il réfute Descartes : il insiste que grâce aux empiristes, le monde, y compris le corps « n'est plus un Dieu : c'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids » (*Pensées philosophiques*, 9). La perspective mécaniste s'étend aux passions, par exemple, à la peur de l'enfer vu que « c'est une belle machine que le Diable » (*Pensées philosophiques*, 24). Comme un bouton ou une manette qui met en marche une machine, l'idée du diable inspire la peur, qui pourrait à son tour motiver les gens à se comporter d'une manière précise. Pour Diderot, dans la « machine » du corps humain, les passions sont l'équivalent du moteur qui fait agir le reste – « sans elles, plus de sublime » (*Pensées philosophiques*, 3), et elles pourront être manipulées par des forces externes, telles que l'état, pour produire des actions désirables.

Diderot se met d'accord donc avec Descartes que les passions servent à cultiver des illusions, mais, contrairement à son prédécesseur, Diderot constate que l'illusion pourrait être bénéfique pour l'individu autant que pour la société. Pinckaers note que Descartes se méfie des passions parce qu'elles peuvent être trompeuses : « Il faut s'en garder si on veut éviter les illusions et favoriser le progrès de la connaissance rationnelle, ainsi que la maîtrise du libre vouloir » (Pinckaers, 386). Par contre, Diderot pense que cette qualité illusoire des passions pourrait servir au bien-être de la société ainsi que à son détriment.

Malgré des arguments faits de la perspective empiriste, par exemple dans les *Pensées XVIII* et *XIX* (*Pensées philosophiques*, 9), le cartésianisme reste influent sur les *Pensées philosophiques*. Les philosophies d'Aristote et de Saint Thomas semblent viser un « juste milieu » entre Descartes et Locke, ce qui permet à Diderot de valoriser la nature humaine dans son entièreté. La perspective philosophique péripatéticienne et scolastique lui permet aussi de présenter deux types d'arguments : ceux qu'il a formulé en observant le monde ainsi que ceux auxquels il est arrivé en réfléchissant, suivant l'exemple de Montaigne qui, ayant passé sa vie en accumulant des expériences, se retire pour recueillir ses réflexions.

Dans nos deux premiers chapitres, nous avons aussi décrit quelques rapports entre l'idée du mépris pour le corps et l'austérité des catholiques du XVIII^e siècle. Nous avons montré que la mortification du corps motivée par le désir d'éprouver la passion du Christ pourrait être perçue comme, ou même inciter le mépris envers le corps, malgré le fait que le but de cette pratique est l'intégration du corps dans la prière en s'en servant comme un moyen pour s'approcher de Dieu. Saint Thomas, un défenseur du corps humain, était un propagateur de cette pratique. Pinckaers décrit comment l'expérience corporelle de la souffrance devient spirituelle selon la philosophie scolastique :

[. . .] l'Esprit Saint lui-même accomplit son œuvre dans l'engagement du corps jusque dans la souffrance physique de la Passion [. . .] et par suite, la souffrance la plus humble, comme la maladie ou la peur, va pouvoir acquérir une authentique valeur spirituelle, bien au-delà de la physiologie

[. . .] Dans cette perspective, il s'établit entre les mouvements de la sensibilité liés au corps et les mouvements de l'esprit, un continuel va-et-vient, une interaction qui repose sur la nature même de l'homme, qui pourra obtenir ensuite une portée surnaturelle [. . .] (Pinckaers, 383-84)

Le désir d'unifier l'expérience humaine avec l'expérience divine d'un Dieu en train de souffrir amène à rechercher la douleur, ce qui amène, à son tour, au dédain pour le corps parmi ceux qui s'engagent dans cette pratique sans comprendre ses bases théologiques. Pinckaers montre que les moralistes inspirés par la philosophie scolastique ont eu une idée beaucoup plus négative de la passion corporelle humaine que Saint Thomas : « La place dévolue aux passions par S. Thomas apparaît d'autant plus significative pour nous qu'elle fait contraste avec le rôle qui leur est attribué dans la morale catholique moderne. Prenons, par exemple, un manuel de valeur [. . .] celui du P. D. M. Prümmer [. . .] les passions sont des obstacles à la liberté et à la qualité morale des actes » (Pinckaers, 380).

Nous avons aussi montré la contradiction dans la pensée à propos de la passion dans l'écriture de Pascal, qui semble basculer entre les avis de Saint Thomas lui-même et celui de ses successeurs moralistes⁸⁵ en écrivant : « Le monde ayant vieilli dans ces erreurs charnelles [. . .] saint Paul est venu apprendre aux hommes [. . .] que le royaume de Dieu ne consistait pas en la chair, mais en l'esprit, que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais leurs passions [. . .] » (Pascal, 129), mais aussi « [. . .] le juste ne prend rien pour soi du monde, ni des applaudissements du monde, mais seulement pour ses passions dont il se sert comme maître en disant à l'une : Va et viens [. . .] Ses passions ainsi dominées sont vertus ; l'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue » (Pascal, 268-69). Diderot commence sa première œuvre avec un retour à la tradition scolastique et une réaffirmation de l'importance des passions et, par extension, du corps qui ressemble bien à une réfutation orthodoxe quoique véhémement de l'hérésie gnostique. Le fait qu'elle choque sert premièrement à montrer l'hypocrisie ou l'ignorance des moralistes et des dévots qui méprisent les passions malgré la doctrine.

⁸⁵ Il faut noter que Pinckaers cite un texte de Prümmer publié en 1953, après l'écriture des *Pensées* pascaliennes ainsi qu'après l'écriture des *Pensées philosophiques* diderotiennes (Pinckaers, 380, note 1).

Alors, ce ne sont pas les cinq premières pensées elles-mêmes qui choquent, mais plutôt le fait que Diderot s'en sert pour tourner la doctrine chrétienne contre les dévots. Morin note qu'en écrivant des réfutations contre Diderot, là où il s'agissait de la défense des passions ses réfuteurs dévots se sont appuyés sur la philosophie cartésienne « suspectée à l'origine, et adoptée ensuite par les adversaires de la veille, devenir un réservoir d'arguments contre la philosophie des lumières » (Morin, 21). Cependant, dans le reste des *Pensées philosophiques*, et dans le contexte du texte dans son entièreté, Diderot vient plus loin de réhabiliter les passions : il suggère que le domaine spirituel et le domaine divin doivent servir à ou être rendus utiles au domaine physique. Il élabore sur les thèmes unitaires de Saint Thomas afin de commencer le développement d'une métaphysique matérialiste, ou qui favorise tout ce qui est matériel, percevable et touchable plus que ce qui est spirituel, ambivalent et difficile à vérifier. Sa thèse, si nous pouvions parler d'une seule thèse dans cette œuvre petite mais remplie des thèmes, est « que nous sommes hommes avant que d'être chrétiens » (« Raison », 13 : 774)⁸⁶. L'introduction audacieuse mais orthodoxe sert à présager et à introduire des idées plus radicales à propos du rôle que le philosophe voudrait réserver à Dieu dans son modèle social idéal.

Cependant, ce n'est pas aux passions que Diderot accorde la première place. Ses contemporains observent avec raison la vigueur avec laquelle il les défend, mais ils ignorent que leur louange faite dans les cinq premières pensées est suivie par une réaffirmation de la suprématie de la raison dans la Pensée L (*Pensées philosophiques*, 25-26). Il ouvre avec cette louange des passions pour insister sur l'utilité et sur la valeur de chaque élément de la nature humaine. Il indique l'importance de la raison déjà dans la Pensée I : « On croirait faire injure à la raison, si l'on disait un mot en faveur de ses rivales » (*Pensées philosophiques*, 3), ce qui implique qu'il faut éviter d'écrire contre ou de « faire injure » à la raison, mais il l'ignore pour le moment pour élaborer sur l'importance des passions autre fois dépréciées. Diderot crée cette contradiction afin d'annoncer qu'il s'agit d'un texte humaniste sinon matérialiste qui va prioriser le monde

⁸⁶ L'article encyclopédique « Raison » n'est pas attribué mais Andrée M. F. Kali propose que l'auteur en est Diderot (Kali, 520).

et la nature physiques et qui va insister sur Dieu comme secondaire. Il voudrait que tout le monde s'appuie sur de sa « sagesse [. . .] fort humaine » (*Pensées philosophiques*, 6). L'éloge des passions sert donc aussi à montrer que l'entièreté de la nature humaine est utile et nécessaire. L'influence d'Aristote et de la philosophie péripatéticienne, que Diderot a probablement apprise et internalisée au collège jésuite, reste évidente dans la manière dont le philosophe insiste que l'expérience et surtout la raison servent à comprendre le monde et à accumuler le savoir.

Précédemment, nous avons montré la manière dont il s'éloignera de la philosophie d'Aristote et de Saint Thomas dans, par exemple, les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Cependant, dans sa première œuvre, même si Diderot rejette la misanthropie pascalienne et prétend rejeter le rationalisme cartésien, il n'est pas non plus un empiriste ni un disciple de Locke. Contrairement au but de Voltaire dans les *Lettres philosophiques*, le but diderotien n'est pas de montrer que les passions et, par extension, les sens, sont la seule origine du savoir, mais de souligner leur importance pour mettre l'accent sur la valeur de l'expérience proprement humaine. En discutant l'importance des passions dans la conception de l'éthique, Pinckaers observe qu'« On ne peut construire une morale vraiment humaine sans en tenir compte. » (Pinckaers, 381). La considération diderotienne des passions est donc un acte de reconnaissance de leur importance et un premier pas vers la construction de cette « morale vraiment humaine » (Pinckaers, 381). Allamand a donc raison d'observer que Diderot voudrait sacrifier le Dieu des chrétiens sur un autre autel, mais cet autel n'est pas celui des passions, mais celui de la nature humaine dans sa totalité.

4.2 L'utilité des passions : la synthèse diderotienne des perspectives anciennes et modernes pour concevoir l'importance des passions

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot présente les passions comme une force motrice qui fait agir l'être humain (*Pensées philosophiques*, 3). Diderot commence la Pensée I en insistant sur l'influence des passions sur l'individu : « [. . .] on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs » (*Pensées philosophiques*, 3) et termine avec une référence aux avantages

communautaires des passions. Premièrement, elles facilitent les bonnes mœurs, c'est-à-dire la communication et les relations interpersonnelles. Elles permettent aussi la production des ouvrages qui embellissent les espaces d'habitation et de rencontre et qui construisent la civilisation, étant un autre moyen de communication entre les gens et entre les générations. Alors, ce sont les passions qui permettent l'existence de la société, vu qu'on en a besoin pour être motivé à communiquer et à formuler les relations. Elles sont le mécanisme qui met en marche la machine. Diderot œuvre le texte en introduisant le thème de la société, ce qui implique que le texte abordera plutôt le sujet du culte comme expression communale que de la nature divine elle-même, autrement dit, qu'il s'agira plutôt d'une étude sociologique que théologique.

Nous examinons à présent l'influence des passions sur la psychologie et sur la moralité de l'individu, puis nous examinerons leur rôle social. Nous verrons qu'en écrivant de l'individu, Diderot s'appuie sur l'éthique de vertu péripatéticienne en même temps que sur une sorte de philosophie proto-utilitariste qui analyse l'influence – soit-elle favorable ou nocive – des passions sur la psychologie. Selon l'abbé Yvon, pour Aristote et ses disciples :

Le bonheur de l'homme [. . .] consiste [. . .] dans les habitudes de l'ame [. . .] une vie où les vertus s'enchaînent les unes avec les autres, ne sauroit être que très-heureuse. [. . .] Toute vertu se trouve placée dans le milieu entre un acte mauvais par excès, & entre un acte mauvais par défaut : ainsi le courage tient le milieu entre la crainte & l'audace. (« Aristotelisme », 1 : 656)

Le terme « milieu » ressemble au « juste harmonie » décrite dans les *Pensées philosophiques* (*Pensées philosophiques*, 4). Cependant, l'abbé Yvon ajoute qu'il trouve cette perspective sur la moralité « sèche & infructueuse quand elle n'offre que des vûes générales & des propositions métaphysiques, plus propres à orner l'esprit & à charger la mémoire, qu'à toucher le cœur & à changer la volonté » (« Aristotelisme », 1 : 655-656). Diderot s'éloignera lui-aussi de cette moralité déjà dans les *Pensées philosophiques* en écrivant que la philosophie scolastique sert à faire des sceptiques dans la Pensée XIX

(*Pensées philosophiques*, 9). Selon lui, certaines passions, par exemple la crainte, sont plutôt une force dissuasive que motrice : « il ferait beau voir une province entière effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts » (*Pensées philosophiques*, 5). Contrairement à Descartes, qui se méfie des illusions créées par la passion, pour Diderot, la dissuasion n'est pas nécessairement négative si elle a comme conséquence la réduction du crime. Cette nouvelle perspective qui considère l'utilité avant la moralité – ou comme la source de la moralité – et qui a pour base la perpétuation des illusions pour servir au bien social, ressemble aux idées du penseur anglais Jeremy Bentham, surtout à sa prison panoptique. Nous en reviendrons dans notre analyse de l'influence que Diderot attribue aux passions sur la société dans la section 4.7.

Dans son article « Diderot et l'Antiquité grecque », Raymond Trousson observe le même passage des idées anciennes aux modernes dans l'œuvre de Diderot :

Dès l'abord, le *Plan* ne laisse pas de surprendre quiconque connaît un peu l'amour de Diderot pour ses chers Anciens [. . .] Et bientôt se dessine la réaction contre ces doctrines jésuites qui réservaient aux langues anciennes une place prépondérante. Diderot [. . .] s'attache pourtant à définir sa position [. . .] par la critique de l'état de choses existant d'une part, de l'autre par l'élaboration d'un plan d'études nouveau. Certes, il penche volontiers pour une connaissance qu'il juge indispensable à la formation d'un esprit solide et cultivé : « lisons donc les Anciens », conseille-t-il, « écrivons, s'il se peut, comme eux ». On le sent ici porté par ses goûts personnels ; mais Diderot sait à l'occasion se montrer réaliste : malgré sa faiblesse pour la langue d'Homère, il va se livrer à un examen impitoyable [. . .] En premier lieu, il introduit le critère de l'utilité : « A qui ces langues anciennes sont-elles d'une utilité absolue ? J'oserais presque répondre [. . .] aux états de la société les moins nécessaires » [. . .] Il faut pragmatiser l'enseignement, développer l'utilitarisme. (Trousson, 217-19)

Trousseau discute la place accordée à l'étude du grec et du latin et des auteurs anciens par Diderot dans son *Plan d'une Université pour le Gouvernement de Russie*, mais nous observons le même fil des idées dans les *Pensées philosophiques* où Diderot se sert de l'ancienne éthique aristotélicienne comme point du départ et passe au système moral modernisé. Diderot commence en écrivant de la vertu dans la Pensée I (*Pensées philosophiques*, 3), mais passe à l'utilité dans la Pensée VI (*Pensées philosophiques*, 4-5), créant un lien entre les perspectives anciennes et les nouvelles en proposant que la vertu à de la valeur au point où elle est utile. Cependant, quand Diderot passe à l'écriture de la société, il se concentre surtout sur l'utilité. Pour construire l'idée d'un individu valable, le philosophe s'appuie sur les anciennes et les nouvelles philosophies, tandis que pour bâtir la société idéale il propose qu'il faut écarter les anciennes perspectives et trouver de nouvelles forces motrices pour créer une collective dans laquelle les gens vivent heureusement. Diderot se sert de l'exemple de la peur des punitions divines telles que l'enfer pour montrer comment cette passion nocive pour l'individu – une passion qui le perturbe et le dissuade de la recherche de son plaisir – peut être utile à la société, introduisant ainsi une tension entre le bonheur d'une personne et le bonheur communal.

4.3 Les passions et l'individu

Tandis que Diderot se concentre surtout sur la société, il ouvre le texte en discutant l'influence des passions sur l'individu : « On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs » (*Pensées philosophiques*, 3). Il crée une dichotomie entre les deux résultats les plus sensibles des passions : les peines et les plaisirs ; toute douleur et toute jouissance sont produites par les passions. Il conclut que plus la passion est forte, plus l'expérience est vive : « Les passions sobres font les hommes communs [. . .] Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires » (*Pensées philosophiques*, 3-4). Cette introduction présage un argument contre la modération des passions et contre la religion là où elle encourage les gens de les réprimer, et Diderot lui-même aborde ce sujet : « Plus d'excellence en poésie, en peinture, en musique, lorsque la superstition aura fait sur le tempérament l'ouvrage de la vieillesse » (*Pensées philosophiques*, 4). Il insiste que l'influence de la religion sur la modération des passions est nocive parce qu'elle

empêche ou, au moins, limite la production artistique, ce qui limite, à son tour, la communication et diminue la beauté de la société. Il compare la modération des passions à la vieillesse, qui précède la mort, impliquant que l'être humain et la société qu'il habite mourront sans les arts dont l'existence est un résultat de ces mouvements intérieurs. La vieillesse de la société implique la régression d'une civilisation, un thème à laquelle Diderot revient en citant l'empereur Julien (*Pensées philosophiques*, 20-21) et en faisant mention de Saint Grégoire le Grand qui, motivé par le zèle religieux, détruisait les œuvres païens (*Pensées philosophiques*, 21). Notamment, l'exemple de ce pape lui sert à avertir ses concitoyens du danger du zèle des dévots – c'est-à-dire, de leur passion excessive – plutôt qu'à décrier l'amortissement des passions motivé par la religion.

Malgré un début qui annonce une analyse favorable des passions, dans la plupart des exemples diderotiens de la passion forte, il s'agit de la peur, surtout celle motivée par la religion. Paradoxalement, la religion promet aux dévots qu'elle leur enseignera à réprimer leurs passions, mais, au lieu de les amortir, elle les augmente. Même dans l'exemple de Saint Grégoire le Grand, c'est le « zèle barbare » (*Pensées philosophiques*, 21) au lieu de « la contrainte » (*Pensées philosophiques*, 4) qui le pousse à détruire les vestiges de la société antique. Diderot insiste que la religion accélère le vieillissement de la société, mais il contredit la déclaration qu'il a fait dans la Pensée III (*Pensées philosophiques*, 4) à propos de la manière dont le culte accomplit la destruction des arts. Ce n'est plus en amortissant les passions, mais en incitant la colère fanatique, que la religion démolit les civilisations.

Néanmoins, Diderot ne s'oppose pas nettement aux émotions désagréables ou négatives. Suivant l'école scolastique, il approuve la crainte pour équilibrer l'espérance parce qu'une harmonie entre ces deux passions devrait théoriquement empêcher une personne de tomber dans des extrêmes qui le mettent en déséquilibre :

Ce serait donc un bonheur, me dira-t-on, d'avoir les passions fortes. Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson. Établissez entre elles, une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres. Si l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le

penchant au plaisir par l'intérêt de la santé, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches. (*Pensées philosophiques*, 4)

Dans le deuxième chapitre, nous avons montré que la « juste harmonie » (*Pensées philosophiques*, 4) était inspirée par le « juste milieu » de Saint Thomas (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia IIae Pars, Question 64, Article 1). Dans son article à propos de la crainte, Saint Thomas décrit les bonnes et mauvaises conséquences de cette passion afin de conclure qu'elle n'est pas maléfique en elle-même et qu'elle pourra même servir à atteindre certaines vertus :

Rien de ce qui est en l'homme par nature n'est péché, parce que le péché est contre la nature [. . .] Mais la crainte est naturelle à l'homme [. . .] On appelle péché dans les actes humains ce qui est contraire à l'ordre [. . .] Or ici l'ordre requis, c'est que l'appétit se soumette au gouvernement de la raison. La raison dicte qu'il faut fuir certains actes et en rechercher d'autres [. . .] De là vient cette dictée de la raison : on doit poursuivre certains biens plus qu'on ne doit fuir certains maux. Donc, quand l'appétit fuit ce que la raison lui dicte de supporter pour ne pas abandonner ce qu'il doit surtout poursuivre, la crainte est contraire à l'ordre et a raison de péché. Mais quand l'appétit fuit par crainte ce qu'il doit fuir selon la raison, alors l'appétit n'est pas désordonné et il n'y a pas de péché. (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia IIae Pars, Question 125, Article 1)

En décrivant la raison en train d'équilibrer les passions, Saint Thomas insiste que parfois c'est raisonnable de fuir, ayant la peur comme force motrice. Comme Diderot, il constate que la crainte peut être l'opposée de l'espérance : « [. . .] de même que l'espérance est le principe de l'audace, la crainte est le principe du désespoir [. . .] Or le désespoir qui s'oppose à l'espérance appartient au genre des choses divines ; tandis que la crainte qui s'oppose à la force appartient à un genre différent, celui des périls mortels » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia IIae Pars, Question 125, Article 2). La plus grande différence entre l'analyse de la crainte faite par Saint Thomas dans la « Question

125 » et celle faite par Diderot dans la Pensée IV (*Pensées philosophiques*, 4) est que Diderot ignore le rôle de la raison et propose que ce sont les passions elles-mêmes qui doivent se régler. Selon Morin, c'est en refusant d'accorder un rôle à la raison dans le règlement de la passion que Diderot est le plus original : « Ce visage nouveau donné à l'équilibre des passions [. . .] a attiré l'attention des critiques [. . .] Aucun ne voit là ce qui constituera une des originalités les plus marquées de Diderot : la culture simultanée de passions fortes » (Morin, 24). Dans le modèle de Saint Thomas, la raison gouverne les passions. Théoriquement une personne craintive peut manquer d'espérance et arriver de même à régler sa crainte, évitant la lâcheté et la témérité grâce à sa raison. Saint Thomas propose qu'on a besoin de la passion pour atteindre une vertu, mais elle ne doit pas nécessairement être grande. Par contre, Diderot propose que c'est la fonction de l'espérance et non pas celle de la raison de régler la crainte. Dans son modèle, une personne craintive doit cultiver en elle-même une espérance également grande que la peur qu'elle éprouve.

Il faut noter que Saint Thomas discute aussi l'utilité de la crainte extrapolée à l'utilité de toutes les actions : « Les actes humains se caractérisent surtout par leur fin, comme nous l'avons montré précédemment. Or il appartient à l'homme fort de s'exposer aux dangers mortels, en vue du bien ; mais celui qui s'y expose pour fuir la servitude ou une condition pénible est vaincu par la crainte, qui est contraire à la force » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 125, Article 2). Comme Diderot, il valorise la fin des actes humains et considère s'ils sont accomplis « en vue du bien » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 125, Article 2). Par contre, la fin pour lui n'est pas l'amélioration de la société humaine, mais plutôt le bonheur qui se résume en une union de l'individu avec Dieu au Paradis :

L'école d'Aristote [. . .] placera au centre de sa perspective l'action de l'homme avec la vertu qui la rend parfaite. Le bonheur consistera dans l'activité la plus haute de l'homme qu'achève le plaisir le meilleur. Les plaisirs et les autres passions recevront leur qualification morale des actions qu'ils accompagnent. Les passions seront donc bonnes, si elles contribuent à une action bonne, et mauvaises dans le cas contraire [. . .]

Les Pères de l'Église [. . .] adopteront [. . .] envers les passions, une ligne de conduite équilibrée qui se rapprochera de la position aristotélicienne [. . .] S. Thomas suivra la même ligne [. . .] les passions sont une composante nécessaire de l'agir humain en dépendance des actes et de leurs principes intérieurs, les vertus, en vue de la béatitude. (Pinckaers, 380-81)

Saint Thomas s'appuie sur la philosophie aristotélicienne du bonheur selon laquelle la vertu rend l'être humain heureux, ou, dans la perspective chrétienne, contribue à sa béatitude. Il constate que l'action utile est bonne, mais l'utilité de laquelle il s'agit est la contribution au bonheur de l'individu après sa mort. Il considère le bonheur communal au point où il aidera aux êtres humains de se rendre au paradis. Pinckaers explique qu'une des raisons pour lesquelles les successeurs de Saint Thomas se sont opposés contre les passions et surtout contre le plaisir est que, grâce au rationalisme, la moralité s'est développée vers l'insistance sur le devoir :

[. . .] nous avons affaire à deux conceptions [. . .] de la morale. S. Thomas est l'interprète de la pensée antique qui concevait la morale comme une réponse à la question du bonheur. Or la première expérience du bonheur qui s'offre à l'homme est celle du plaisir auquel sont reliés les autres sentiments qui forment les différentes passions. Les manuels, au contraire, font graviter la morale autour de la question des obligations [. . .] dès le siècle suivant, la morale va se concentrer progressivement autour de [. . .] la liberté et la loi mis en rapports compétitifs par l'intermédiaire de l'obligation. La considération du bonheur sera repoussée en marge de la morale et le traité de la béatitude disparaîtra des manuels [. . .] les passions vont être [. . .] comprises désormais comme une menace pour la souveraineté de la liberté et de la raison [. . .] Nous sommes à l'époque du rationalisme [. . .] (Pinckaers, 380-81)

Les anciens et Saint Thomas ont insisté sur l'importance du plaisir ; par conséquent la théologie scolastique a eu pour base un modèle de la nature humaine à laquelle les

sentiments agréables sont essentiels. Selon Saint Thomas, la recherche du plaisir est notre motivation principale. Vu que le plaisir ultime, c'est le bonheur éternel, ce désir nous motive à nous comporter bien afin d'atteindre ce bonheur au Paradis. Néanmoins, les théologiens et les savants ont écarté ce plaisir qui les gênait par son association avec le corps et la sexualité. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot se met à le réhabiliter, mais en ignorant la béatitude éternelle, qui était essentielle pour Saint Thomas. Le philosophe préfère d'abandonner le côté spirituel et de se concentrer sur la dimension psychologique et humaine du bonheur personnel.

Diderot propose que la religion est nocive au bonheur psychologique terrestre partiellement parce qu'elle décourage certains plaisirs, mais aussi parce qu'elle inspire des passions déraisonnables, par exemple la crainte. Selon lui, le christianisme n'inspire pas une crainte modérée, mais une horreur désordonnée des châtiments éternels qui empêche au dévot de vivre : « Il y a des gens dont il ne faut pas dire qu'ils craignent Dieu ; mais bien qu'ils en ont peur » (*Pensées philosophiques*, 5)⁸⁷ ; ils craignent Dieu au point où ils s'échappent de la société et cessent d'être utiles à leurs concitoyens. Au lieu de leur accorder la crainte respectueuse envers Dieu, Diderot accuse ces dévots de la couardise déséquilibrée.

Tandis que dans la Pensée IV (*Pensées philosophiques*, 4) Diderot propose qu'un être humain puisse atteindre l'équilibre en accumulant toutes les passions, dans la Pensée XI (*Pensées philosophiques*, 6), il implique qu'un dévot fera toujours preuve d'extrémisme quand il s'agira de la religion :

Je sais que les idées sombres de la superstition sont plus généralement approuvées que suivies ; qu'il est des dévots qui n'estiment pas qu'il faille se haïr cruellement pour bien aimer Dieu, et vivre en désespérés pour être religieux : leur dévotion est enjouée ; leur sagesse est fort humaine : mais

⁸⁷ Dans l'*Encyclopédie*, Jaucourt donne une définition de la crainte opposée de celle que Diderot propose dans les *Pensées philosophiques* : pour Jaucourt, la peur est l'émotion utile et équilibrée tandis que la crainte est excessive : « CRAINTE, s. f. (*Morale.*) c'est en général un mouvement inquiet, occasionné dans l'ame par la vûe d'un mal à venir. Celle qui naît par amour de notre conservation, de l'idée d'un danger ou d'un péril prochain, je la nomme *peur* » (« Crainte. » 4 : 428).

d'où naît cette différence de sentiments, entre des gens qui se prosternent aux pieds des mêmes autels ? La piété suivrait-elle aussi la loi de ce maudit tempérament ? Hélas ! comment en disconvenir ? Son influence ne se remarque que trop sensiblement dans le même dévot : il voit, selon qu'il est affecté, un Dieu vengeur ou miséricordieux ; les enfers ou les cieux ouverts : il tremble de frayeur, ou il brûle d'amour : c'est une fièvre qui a ses accès froids et chauds. (*Pensées philosophiques*, 6)

Au lieu de trouver le juste milieu en cherchant des grandes passions, ce dévot fanatique bascule entre le désespoir et la présomption. Afin d'insister sur l'excès et l'extravagance, Diderot se sert du champ lexical de l'amour pour décrire la relation entre ce dévot et Dieu avec les mots « tremble », « brûle », « amour », « fièvre », « accès », « froids », et « chauds ». Le dévot décrit ainsi jouit de sa religion au point où ses passions deviennent indécentes. Il est l'amoureux idéal qui brûle pour sa maîtresse, c'est-à-dire sa religion. Sa piété lui donne tellement de plaisir qu'elle le rend irrévérencieux et trop concentré sur lui-même et sur son expérience de jouissance pour servir à ce Dieu supposément adoré et à la société. Par contre, le dévot modéré qui se sert de la « sagesse [. . .] fort humaine » (*Pensées philosophiques*, 6) ressemble plutôt à l'amoureux médiocre, celui décrit comme « un amant comme un autre » (*Pensées philosophiques*, 4) dans la Pensée II (*Pensées philosophiques*, 3-2). Ironiquement, c'est lui qui arrive à amortir ses passions au lieu du dévot fanatique qui n'arrive pas à s'en délivrer (*Pensées philosophiques*, 4). Malgré sa déclaration que « les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires » (*Pensées philosophiques*, 4) quand il s'agit de la religion, Diderot favorise la médiocrité plutôt que la grandeur.

Ainsi, bien au contraire, la Pensée IV (*Pensées philosophiques*, 4) devient une hypothèse qui tente à répondre à la question 'que faut-il faire pour éviter les extravagances de la passion ?' et l'observation du dévot comporté par sa passion dans la Pensée XI (*Pensées philosophiques*, 6) sert à éprouver l'hypothèse ainsi qu'à réintroduire le sujet de Dieu présagé dans l'introduction. Diderot examine l'influence de l'idée de l'existence d'un Dieu sur la psychologie de l'être humain et conclut que « L'on serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans

l'autre : la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne ; mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint » (*Pensées philosophiques*, 6). La grande peur éprouvée par les dévots leur empêche de vivre – « tous ont les regrets, la douleur et la mort dans les yeux » (*Pensées philosophiques*, 5), et c'est inutile de leur proposer d'établir un équilibre entre leurs passions, parce que, dès qu'ils commencent à aimer Dieu, leur amour devient indécent et si extravagant qu'il consomme leurs vies aussi complètement que la peur l'avait fait autrefois. Il sera mieux pour les croyants de tenter d'amortir leurs passions afin de devenir dévots médiocres, douées de « sagesse [. . .] fort humaine » (*Pensées philosophiques*, 6), qui vivent heureusement et tranquillement parmi leurs concitoyens.

4.4 La vertu de Montaigne entre les vices de pusillanimité et de témérité

Diderot va aussi loin que de proposer que Dieu lui-même doit être médiocre afin d'atteindre le juste milieu : « Il ne faut imaginer Dieu ni trop bon ni méchant. La justice est entre l'excès de la clémence et la cruauté ; ainsi que les peines finies sont entre l'impunité et les peines éternelles » (*Pensées philosophiques*, 6). Encore une fois, Diderot contredit sa proposition qu'il faut accumuler des grandes passions et établir entre elles une harmonie afin d'être vertueux et propose plutôt qu'il faut chercher à les éviter pour devenir équilibré. Il suggère même que, si un Être parfait existe, cet Être ressemblerait beaucoup plus aux « hommes communs » (*Pensées philosophiques*, 3) qu'aux « hommes extraordinaires » (*Pensées philosophiques*, 4) dans la contrainte de sa colère et de sa miséricorde. En fait, « la vieillesse » (*Pensées philosophiques*, 4) qui devra modérer le tempérament devra aussi être une des propriétés du Créateur, dont l'âge devrait dépasser celui de sa création.

Le philosophe commence toujours en tenant en compte l'idée scolastique selon laquelle les vices – dans ce cas il s'agit de la clémence et la cruauté – sont les deux extrêmes d'une vertu – dans ce cas, il s'agit de la justice. Ici, il abandonne sa proposition qu'il faut s'accumuler des grandes passions pour atteindre le juste milieu et suggère plutôt qu'il vaut mieux chercher le milieu propre, ignorant les extrêmes. Il remplace la déclaration audacieuse et novatrice avec un retour à la pensée péripatéticienne. Il propose

qu'un Créateur parfait devrait être simplement juste plutôt que d'être en train d'équilibrer sa clémence et sa cruauté afin d'arriver à la justice : ainsi, ce Dieu ne punit personne en l'envoyant en enfer et ne récompense personne en l'invitant au paradis. Cette proposition semble indiquer qu'un Dieu parfait enverra plutôt tout le monde au purgatoire : « ainsi que les peines finies sont entre l'impunité et les peines éternelles » (*Pensées philosophiques*, 6). Nous pouvons lire cette Pensée de deux manières : premièrement comme une proposition de réforme de la doctrine chrétienne un peu comique dans son utilitarisme et dans son pragmatisme – il faut se débarrasser de l'idée de l'enfer parce qu'elle effraye les croyants au point où ils ne peuvent plus participer à la vie sociale, mais il ne faut pas non plus écarter les punitions divines, vu qu'elles dissuadent du crime. Il y a un deuxième sens, plus audacieux, qui suggère que les épreuves qu'on ressent dans le monde physique avant la mort sont l'équivalent du purgatoire, et que l'Être suprême nous punit dans cette vie, ce qui met en question l'existence d'une vie à venir. L'expression « peines finies » implique qu'il s'agit d'une durée terminée et, couplée avec la négation d'un bonheur éternel, il nous semble que cette deuxième interprétation est plus exacte. En outre, Morin suggère qu'en se servant du mot « imaginer », Diderot met en doute non seulement la vie éternelle, mais l'existence d'un Créateur aussi : « 'Il ne faut imaginer Dieu, ni trop bon, ni méchant . . .' dit le philosophe – consciemment ou non, une telle formulation insinuait que la divinité était une création de l'imagination humaine et méconnaissait son caractère transcendantal » (Morin, 43). Néanmoins, Diderot n'abandonne pas totalement l'idée de Dieu. Dans la prochaine section nous analyserons le côté utilitariste de l'argument diderotien et sa défense du déisme qui constate que cette métaphysique est plus valable que l'athéisme, n'importe si elle est vraie ou non, parce qu'elle déterre du crime. L'imagination elle-même pourrait être utile.

Quant à la vieillesse tranquille de l'Être suprême imaginée par Diderot, l'âge et la réflexion font penser à l'Essai « La Solitude » de Montaigne et sur son désir de se retirer pour réfléchir de sa vie. Le Dieu « ni trop bon ni méchant » (*Pensées philosophiques*, 6) rappelle la description du sage qui planifie sa retraite :

[. . .] celui qui se retire ennuyé et dégoûté de la vie commune, doit former cette-ci aux règles de la raison [. . .] Et fuir en général les passions, qui

empêchent la tranquillité du corps et de l'âme [. . .] Les gens plus sages, peuvent se forger un repos tout spirituel, ayant l'âme forte et vigoureuse : Moi qui l'ai commune, il faut que j'aide à me soutenir par les commodités corporelles [. . .] Il faut retenir [. . .] l'usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poings, les uns après les autres [. . .] La plus contraire humeur à la retraite c'est l'ambition : La gloire et le repos sont choses, qui ne peuvent loger en même gîte [. . .] (*Essais I*, 452-53)

Montaigne y aborde des thèmes similaires à ceux que Diderot examine dans les *Pensées I-V (Pensées philosophiques, 3-4)*. L'essayiste met en contraste la raison et la passion en proposant qu'il faut régler sa retraite selon la raison et amortir les passions pour mieux s'assurer la sérénité. Contrairement à la *Pensée I (Pensées philosophiques, 3)*, selon laquelle les passions sont « la source de tous » les « plaisirs » (*Pensées philosophiques, 3*), Montaigne propose qu'un être humain peut jouir des plaisirs tout en tempérant ses passions. Sa retraite idéale manque de grande agitation mais est pleine des petites douceurs qui n'inspirent pas des perturbations émotionnelles. Malgré la *Pensée I (Pensées philosophiques, 3)*, en concluant, Diderot est d'accord avec l'essayiste à propos de l'influence négative de la grande passion sur l'individu. La plupart des exemples qu'il donne de la grande passion sont négatifs – la peur et l'amour fanatique sont des forces destructrices qui procurent beaucoup de douleur et très peu de plaisir pour l'individu qui les éprouve. Même quand le plaisir semble grand, comme dans le cas du dévot qui « tremble de frayeur, ou [. . .] brûle d'amour » (*Pensées philosophiques, 6*), cette même passion met celui qui l'éprouve en danger : « Les uns se frappent la poitrine avec des cailloux ; d'autres se déchirent le corps avec des ongles de fer » (*Pensées philosophiques, 5*). Diderot suggère qu'il faut plutôt chercher son plaisir ailleurs, par exemple en protégeant sa patrie ou en se trouvant une maîtresse (*Pensées philosophiques, 3-4*), ainsi se rendant utile aux autres. La réhabilitation des passions annoncée dans la *Pensée I* se transforme plutôt à une réhabilitation du *plaisir*.

Dans « La Solitude », Montaigne a aussi mis en contraste les religieux qui cherchent à « se forger un repos tout spirituel » (*Essais I*, 453) avec les dévots chrétiens dont la passion religieuse trouble la contemplation en les poussant à « se crever les yeux,

jeter ses richesses emmi⁸⁸ la rivière, rechercher la douleur [. . .] pour par le tourment de cette vie, en acquérir la béatitude d'une autre » (*Essais I*, 448). Les deux penseurs critiquent l'extravagance et l'indécence de la pratique de « l'engagement du corps jusque dans la souffrance physique de la Passion » (Pinckaers, 383) ; Diderot s'y oppose parce qu'elle déshumanise le croyant et parce qu'elle le met en danger physique, et Montaigne, parce qu'elle interrompt la contemplation.

La manière dont Diderot décrit Dieu « ni trop bon ni méchant » (*Pensées philosophiques*, 6), retiré de sa création, ressemble au portrait que Montaigne donne de lui-même. Dans les *Pensées philosophiques*, le Dieu des ermites devient le Dieu-ermite qui « a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude » (*Pensées philosophiques*, 5) et qui en sort seulement pour punir les méchants et récompenser les bons. Notamment, Montaigne lui-aussi insiste sur la valeur de la médiocrité qu'il décrit d'une manière similaire à celle de Diderot. Il promet qu'il va donner des conseils à « celui qui se retire ennuyé et dégoûté de la vie commune » (*Essais I*, 452), mais il continue en s'adressant à une personne commune plutôt qu'extraordinaire : « Les gens plus sages, peuvent se forger un repos tout spirituel, ayant l'âme forte et vigoureuse : Moi qui l'ai commune, il faut que j'aide à me soutenir par les commodités corporelles » (*Essais I*, 453). Ironiquement, en échappant à « la vie commune » (*Essais I*, 452) on devient plus médiocre. On doit se débarrasser des aspirations à la grandeur parce que « La gloire et le repos sont choses, qui ne peuvent loger en même gîte » (*Essais I*, 453). Diderot reprend ce thème : « Les passions sobres font les hommes communs » (*Pensées philosophiques*, 3), mais elles empêchent les bouleversements émotionnels des forcenés. Morin observe comment la médiocrité et la sérénité de ce Dieu-bourgeois gentilhomme diffère de l'exceptionnalité du Dieu chrétien : « Mais ce Dieu revu et corrigé par l'esprit d'humanité des philosophes, 'ni trop bon ni trop méchant' dont la justice se tenait à égale distance de la bonté et de la cruauté perdait aux yeux des chrétiens ce qui constituait son essence, l'absolu – et prenait des allures

⁸⁸ Montaigne s'est servi du mot « emmi » et les rédacteurs ont écrit dans les notes que cela veut dire « dans » (Naya, Reguig et Tarrête, 448).

d'honnête homme dont la sagesse fuyait toute extrémité » (Morin, 44). Il n'y a rien à craindre de ce Dieu médiocre retiré qui laisse le monde dans une tranquillité si complète qu'à cause de son absence prétendue on puisse conclure qu'il n'y a pas d'Être suprême. La négation des qualités absolues comme les grandes passions met en question la perfection divine, vu que l'absolu est une des propriétés de la perfection. Dans la Pensée XXI (*Pensées philosophiques*, 11-12), Diderot, parlant en athée, dépeint un Être suprême aléatoire et aveugle, jetant des atomes par-ci et par-là et créant un univers par hasard (*Pensées philosophiques*, 11-12), mais son déiste s'imagine plutôt ce bonhomme bourgeois détaché, image qui calmera le dévot craintif et qui lui permettra de sortir de son ermitage pour servir à ces concitoyens. Dieu et l'être humain font des démarches dans des directions opposées : plus Dieu se retire du monde, plus l'être humain se donne permission de sortir de sa retraite contemplative.

Pour atteindre le bonheur, l'individu doit suivre l'exemple divin, c'est-à-dire l'exemple de Montaigne. Il doit chercher le plaisir, mais non pas nécessairement la grande passion qui perturberait son calme ainsi que le plaisir des autres. En planifiant son repos, il doit aussi régler ou supprimer son désir pour le savoir et se reposer dans l'ignorance pyrrhonien : « L'ignorance et l'incuriosité sont deux oreillers fort doux ; mais pour les trouver tels, il faut avoir *la tête aussi bien faite* que Montaigne » (*Pensées philosophiques*, 15). Dans Chapitre 2, nous avons déjà analysé les implications de la Pensée XXVII (*Pensées philosophiques*, 15) : Diderot trouve ce conseil idéal en théorie mais impossible de suivre en pratique, surtout pour ceux doués des « esprits bouillants » et des « imaginations ardentes » (*Pensées philosophiques*, 15) comme lui-même. Il propose plutôt que ces gens passionnés pour l'accumulation de savoir doivent chercher la connaissance sur le lent mais certain chemin de l'empirisme. Grâce à l'expérience, le chercheur qui désire le savoir puisse jouir de la recherche elle-même. Dans le deuxième chapitre nous avons aussi montré que, même si Diderot présente son argument comme s'il se met en désaccord avec Montaigne, cette citation est tirée hors-contexte de l'essai intitulé « l'Expérience », dans laquelle Montaigne donne le même conseil aux lecteurs que Diderot : pour mieux assurer la tranquillité, il faut devenir empiriste car la patience dont on a besoin pour l'accumulation de savoir aura pour conséquence le calmement des émotions turbulentes, ce qui permettra de trouver un

équilibre entre elles. Le désir pour le savoir deviendra modéré par le travail dur de l'accumulation des données empiriques.

En outre, Diderot crée une liaison entre ces deux attitudes extrêmes envers l'accumulation du savoir avec la peur :

L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit. L'homme d'esprit voit loin dans l'immensité des possibles ; le sot ne voit guère de possible que ce qui est. C'est là peut-être ce qui rend l'un pusillanime, et l'autre téméraire [. . .] Un semi-scepticisme [. . .] décèle un raisonneur pusillanime qui se laisse effrayer par les conséquences ; un superstitieux qui croit honorer son Dieu par les entraves où il met sa raison. (*Pensées philosophiques*, 16-17)

Notamment, toutes ces deux qualités – la témérité et la pusillanimité – troublent l'esprit et empêchent le repos, l'une en incitant la colère d'un Saint Grégoire le Grand, l'autre en poussant un Pascal à réprimer ses tendances sceptiques.

Ces deux caractéristiques sont désignées comme vices par la théologie scolastique : Saint Thomas d'Aquin cite la pusillanimité comme un vice opposé à la force – spécifiquement, à la magnanimité – et la témérité comme un vice opposé à la prudence. Il définit la pusillanimité ainsi :

[. . .] toute réalité naturelle a en elle une inclination à exercer une activité proportionnée à sa puissance [. . .] De même que par la présomption on excède la capacité de sa puissance en visant des buts trop grands, de même le pusillanime reste au-dessous de la capacité de sa puissance, puisqu'il refuse de viser ce qui est proportionné à celle-ci [. . .] le pusillanime est capable de grandes choses selon la disposition à la vertu qui est en lui [. . .] mais il est rendu pusillanime parce qu'il refuse de mettre tout cela au service de la vertu [. . .] Même la pusillanimité peut, d'une certaine manière, naître de l'orgueil [. . .] qui fait juger qu'on est incapable à l'égard d'actions pour lesquelles on a tout ce qu'il faut [. . .]

(Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 133, Article 1)

Comme Saint Thomas, Diderot lie la pusillanimité avec la capacité d'imaginer des possibilités, cependant, tandis que Saint Thomas accuse le pusillanime d'être ignorant de son potentiel – il « reste au-dessous de la capacité de sa puissance, puisqu'il refuse de viser ce qui est proportionné à celle-ci » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 133, Article 1) – Diderot suggère que le pusillanime se trouve écrasé par les possibilités et, étant incapable de choisir son chemin parmi autant de choix, il reste indécis et inutile : « L'homme d'esprit voit loin dans l'immensité des possibles » (*Pensées philosophiques*, 16), mais a du mal à choisir parmi eux. Ainsi, tandis que Saint Thomas lie ce vice avec un esprit limité, Diderot le lie avec l'intelligence. Selon le philosophe, la sottise et l'intelligence sont toutes les deux un extrême qu'il vaut mieux éviter afin de vivre paisiblement. Nous en revenons dans notre quatrième chapitre dans notre discussion du rôle du génie et de l'être humain en général dans la société ainsi que du rapport que la société devrait avoir avec une telle personne.

Pour Diderot, la pusillanimité a plusieurs rapports avec « L'ignorance et l'incuriosité » (*Pensées philosophiques*, 15) de Montaigne. Il associe les deux qualités avec un penseur qu'il admire et propose que les deux puissent inciter l'inaction chez les gens intelligents. Par contre, tandis que l'incuriosité calme l'esprit bouillant, la pusillanimité incite l'angoisse ou la peur de rater une opportunité, et ainsi, comme nous avons montré dans Chapitre 2, elle rend la personne intelligente prédisposée à être manipulée. N'étant pas capable de choisir parmi les possibilités, ce génie indécis suivra les conseils des autres, comme Pascal – l'exemple par excellence d'un « raisonneur pusillanime qui se laisse effrayer par les conséquences » (*Pensées philosophiques*, 17) – l'avait fait en suivant les Jansénistes (*Pensées philosophiques*, 7). La capacité de voir « loin dans l'immensité des possibles » (*Pensées philosophiques*, 16) rend un génie comme Pascal compatissant, ce qui le rendra encore plus susceptible aux trompeurs et faux amis « qui sacrifièrent ses talents à leurs haines » (*Pensées philosophiques*, 7). Encore une fois, Diderot montre que l'équilibre entre deux extrêmes est difficile ou même impossible : Pascal était un « raisonneur profond » (*Pensées philosophiques*, 7) à

la fois qu'il était « assez bête » (*Pensées philosophiques*, 7), il basculait entre l'intelligence et la stupidité. L'acte de penser trop a rendu son esprit trop ouvert, la spécialisation dans un domaine précis l'a rendu imprudent dans ses relations interpersonnelles : il expliquait des nuances précieuses de la théologie, mais il n'était pas capable de discerner entre des honnêtes gens et des manipulateurs. Par contre, une personne intelligente capable d'imaginer toutes ces possibilités mais douée de « *l'incuriosité* » (*Pensées philosophiques*, 15), n'étant pas trop attachée à aucun de ces résultats potentiels, évitera l'angoisse incitée par la pusillanimité. En fait, Diderot conseille aux personnes intelligentes de réprimer leur curiosité et, par extension, leur pusillanimité. La cultivation active de l'incuriosité est une manière d'amortir cette passion nocive.

Quant à la témérité ou à la précipitation, Saint Thomas la définit ainsi :

[. . .] La précipitation semble impliquer une hâte désordonnée. [. . .] se précipiter désigne ce qui passe de haut en bas [. . .] sans observer l'ordre et les degrés de la descente. Or, le haut de l'âme est la raison : le bas, c'est l'action exercée par le corps ; les degrés intermédiaires, par lesquels il faut descendre en bon ordre, sont la mémoire du passé, l'intelligence du présent [. . .] par ces degrés on descend en bon ordre selon le cours d'une délibération bien faite. Tandis que si l'on se porte à agir par élan de volonté ou de passion en sautant ces degrés, on tombe dans la précipitation. Donc, puisque le désordre de la délibération se rattache à l'imprudence, il est clair que le vice de précipitation est compris dans ce péché. [. . .] On appelle actes téméraires ceux qui ne sont pas gouvernés par la raison. Ce qui arrive de deux manières. Ou bien sous l'effet de la volonté ou de la passion, ou bien par mépris de la règle directrice, et c'est proprement ce qui implique la témérité. Elle semble donc provenir de la racine d'orgueil [. . .] La témérité est donc comprise dans la précipitation [. . .] la précipitation s'oppose-t-elle à la rectitude de la délibération plus directement que la lenteur exagérée, qui a quelque ressemblance avec la

délibération droite. (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ila Ilae Pars, Question 53, Article 3)

Ici, Diderot se rapproche plus de Saint Thomas – il affirme que les actes d'une personne téméraire « ne sont pas gouvernés par la raison » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ila Ilae Pars, Question 53, Article 3) vu que « L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot [. . .] le sot ne voit guère de possible que ce qui est. C'est là peut-être ce qui rend l'un pusillanime, et l'autre téméraire » (*Pensées philosophiques*, 16-17). Saint Thomas propose que les personnes téméraires négligent des étapes du raisonnement, il les trouve plutôt impatientes que sots, tandis que Diderot met en question leur capacité de raisonner elle-même. Saint Thomas implique qu'une personne téméraire peut apprendre la patience nécessaire pour ralentir son processus de penser afin d'éviter les conclusions inconsidérées et abruptes, tandis que Diderot fait preuve d'un degré d'innéisme un peu pessimiste.

Saint Thomas propose qu'il vaut mieux décider trop lentement que trop rapidement. Il valorise la pusillanimité plus que la témérité : « la précipitation s'oppose-t-elle à la rectitude de la délibération plus directement que la lenteur exagérée, qui a quelque ressemblance avec la délibération droite » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ila Ilae Pars, Question 53, Article 3). Diderot aussi penche vers la délibération plus lente que le manque de délibération en désignant les pusillanimes comme intelligents et les téméraires comme irraisonnés. L'empirisme semble être le remède pour la témérité – pour éviter des résultats néfastes de l'impulsivité, une personne impatiente devrait se mettre à chercher le savoir en accumulant des expériences. Ainsi, elle pourrait se donner l'illusion qu'elle va trouver une réponse à ses questions, vu que la philosophie expérimentale « travaille sans relâche » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 296). Dans le Chapitre 2 nous avons proposé que c'est à lui-même que Diderot donne ce conseil de devenir empiriste, autrement dit, d'abandonner Descartes pour Locke, parce qu'il n'était pas capable de vivre dans le doute pyrrhonien. Le philosophe a fait une expérience avec lui-même comme sujet et il se sert de sa première œuvre pour extrapoler ses résultats aux autres. C'est la méthode scientifique mise en pratique et appliquée à la machine de la psychologie humaine. Kali propose que Diderot fait une

synthèse des deux systèmes dans le but d'arriver à un pronostic doublement vérifié – le rationalisme de Descartes et l'empirisme de Locke :

Cartésien et empiriste, disons-nous. Et pourquoi pas, si nous donnons à ces deux termes une signification moins limitée. Certes, c'était là une attitude bien étrange au 18^e siècle. Généralement qui disait cartésien disait rationaliste, mais aussi partisan de la méthode déductive, spéculative, dans le domaine scientifique [. . .] D'un autre côté, être empiriste, c'était accepter le témoignage ultime des sens, c'était affirmer la valeur de la méthode inductive qui nécessite le recours constant aux faits, et enfin c'était adopter la physique newtonienne [. . .] Par réaction contre l'esprit de système, bon nombre de savants du 18^e siècle se réclamaient uniquement des faits [. . .] Il est à la gloire de Diderot d'avoir prévu, peut-être grâce à la nature de sa propre personnalité, de son génie rationnel et expérimental pour reprendre les termes dont il se sert dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, le développement postérieur de la philosophie éclectique et l'avenir de la méthode déductivo-expérimentale du 19^e siècle. (Kali, 521-23)

Nous constatons plutôt que dans les *Pensées philosophiques*, Diderot répond surtout à la philosophie scolastique, qu'il a appris à l'école jésuite, qui a déjà des rapports avec l'empirisme et le rationalisme et dont il observe les faiblesses.⁸⁹ Le but est de tourner les

⁸⁹ Diderot s'intéressait déjà à la science au moment d'écriture des *Pensées philosophiques*. Il y cite plusieurs hommes de science dans la Pensée XVIII (*Pensées philosophiques*, 9). Dans son article « Additional Reflections on Diderot and Science », Colm Kiernan écrit : « Whereas in the *Pensées philosophiques* Diderot employed the physical sciences to prove the existence of God, by 1749 he was using the life sciences to establish an atheistic position. The deist arguments of the *Pensées philosophiques* were no advance on those of Voltaire. What was presented was the argument from the fact of a universe which is ordered, which obeys Newton's laws, to a belief in the existence of God [. . .] In the *Lettre sur les aveugles*, and, in far more detail, in the *De l'interprétation de la nature*, on the other hand, Diderot was at great pains to reject the claims of the mathematical physical sciences in favor of the life sciences » (Kiernan, 114). Kiernan cite Guillaume-François Rouelle comme un des influences scientifiques les plus importantes sur Diderot et note que Diderot était son étudiant pour trois ans (Kiernan, 119). Il cite aussi La Mettrie et Trembley comme influences possibles (Kiernan, 127). Cependant, il y a quelques indices que Diderot s'intéressait déjà aux sciences de la vie dans les *Pensées philosophiques* : « La seule découverte des germes a dissipé une des plus puissantes objections de l'athéisme » (*Pensées philosophiques*, 9). Delon note que « Le microscope a révélé l'existence d'animalcules, observés par Leeuwenhoek à la fin du XVII^e siècle

arguments péripatéticiens contre les théologiens qui s'en servent pour bouleverser la société avant d'établir un nouveau système de pensée, comme celui qui est décrit par Kali, que Diderot développera dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*.

4.5 Le rôle de la mémoire dans le raisonnement

L'explication de la manière dont le raisonnement fonctionne fait par Saint Thomas dans son analyse de la témérité ressemble à la méthode scientifique : « les degrés intermédiaires, par lesquels il faut descendre en bon ordre, sont la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité à l'égard des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose avec l'autre, la docilité qui acquiesce aux avis des anciens » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 53, Article 3). Il propose qu'il faut accumuler les expériences – « la mémoire du passé, l'intelligence du présent » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 53, Article 3) – et les comparer avec un « raisonnement qui compare une chose avec l'autre » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae Pars, Question 53, Article 3) avant d'arriver à une conclusion. Alors, l'action qu'on va prendre ou la conclusion sur laquelle on va se décider seront les résultats d'une comparaison d'expériences.

Montaigne fait une observation similaire, mais en critiquant les successeurs de Saint Thomas pour avoir obscurci leurs méthodes :

Les philosophes avec grande raison nous renvoient aux règles de nature
[. . .] ils les falsifient et nous présentent son visage peint [. . .] trop
sophistiqué [. . .] Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y

puis par Needham au siècle suivant. Ces germes préexistants rendraient compte de la vie, sans la faire venir directement de la matière. Ils supposeraient une cause finale. Dans *Le Rêve de d'Alembert*, Diderot n'y croira plus. Il sera au contraire tenté par l'hypothèse de la génération spontanée, exposée par Lucrèce au chant V du *De rerum natura*. » (Delon, note 39, 1043). Kiernan confirme que Diderot a soutenu la génération spontanée et que c'était Trembley qui l'a influencé (Kiernan, 133). Dans son article « Diderot et Buffon en 1749 », Jacques Roger note que « L'évolution de Diderot implique le rejet des positions théologico-scientifiques de la première moitié du siècle, et particulièrement de la théorie des germes préexistants. Que cette évolution coïncide avec une évolution générale de la pensée biologique entre 1745 et 1749, Aram Vartanian l'a fort bien montré. Mais qui a initié Diderot aux exigences de la 'nouvelle biologie' ? Tout nous permet de croire que c'est Buffon » (Roger, 221-22).

commettre le plus sagement [. . .] De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage [. . .] Qui remet en sa mémoire, l'excès de sa colère passée : et jusque où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote [. . .] (*Essais III*, 415)

Comme Saint Thomas, Montaigne propose de comparer entre les souvenirs des expériences passées afin de tirer des conclusions pour guider les actions futures. L'exemple de la colère sert à dissuader les gens de se fâcher en les invitant à se souvenir du caractère désagréable de cette passion. Ainsi, Montaigne applique la méthode empirique/proto-scientifique à la psychologie humaine et au comportement qui en résulte.

Ce qui entre en conflit ici est la définition de l'homme comme une somme d'expériences continues confiées à sa mémoire, contre un être défini par la somme de ses pensées. La mémoire est une des questions que Diderot commence à aborder dans les *Pensées philosophiques* – il en reviendra dans ses œuvres à venir où il élabore sur son rôle. La mémoire peut aider à comparer les événements historiques, à présager l'avenir et, possiblement, à éviter les erreurs de nos prédécesseurs. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot est déjà en train de comparer les événements historiques – surtout les conséquences de l'influence de la religion sur la société – pour en tirer des conclusions. Il trouve que la religion incite des conflits et la décohésion sociale (*Pensées philosophiques*, 30-31). Les religions sont « des arsenaux communs » et les débats religieux sont décrits comme des combats qui peuvent devenir physiques ; il s'agit d'une mémoire des guerres de religion. Diderot s'engage déjà dans la méthode scientifique décrite dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Il suit les « trois moyens principaux ; l'observation de la Nature, la réflexion et l'expérience » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 293), qu'il applique à une étude historique de l'influence de la religion sur la société. Il observe l'état actuel, il « recueille les faits » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 293) accumulés par ses prédécesseurs dans les « livres qui contiennent les motifs de ma croyance » (*Pensées philosophiques*, 30). Les faits que nous observons deviennent nos mémoires du temps passé, et « la réflexion les combine » pour en tirer des conclusions. Alors les expériences sensorielles sont l'origine de la mémoire. La troisième étape c'est l'expérience qui « vérifie le résultat de la combinaison (*Pensées sur l'interprétation de la*

nature, 293). Diderot s'appuie sur sa connaissance des conflits contemporains pour conclure que la multiplicité des religions donne naissance au désordre. Alors, vu que les pensées proviennent d'une accumulation des expériences, la mémoire en est la source, mais il y a aussi l'élément de comparaison de différents souvenirs afin d'en tirer des conclusions qui indiquent comment la nature fonctionne.

Diderot développe ces réflexions dans *Le Rêve de d'Alembert* :

Mlle de l'Espinasse : Que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi.

Bordeu : Et que c'est la mémoire et la comparaison qui s'ensuit nécessairement de toutes ces impressions qui font la pensée et le raisonnement. (*Le Rêve de d'Alembert*, 380)

Mlle de l'Espinasse propose qu'un être pensant se compose une idée de lui-même à travers l'accumulation de savoir – il construit son identité à partir de ses souvenirs. Bordeu applique son idée à la méthode scientifique décrite dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* – la comparaison entre des souvenirs rend possible et met en marche notre capacité de raisonner. Ici, Diderot extrapole l'idée de Montaigne qui propose que les expériences passées, par exemple le caractère désagréable et les conséquences nocifs de la colère, influencent la psychologie humaine. Diderot propose que l'être se forme son idée de lui-même en se souvenant de son passé. Néanmoins, il insiste aussi sur « la comparaison qui s'ensuit » avant d'arriver à « la pensée et le raisonnement ». Pour en revenir à l'idée de l'homme-machine : c'est la mémoire qui met en marche le mécanisme de la pensée, mais ce mécanisme fonctionne non pas en recueillant passivement les expériences, mais en les combinant pour en tirer des conclusions.

Il y a aussi un indice que Diderot fait une distinction entre le processus de penser et le processus de se souvenir :

« Entre les actes extérieurs et la pensée, il n'y a point de liaison essentielle, me dit-elle : il est possible que ton antagoniste ne pense non

plus que sa montre : fallait-il prendre pour un être pensant, le premier animal à qui l'on apprit à parler ? Qui t'a révélé que tous les hommes ne sont pas autant de perroquets instruits à ton insu ? » . . . – Cette comparaison est tout au plus ingénieuse, me répliqua-t-il ; ce n'est pas sur le mouvement et les sons ; c'est sur le fil des idées [. . .] qu'il faut juger qu'un être pense : s'il se trouvait un perroquet qui répondît à tout, je prononcerais sans balancer que c'est une être pensant [. . .] quand vous m'aurez démontré que l'homme en qui j'aperçois le plus d'esprit n'est peut-être qu'un automate, en serai-je mieux disposé à reconnaître une intelligence dans la nature ? (*Pensées philosophiques*, 10)

Diderot se demande si son semblable pense et si les êtres humains ne sont pas des perroquets qui répètent les paroles sans les comprendre. Le déiste diderotien propose que le perroquet est capable de se souvenir mais non pas de raisonner. Il propose que c'est la possibilité de distinguer entre la capacité de parler d'un perroquet, qui se souvient des paroles mais qui ne les comprend pas, et un être humain, qui combine les paroles afin de composer des idées claires et, parfois, des idées qui lui sont propres. Le déiste ne nie pas la proposition qu'un être humain pourrait être un automate, mais il propose que c'est possible de distinguer entre la manière dont cet être combine ses souvenirs et la manière dont un perroquet le fait : le premier se souvient des paroles, mais, aussi, de leur signification, et le deuxième ne se souvient que des paroles. Selon le déiste, le raisonnement est la capacité humaine de comparer les souvenirs. Un perroquet répète seulement ce qu'il entend, tandis qu'un être humain comprend aussi le contexte dans lequel les paroles étaient prononcées et, grâce à sa capacité de comparer les souvenirs afin d'en tirer les conclusions, il choisit ce qu'il va dire pour répondre à la situation dans laquelle il se trouve. Cependant, même s'il y a un élément de raison dans le processus de penser, Diderot accorde avec Descartes que les passions humaines sont automatiques et mécaniques. Contrairement à l'acte de penser, qui peut être ralenti pour améliorer sa fonction, l'acte de sentir est automatique et ne pourra qu'être automatique.

4.6 Le Dieu bourgeois-gentilhomme

La méthode scientifique tracée par Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* rappelle Montaigne : « La véritable manière de philosopher, c'eût été et ce serait d'appliquer l'entendement à l'entendement ; l'entendement et l'expérience aux sens ; les sens à la Nature ; la Nature à l'investigation des instruments ; les instruments à la recherche et à la perfection des arts » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 294). Comme Montaigne, Diderot avertit ses lecteurs dans les *Pensées philosophiques* que « [. . .] les prodiges et l'autorité peuvent faire des dupes ou des hypocrites » (*Pensées philosophiques*, 28) et, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, il note que « Il est une sorte d'obscurité que l'on pourrait définir, l'affectation des grands maîtres. C'est un voile qu'ils se plaisent à tirer entre le peuple et la Nature » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 313). Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot décrit un processus de raisonnement qui a quelques rapports avec la méthode scientifique, mais qui reste rationaliste dans sa conclusion : « Ce qu'on n'a jamais mis en question n'a point été prouvé. Ce qu'on n'a point examiné sans prévention, n'a jamais été bien examiné. Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité [. . .] Si pour s'assurer de l'existence de Dieu, le philosophe commence par en douter, y a-t-il quelque proposition qui puisse se soustraire à cette épreuve ? » (*Pensées philosophiques*, 16). Diderot commence dans une manière empirique – il applique « l'entendement à l'entendement ; l'entendement et l'expérience aux sens ; les sens à la Nature » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 294), mais il met chaque réponse à ses questions en doute. Soit il met en doute l'autorité du passé, soit il suppose que ses propres sens le trompent. Il commence avec un pas vers l'empirisme, mais conclut la Pensée XXXI (*Pensées philosophiques*, 16) en cartésien à cause de son incapacité de résoudre le problème de l'imperfection des sens, problème qu'il résout dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* en suggérant qu'il faut obtenir des instruments plus exacts que les sens, qu'il va falloir appliquer « à la recherche et à la perfection des arts » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 294). Kali observe la même tension dans les *Pensées philosophiques* qui a inspirée Diderot à chercher la résolution pour l'écriture de ses œuvres à venir :

[. . .] la solution du dilemme pour Diderot, homme de science, est dans une synthèse des deux méthodes. Il croit au progrès, en voit les prémices éclatantes dans le développement scientifique de son siècle, mais il devine que la solidité de l'édifice dépend d'autre chose que de l'amoncellement des faits. Le moyen de parvenir à un développement plus rapide et plus rigoureux des sciences de la nature, il l'expose dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, en 1754. (Kali, 522)

Ironiquement, en écrivant les *Pensées philosophiques* la nécessité de s'appuyer sur l'autorité rend Diderot méfiant de l'empirisme. Il se méfie des observations des autres et même de ses propres observations parce que les sens peuvent être déficients : « Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux [. . .] Il faut avouer, dit le logicien de Port-Royal, que [. . .] la vérité et la règle pour discerner n'appartiennent pas aux sens ; mais à l'esprit [. . .] Lors donc que le témoignage des sens contredit [. . .] l'autorité de la raison [. . .] c'est à la raison qu'il faut s'en tenir » (*Pensées philosophiques*, 25-26). Kali note qu'« [. . .] il réfute son propre témoignage, si celui-ci est contraire à la Raison [. . .] Et d'où tire-t-il cette conclusion d'un rationalisme intransigeant ? De la *Logique* de Port-Royal. Paradoxalement, cet ennemi de la religion tire de la logique janséniste, résolument cartésienne, un argument contre les défenseurs du christianisme. » (Kali, 520). Diderot retourne à Descartes parce qu'il refuse de faire confiance à toute autorité du passé, même l'autorité de sa propre expérience, admettant qu'il est aussi susceptible que les autres de s'être trompé. Il vit seulement dans le moment immédiat, ignorant les erreurs du passé et de son propre passé.

Cette interprétation des *Pensées philosophiques*, selon laquelle Diderot suggère que les pensées surgissent de la matière, ne contredit pas notre interprétation précédente qui constate que, pour Diderot, les pensées surgissent de l'expérience et de la mémoire des expériences. Colm Kiernan propose que « Diderot's solution to the dualism of reason and nature was to argue for a mind and a body which work in harmony, the mind integrating impulses from both inside and outside the human system » (Kiernan, 129). Selon nous, c'est possible d'aller plus loin. Nous pouvons unifier ces deux interprétations si nous soutenons que, pour Diderot, la mémoire est matérielle ou qu'elle se trouve

enregistrée dans un registre matériel, comme le cerveau humain. De plus, les expériences viennent à travers les sens, qui sont matériels (yeux, oreilles, mains, langue, nez). La mémoire naît de l'expérience de la matière et se compose possiblement de la matière physique de laquelle le cerveau humain est fait. Selon Lester G. Crocker :

In higher animals, and especially in man, the brain or *sensorium commune* is the directing control centre to which all organs report and by which they are regulated [. . .] The brain is the center [. . .] receiving and correlating the sensory input from the outside world [. . .] The specific property of the brain is to collect and to remember information; the brain is a « memory bank ». It is memory that creates a « self » in man, the feeling of identity over time. (Crocker, 33)

Dans sa première œuvre, la philosophie de Locke est plutôt une mesure pragmatique qui sert à occuper les raisonneurs impatients afin de les dissuader des conclusions néfastes qui puissent avoir des mauvaises conséquences pour la communauté, comme la destruction des statues païennes incitée par Saint Grégoire (*Pensées philosophiques*, 21). Diderot accorde la même fonction – la dissuasion du crime – à l'idée de Dieu qu'il accorde à l'empirisme ou la méthode scientifique. L'idée de Dieu devrait effrayer ceux qui voudraient commettre un crime, et la méthode scientifique devrait occuper les gens agités avec une œuvre qu'ils n'atteignent jamais en leur donnant l'illusion du progrès. C'est le travail de Sisyphe. Il propose que c'est la capacité de vivre dans l'illusion qui assurera le bonheur de l'individu, proposition que Mme Du Châtelet formulera plus explicitement en 1779 dans son *Discours sur le bonheur* : « pour être heureux il faut être susceptible d'illusion [. . .] on peut conserver les illusions qu'on a [. . .] on peut ne pas aller derriere [sic] les coulisses voir les roues qui font les vols, & les autres machines » (Du Châtelet, 16). L'idéal de Diderot c'est le sceptique détaché, ignorant et incurieux, mais il trouve cet idéal presque impossible à atteindre ; par conséquent, l'illusion est nécessaire pour la majorité des gens, auxquels « *la tête aussi bien faite que Montaigne* » (*Pensées philosophiques*, 15) manque.

Alors, même si Diderot commence en exaltant les passions, qui peuvent être utiles même pour l'individu si elles sont modérées, l'ayant fait, il propose qu'il faut les réprimer avec l'aide de la raison afin de vivre tranquillement. L'idée d'équilibrer les passions en établissent « entre elles [. . .] une juste harmonie » est originelle, mais cette déclaration est plutôt une hypothèse que Diderot réfute ayant examiné les effets des grands bouleversements internes. « Les grandes passions » (*Pensées philosophiques*, 3) desquelles il s'agit dans la Pensée I sont plutôt les grands *plaisirs*, ce que Diderot indique en proposant que les passions sont valables pour l'individu parce « qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs » (*Pensées philosophiques*, 3) et en donnant Montaigne, qui dénonce les grandes passions et vante les plaisirs, comme l'exemple du sage qui a atteint la tranquillité. Diderot voudrait réhabiliter les plaisirs comme « la première expérience du bonheur qui s'offre à l'homme [. . .] auquel sont reliés les autres sentiments qui forment les différentes passions » (Pinckaers, 380). La glorification des passions ne sert que comme une manière à déclencher une conversation à propos du plaisir proprement dit. Contrairement à Saint Thomas, pour lequel le plaisir terrestre n'est qu'un avant-goût du plaisir éternel, Diderot encourage ses lecteurs à jouir de la vie mondaine, non pas pour mieux anticiper un plaisir futur, mais pour le plaisir immédiat lui-même.

Quand Diderot décrit l'influence de la passion sur l'individu, il s'agit toujours des passions inquiétantes incitées par le zèle religieux. Il commence en déclarant que ce sont les passions qui motivent la production artistique, mais il poursuit en proposant que c'est à cause de sa passion que Polyeucte s'est mis à « insulter aux cendres de Mahomet, renverser ses autels et troubler toute une mosquée » (*Pensées philosophiques*, 18) et que c'est le fanatisme qui a motivé la destruction des œuvres païennes faite par Saint Grégoire le Grand (*Pensées philosophiques*, 21).

Autre que ce fanatisme qui est destructeur pour la société entière, Diderot propose que la religion incite aussi les passions qui font du mal à l'individu. Il donne comme exemple la peur, qui incite la pusillanimité et l'amour désordonné qui inspire la témérité. Il montre qu'un dévot ne peut pas établir entre ces deux extrêmes une juste harmonie. Il peut bien cultiver toutes ces deux passions, mais soit il éprouve une horreur de Dieu qui empêche l'action, soit il tombe dans une adoration indécente ; soit il étudie et contemple

sa foi au point de tomber dans la pusillanimité qui le laisse susceptible d'être dirigé par les autres, soit il suit ses impulsions téméraires qui se transforment en fanatisme. En, pratique la tentative de contrebalancer les passions incite plutôt des fluctuations d'humeur d'un extrême à une autre, qu'une tranquillité qui permet l'usage de la raison. Il faut plutôt réprimer ces passions en devenant détaché et moins curieux, en substituant l'amour par le plaisir. Ceux qui sont trop passionnés par le désir de savoir, comme Diderot lui-même, doivent appliquer la philosophie empirique de Locke à leur propre quête. C'est un travail pénible et incessant, mais ce travail distrait le chercheur de son inquiétude en lui donnant l'illusion qu'il découvrira la réponse à ses questions à travers les expériences qu'il accumule. Morin propose que cette « [...] indifférence en matière de religion [...] n'est que la manifestation, pour Diderot, de la volonté de vivre sans inquiétude et sans tourment » (Morin, 43). Le philosophe déclare : « L'on serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre : la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne ; mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint » (*Pensées philosophiques*, 6). Il conclut que les passions fortes, au moins celles incitées par la religion, empêchent la tranquillité et que le juste milieu est impossible à atteindre :

Quoi qu'il en soit les citations qui précèdent nous montrent que le 'juste milieu,' est décidément aussi difficile à définir au XVIIIe siècle qu'il l'était au XVIIe siècle, et irréductible à une position ferme et dogmatique [...]. C'est le juste milieu, et l'honnête homme, souvent disciple de Montaigne, qui le recherche et le cultive, que visait Pascal dans les *Pensées*. En regard de sa mystique assoiffée d'absolu, le juste milieu ne pouvait apparaître que comme une médiocrité, une solution de facilité, un refuge commode pour le libertinage. C'est sur ce dernier point qu'insistent particulièrement les adversaires de Diderot. Leurs critiques vont tendre à dénoncer sur le plan moral et métaphysique le scandale et l'erreur que constitue un scepticisme qui offre à l'homme un libre arbitre absolu [...]. position inacceptable pour eux [...] sur le plan moral parce qu'elle rompait totalement avec une tradition fondée sur la notion de devoir

austère pour instaurer une morale du bon plaisir ou du plaisir tout court où les bas instincts de l'homme se donneraient libre cours. (Morin, 75-76)

Pour éviter les grands bouleversements émotionnels et pour mieux assurer la tranquillité intérieure, il faut remplacer les passions par les plaisirs. Il faut aussi réprimer les grandes passions, même si ainsi on risque de devenir « homme commun. » Dans sa sérénité et sa sagesse détachée, Montaigne devient pour Diderot l'exemple de médiocrité sublime par excellence.

Dans son analyse de l'influence néfaste des passions sur l'individu, Diderot combine les idées péripatéticiennes/scolastiques avec un proto-utilitarisme. Il cherche l'équilibre et la vertu personnelle qui rendent l'individu bon mais aussi content de sa vie. Par contre, en attribuant une fonction sociale aux passions Diderot abandonne la philosophie péripatéticienne et scolastique qu'il a appris au collège jésuite pour une perspective utilitariste. En vue de la souffrance éprouvée par l'individu capable de grandes passions qui le motivent à produire les ouvrages et les arts et qui avancent les sciences, Diderot se demande s'il vaut la peine de supporter cette souffrance personnelle si elle pourra inciter les améliorations sociales qui servent à tout le monde. Il se demande aussi s'il vaut la peine pour ceux qui vivent avec ce « grand homme » de supporter ses élans et même sa méchanceté pour permettre l'avancement de la vie communale. Il montre aussi comment la peur de Dieu sert à détourner l'être humain du crime et conclut qu'il ne faut pas écarter cette crainte totalement de la société. Il faut l'amortir afin que les citoyens ne se retirent pas de la vie communautaire de peur du péché comme Pacôme l'avait fait (*Pensées philosophiques*, 5) ou afin qu'ils ne tombent pas dans une indécision qui les rendra inutiles dans leur immobilité ou dans un fanatisme qui les rendra dangereux, mais il faut néanmoins cultiver cette peur en modération. Dieu servira la société idéale de Diderot en remplissant la fonction de la prison panoptique.⁹⁰

⁹⁰ Michel Foucault discute en détail le mécanisme politique et psychologique de la prison Panoptique de Jeremy Bentham : « Hence the major effect of the Panopticon : to induce in the inmate a state of conscious and permanent visibility that assures the automatic functioning of power. So to arrange things that the surveillance is permanent in its effects, even if it is discontinuous in its action; that the perfection of power should tend to render its actual exercise unnecessary; that this architectural apparatus should be a machine

4.7 La fonction sociale des passions : Bentham et le mécanisme de la crainte

En analysant la manière dont la passion influence l'individu, Diderot écrit du point de vu péripatéticien ainsi que proto-utilitariste. Comme Aristote et comme Saint Thomas d'Aquin, Diderot insiste sur l'importance des passions et de la vertu : « [. . .] il n'y a que les passions [. . .] qui puissent élever l'âme aux grandes choses. Sans elles [. . .] la vertu devient minutieuse » (*Pensées philosophiques*, 3). Il vient plus loin que ses prédécesseurs en proposant que la cultivation de toutes les grandes passions à la fois permettra l'établissement d'un équilibre entre elles, mais, au même temps, il met en doute la possibilité de la réalisation de cet état d'harmonie. Il conclut que les passions peuvent être novices, et que les « grandes passions » (*Pensées philosophiques*, 3) perturbent le repos de l'individu. Elles limitent, ou, dans les cas extrêmes, elles empêchent la capacité d'agir pour le bien social, surtout quand une personne passionnée bascule entre deux grandes émotions contradictoires, comme la terreur et l'amour ardent. Le portrait que Diderot trace de l'individu passionné représente quelqu'un qui manque d'équilibre et, par conséquent, qui trouve difficile l'acte de raisonner. Le philosophe semble suggérer qu'il faut réprimer les grandes émotions, surtout la peur – particulièrement la peur de Dieu – afin de permettre aux citoyens de vivre tranquillement, sans agitation. Il réfute l'hypothèse qu'il a fait dans la Pensée I (*Pensées philosophiques*, 3).

Et pourtant il promeut le déisme spécifiquement parce que le déiste, qui craint Dieu, est le plus motivé à être vertueux et, par extension, à être utile à la société : « Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites [. . .] Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur [. . .] la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un *peut-être* » (*Pensées philosophiques*, 13). Les *Pensées philosophiques* ne sont ni une tentative de convertir les lecteurs à une telle ou telle religion ou métaphysique ni une tentative de les rendre athées. Leur but principal

for creating and sustaining a power relation independent of the person who exercises it [. . .] » (Foucault, 6).

était plutôt d'inciter une discussion que peu de gens osaient tenir. Diderot recommande à ses lecteurs d'abandonner leurs préjugés et de s'ouvrir aux nouvelles possibilités au service de la recherche de la vérité : « S'il est certain qu'un culte vrai pour être embrassé, et qu'un faux culte pour être abandonné, n'ont besoin que d'être bien connus, il serait à souhaiter qu'un doute universel se répandît sur la surface de la Terre » (*Pensées philosophiques*, 17-18). Diderot présente des arguments en faveur du déisme, de l'athéisme et du scepticisme, et conclut en faisant une déclaration de sa foi catholique assez ardente et passionnée. Il insiste surtout sur sa sincérité et il accuse ceux qui le mettront inévitablement en doute de l'hypocrisie. Il voudrait se représenter comme un catholique également fidèle et plus sincère que les dévots qui cachent leurs doutes : « Voilà ma profession de foi je suis presque sûr qu'ils en seront mécontents, bien qu'il n'y en ait peut-être pas un entre eux qui soit en état d'en faire une meilleure » (*Pensées philosophiques*, 29). Cependant, ce sont les déistes qui ont le dernier mot dans la Pensée LXII (*Pensées philosophiques*, 31). Cet argument en faveur du déisme est plutôt singulier de la part d'un sceptique qui professe la religion catholique.

Diderot termine les *Pensées philosophiques* avec la perspective déiste parce que, de tous les systèmes de croyance, le déisme rend le croyant le plus sociable, premièrement parce que les déistes n'ont pas l'habitude d'entrer en débat avec les autres religionnaires, deuxièmement parce que leur crainte de la punition divine les motive à éviter la criminalité. Dans son article encyclopédique, Mallet décrit les déistes comme « [. . .] une secte [. . .] dont le caractere est de ne point professer de forme ou de système particulier de religion, mais de se contenter de reconnoître l'existence d'un Dieu, sans lui rendre aucun culte ni hommage extérieur » (« Déisme », 4 : 773), ce qui rend l'assimilation dans une société des croyants « sans causer quelques troubles (*Pensées philosophiques*, 19) plus facile pour eux que pour les autres religionnaires. Diderot a vécu pendant la querelle entre les Jansénistes et l'Église catholique officielle, et il a observé comment « les subtilités de l'ontologie » (*Pensées philosophiques*, 9) pouvaient inciter un conflit même entre les croyants qui professent la même religion. Les déistes, qui n'ont que deux articles de foi – l'existence d'un Dieu et le jugement divine – vont plus probablement, comme l'avait dit Voltaire, « [. . .] ne maltraiter personne au sujet de la religion, et [. . .] regarder comme frères tous ceux qui croient un Dieu » (Voltaire, 51).

Diderot témoigne du conflit entre les Jansénistes et les Jésuites, la division dans l'Église française et il craint de nouveaux massacres comme ceux qui ont eu lieu pendant la vie de Montaigne. Inspiré par la nécessité d'éviter ces guerres de religion, Diderot tente de calculer quel système de croyance garantira le plus probablement la paix. C'est partiellement pour calmer les « esprits bouillants » (*Pensées philosophiques*, 15), mais aussi partiellement pour éviter les guerres de religion que Diderot propose qu'il « ne faut imaginer Dieu ni trop bon ni méchant » (*Pensées philosophiques*, 6), et qu'il faut remplacer « le portrait qu'on me fait de l'Être suprême [. . .] son penchant à la colère » (*Pensées philosophiques*, 5-6) avec le Dieu bonhomme-bourgeois détaché, figuré par Montaigne, qui n'inspire ni la terreur fanatique ni l'amour indécent. Puisque les déistes ne professent que deux articles de foi, même un déiste fanatique va moins probablement « s'armer contre » (*Pensées philosophiques*, 30) quelqu'un qui met en question sa religion. Moins qu'il y a d'articles de foi, moins qu'il y a de points de discorde qui vont potentiellement inciter une querelle. Par contre, le christianisme pourrait inciter un plus grand nombre d'arguments, parce qu'il a un plus grand nombre d'articles de foi. Plus il y a d'articles de foi, plus il y a des sujets à débattre. Diderot implique que le conflit entre les Jansénistes et les Jésuites ainsi que toutes les autres guerres de religion qui troublent la tranquillité publique auront fin si la France adopte le déisme comme religion officielle et si l'Église française se débarrasse de tous les articles de foi sauf les deux qui sont professés par toutes les religions, c'est-à-dire « [. . .] l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites » (*Pensées philosophiques*, 13). Cette simplification de la religion officielle permettra aux Jansénistes et aux Jésuites de vivre paisiblement dans le même pays ainsi qu'aux étrangers de s'assimiler plus facilement à la société française.

Le scepticisme généralisé, ce « doute universel » (*Pensées philosophiques*, 18) décrit dans la Pensée XXXVI couplé avec « l'ignorance et l'incuriosité » (*Pensées philosophiques*, 15) assurera encore mieux l'arrêt des guerres de religion parce qu'il n'a pas de doctrine, et l'athéisme, qui n'a qu'un article implicite, celui de *non-croyance*, semblent théoriquement être aussi efficaces que le déisme pour atteindre ce but. Cependant, même si l'athéisme garantira encore mieux le bonheur des individus que le déisme, vu que « la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne ; mais bien celle qu'il y en a un » (*Pensées philosophiques*, 6), le déisme est plus bénéfique pour

la communauté parce que la crainte de Dieu et la crainte d'enfer modérées, si nocives pour la paix intérieure, servent à la société :

Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites ; le sceptique n'est point décidé sur ces articles ; l'athée les nie. Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste. Sans la crainte du législateur, la pente du tempérament, et la connaissance des avantages actuels de la vertu, la probité de l'athée manquerait de fondement, et celle du sceptique serait fondée sur un peut-être. (*Pensées philosophiques*, 13)

Le déiste craintif est plus valable que l'athée content et tranquille parce que sa peur le déterrera du crime. Ainsi, même s'il faut amortir la crainte de Dieu éprouvée par les fanatiques, il ne faut pas l'éliminer totalement. Une crainte modérée est une force de dissuasion plus forte que la nonchalance envers les conséquences éternelles.

En discutant le bien social, Diderot abandonne Aristote et l'éthique de la vertu pour le développement d'un nouveau moral, celui de l'utilitarisme. Contrairement aux anciens systèmes d'éthique, l'utilitarisme n'a pas pour but un résultat supposément objectivement bon comme la vérité ou la bonté, mais plutôt un bien relativisé, le plus grand bien pour le plus grand nombre de gens. Il y a une rupture claire entre les subtilités de l'éthique proposée par l'école scolastique, dont un des buts est de préciser le bien objectif universellement applicable, et un système moral qui relativise le bien. Théoriquement, selon l'utilitarisme, le bien pourrait être différent dans des sociétés différentes ; il dépend de la définition du bonheur d'une telle ou telle société. Cela ouvre la voie au relativisme culturel. De plus, cette éthique implique que c'est bénéfique de permettre à un petit nombre de gens de vivre malheureux pour le bonheur de la majorité, tandis que le bonheur individuel était au centre d'une éthique basée sur la vertu personnelle. L'utilitarisme est donc un système d'éthique calculée qui réfléchit l'image de la déesse Fortuna, la déesse de la probabilité. Diderot annonce la déclaration qu'il fera dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* ; « Je ne sais s'il y a quelque rapport entre l'esprit du jeu et le génie mathématicien ; mais il y en a beaucoup entre un jeu et les

mathématiques » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 286). Calculer veut dire parier parce que la probabilité entre en jeu dans les calculs. La probabilité est, par son tour, un principe central à l'athéisme décrit dans les *Pensées philosophiques*. Dans son article « Diderot's Cosmic Games : Revisiting a Dilemma », Huguette Cohen note que

Faced with doubts as to *how* the dice are loaded by nature, the best we can do is probabilities, quantitative or qualitative [. . .] quantitative probabilities seem to offer a chance to confront nature on its own terms, a mixture of deterministic patterns and uncertainties. A common thread in the latest work on chaos is that scientists involved in it are all mathematicians in spirit [. . .] and the same was also true to a certain extent of Diderot, with his keen interest in mathematical probabilities and gambling. (Cohen, 78)

Diderot met l'accent sur le rôle de la probabilité dans la pensée athée même dans son classement des athées. Il crée une catégorie pour les sceptiques qui ne supportent pas l'incertitude, qui « aiment mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun ; se tromper que de vivre incertains » (*Pensées philosophiques*, 15), et qui se décident de faire la conjecture que Dieu n'existe pas afin de vivre dans une semblance de certitude : « Je distingue les athées en trois classes. Il y a [. . .] un assez grand nombre qui ne savent qu'en penser, et qui décideraient volontiers la question à croix ou pile, *ce sont les athées sceptiques* » (*Pensées philosophiques*, 12-13). Alors, pour « un assez grand nombre » de sceptiques, de se convertir à l'athéisme veut dire hasarder, jouer, faire confiance au sort.

4.8 Il faut parier

L'influence du pari de Pascal est sensible dans cette description de l'athéisme. Cohen note que la description de l'univers comme un résultat d'un « jet fortuit des atomes » (*Pensées philosophiques*, 11) est inspirée par Pascal : « His tale of the origins of the universe in Pensée XXI of *Pensées philosophiques* is an updated version of Lucretius, to which he added the fascinating new twist of probabilities, first introduced by Pascal and Bernoulli [. . .] » (Cohen, 80). La phrase « croix ou pile » (*Pensées philosophiques*, 12), qui fait référence à un jeu d'hasard, rappelle la manière dont Pascal commence son

discours sur le pari : « Examinons donc ce point. Et disons : Dieu est ou il n'est pas ; mais de quel côté pencherons-nous ? la raison n'y peut rien déterminer [. . .] Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile » (Pascal, 176). Le pari pascalien avait influencé non seulement la classification diderotienne des athées, mais aussi son développement de la moralité utilitariste. Voltaire trouve le pari inutile : « Si vous voulez me convaincre, prenez-vous-y d'une autre façon, et n'allez pas tantôt me parler de jeu de hasard, de pari, de croix et de pile [. . .] Votre raisonnement ne servirait qu'à faire des athées [. . .] » (Voltaire, 161). Par contre, Diderot ne réfute pas nécessairement l'idée d'un monde basé sur le calcul, l'image du hasard est sensible dans le discours de son athée (*Pensées philosophiques*, 11-12) et dans le débat entre le sceptique et le dogmatiste (*Pensées philosophiques*, 13-14), mais il met en question le résultat du calcul pascalien. Pour Pascal, il faut parier que Dieu existe afin de se rendre au paradis, pour l'athée diderotien, il faut non seulement devenir athée par hasard, en pariant que Dieu n'existe pas, mais il faut aussi accepter l'idée d'un monde qui était lui-même créé par hasard :

Athées, je vous accorde que le mouvement est essentiel à la matière ; qu'en concluez-vous ? . . . que le monde résulte du jet fortuit des atomes ? [. . .] Selon les lois de l'analyse des sorts [. . .] je ne dois point être surpris qu'une chose arrive, lorsqu'elle est possible, et que la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des jets [. . .] je vais supposer [. . .] que la multitude des atomes est infinie, et que cet ordre qui vous étonne, ne se dément nulle part : or de ces aveux réciproques, il ne s'ensuit autre chose, sinon que la possibilité d'engendrer fortuitement l'univers est très petite, mais que la quantité des jets est infinie, c'est-à-dire, que la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets. (*Pensées philosophiques*, 11-12)

Selon le fatalisme supposément soutenu par l'athée décrit par Diderot dans la Pensée XXI, pour un fatalisme qui a pour base les mêmes « lois de l'analyse des sorts » (*Pensées philosophiques*, 12) que le pari pascalien, c'était Dieu qui a parié ou, plutôt c'est le Pari, le Hasard, la Probabilité qui est le Dieu-créateur.

Pourtant, pour habiter un monde quantifiable et prévisible, un monde qui suit la logique mathématique ainsi que « les lois de l'analyse des sorts » (*Pensées philosophiques*, 12) qui sont la base de la cosmologie⁹¹ pascalienne et diderotienne, il faut établir une éthique dont le but est de calculer le bonheur selon ses lois d'analyse bien établies. Dans son livre *Diderot's Chaotic Order*, Lester G. Crocker note que Diderot voudrait soutenir à la fois l'idée du hasard ainsi que celui du déterminisme : « In Diderot's fragmentary but negative answers [. . .] we glimpse the inseparability of chance and determinism in his thinking » (Crocker, 17). Pascal, qui est à la fois un allié des Jansénistes qui réfléchit sur la prédestination et un penseur qui calcul habituellement des probabilités en tant que mathématicien et que joueur, se présente comme un prédécesseur philosophique à consulter. Ironiquement, le pari pascalien sert comme modèle ou même comme prototype pour l'éthique utilitariste de Diderot. Dans son article « Waging War on Pascal's Wager », Alan Hájek observe l'importance de l'utilité pour la pensée pascalienne :

I understand Pascal as regarding your salvation, with its infinite utility (« an infinitely happy life »), as *the best thing possible for you*. I take this to be in keeping with Catholic tradition, but more importantly it is supported by Pascal's own text [. . .] in particular, infinite utility is not augmented by the addition of a unit of utility. (Hájek, 28)

Le pari lie la perspective péripatéticienne et l'éthique de vertu, qui cherche à garantir le mieux que possible le bonheur de l'individu, et Diderot, qui cherche surtout à créer un système moral qui garantit sinon le bonheur, au moins la tranquillité, interpersonnelle et communale. Le pari pascalien suppose qu'il faut que les sceptiques hasardent que Dieu existe parce qu'ils n'ont qu'une vie finie à sacrifier tandis qu'ils ont une éternité à gagner :

⁹¹ Dans leur article encyclopédique « Cosmologie », Jean Le Rond d'Alembert et Jean-Henri-Samuel Formey, définissent « cosmologie » ainsi : « Ce mot [. . .] signifie à la lettre science qui discourt sur le monde, c'est-à-dire qui raisonne sur cet univers que nous habitons, & tel qu'il existe actuellement » (d'Alembert et Formey, 4 : 294).

Dieu est ou il n'est pas ; mais de quel côté pencherons-nous ? la raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? [. . .] il faut parier [. . .] puisqu'il faut choisir voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre : le vrai et le bien, et 2 choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude, et votre nature deux choses à fuir : l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est sans hésiter [. . .] il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini [. . .] Il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant [. . .] Toute joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini sans pécher contre la raison [. . .] Il n'y a pas infinité de distance entre cette certitude de ce qu'on expose et l'incertitude du gain : cela est faux. Il y a, à la vérité, infinité entre la certitude de gagner et la certitude de perdre, mais l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte. Et de là vient s'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre le parti est à jouer égal contre égal. Et alors la certitude de ce qu'on s'expose est égale à l'incertitude du gain, tant s'en faut qu'elle en soit infiniment distante. Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. (Pascal, 176-78)

Pascal commence en déclarant que « la raison n’y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare » (Pascal, 176). Cependant, il poursuit en établissant un champ lexical de calcul qui contredit cette proposition, et il montre que c’est raisonnable de parier pour l’existence de Dieu si on prend en compte les règles de la probabilité et le fait que les joueurs hasardent habituellement une somme finie pour gagner une plus grande somme finie : « Tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini sans pécher contre la raison » (Pascal, 176-78). Hájek suggère que c’est la raison qui permet la décision de parier pour Dieu :

We will think of Pascal’s Wager as having three premises : the first concerns the probability that you should give to God’s existence, the second offers a decision matrix, and the third is a standard decision-theoretic assumption about rational action [. . .] rationality requires you to give positive probability to God’s existence. [. . .] Rationality requires you to perform the act of maximum expected utility (when there is one).

Conclusion: Rationality requires you to wager for God. (Hájek, 27-28).

Pascal propose qu’il est raisonnable de parier quand l’infinité est en jeu s’il est raisonnable de parier pour une somme finie. C’est plutôt l’impulsion humaine de craindre l’incertitude que Pascal combat en montrant que c’est une plus grande folie de ne pas parier pour une quantité si vaste. Vu que Pascal revient à la nécessité de calculer le gain et de peser le pour et le contre, ce champ lexical de la mathématique est trop long pour exposer toutes les instances de tous les mots qui le composent. Voici la première instance de chacun des mots qui en font partie, que nous exposons pour montrer l’insistance pascalienne sur l’équilibre, le calcul et le processus de raisonnement du joueur :

« pencherons », « raison », « déterminer », « chaos », « infini », « sépare », « se joue », « jeu », « extrémité », « distance », « croix ou pile », « gagerez », « parier », « moins », « deux », « perdre », « l’erreur », « l’un », « l’autre », « Pesons », « gain », « Estimons », « gagnez », « rien », « hasard », « nombre », « balancer », « tout », « quand », « aussi », « néant », « certitude », « proportionnée », « autant », « parti », « égal », et « pareils » (Pascal, 176-78). Vu qu’il s’agit d’un hasard d’« égal contre égal » (Pascal, 178), Pascal

et l'athée diderotien, qui reprend ce champ lexical, font tous les deux les mêmes calculs pour déterminer si c'est plus probable que Dieu existe ou qu'il n'existe pas.

Les deux penseurs supposent que le temps – passé et à venir – est infini. Ni l'un ni l'autre ne met pas en question la durée éternelle du temps. L'un choisit de parier pour l'existence de Dieu pour gagner une somme infinie de temps à venir, tandis que l'autre parie contre Dieu en tenant en compte l'infinité de temps qui a déjà eu lieu. Pascal donne la définition de l'infinité comme un nombre dont on connaît l'existence, mais qu'on ne comprend pas, parce qu'elle est incomparable à tous les autres nombres. Il suggère que cela vaut le risque de parier tout ce qu'on a pour gagner l'infinité, parce que tout ce qui est quantifiable n'est qu'un rien en comparaison avec elle :

L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus que un [sic] pied à une mesure infinie ; le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant [. . .] Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis. Donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair [. . .] Cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair [. . .] cela s'entend de tout nombre fini [. . .] Nous connaissons donc l'existence de la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus [. . .] Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas de bornes comme nous. [. . .] il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini [. . .] quand on est forcé à jouer, il faut [. . .] hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant [. . .] l'incertitude de gagner est proportionnée à la certitude de ce qu'on hasarde selon la proportion des hasards de gain et de perte. [. . .] Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. (Pascal, 175-78)

En pariant pour l'existence de Dieu, même si le joueur doit parier toute sa vie, qui est finie et limitée, si Dieu existe, il va gagner une infinité de temps, et, sinon, il ne va rien perdre parce que toute ce qui existe « s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant » (Pascal, 176). De la perspective mathématique, tout ce qui existe perd toute sa valeur en face de l'infini. On sait que l'infini existe, et, par conséquent, on doit accepter que tout le reste ne vaut rien. Quand Pascal écrit « Vanité. Qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue [. . .] Cela est admirable » (Pascal, 37-38), il écrit en mathématicien qui s'étonne du fait que les êtres humains ignorent la vanité et le manque de valeur réelle de tout ce qui est quantifiable en comparaison avec l'infini. Pour lui, cela est non seulement logique, mais évident, que cela vaut le risque de parier quelque chose sans valeur pour la seule chose valable.

4.9 Le fatalisme

En construisant le pari, même s'il s'agit d'un infini qui s'étend pour une durée non quantifiable avant et après le moment présent, Pascal prend en considération surtout le temps à venir. Par contre, l'athée de Diderot favorise le temps passé en suggérant que, même s'il reste un infini du temps futur, la même quantité infinie de temps a aussi déjà eu lieu et, pendant ce temps-là, le hasard aurait pu créer le monde :

Athées, je vous accorde que le mouvement est essentiel à la matière ;
 qu'en concluez-vous ? . . . que le monde résulte du jet fortuit des atomes ?
 j'aimerais autant que vous me dissiez que l'*Iliade* d'Homère [. . .] est un
 résultat de jets fortuits de caractères [. . .] Selon les lois de l'analyse des
 sorts [. . .] la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des
 jets. Il y a tel nombre de coups dans lesquels je gagerais avec avantage
 d'amener cent mille six à la fois, avec cent mille dès. Quelle que fût la
 somme finie des caractères avec laquelle on me proposerait d'engendrer
 fortuitement l'*Iliade*, il y a telle somme finie de jets qui me rendrait la
 proposition avantageuse : mon avantage serait même infini, si la quantité
 de jets accordée était infinie [. . .] je vais supposer [. . .] que le monde n'a
 point de bornes, que la multitude des atomes est infinie, et que cet ordre
 qui vous étonne, ne se dément nulle part : or de ces aveux réciproques, il

ne s'ensuit autre chose, sinon que la possibilité d'engendrer fortuitement l'univers est très petite, mais que la quantité des jets est infinie, c'est-à-dire, que la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets. Donc si quelque chose doit répugner à la raison, c'est la supposition que la matière s'étant mue de toute éternité, et qu'y ayant peut-être dans la somme infinie des combinaisons possibles, un nombre infini d'arrangements admirables, il ne se soit rencontré aucun de ces arrangements admirables dans la multitude infinie de ceux qu'elle a pris successivement. Donc l'esprit doit être plus étonné de la durée hypothétique du chaos, que de la naissance réelle de l'univers. (*Pensées philosophiques*, 11-12)

Diderot retourne à l'image du joueur établit par Pascal mais, cette fois-là, c'est Dieu qui joue, et il dispose d'un nombre infini de jets des atomes, comparés aux jets de dés. Cohen note que « [. . .] the question is no longer *whether* God or nature play dice, but *how* they play dice. » (Cohen, 75). Cet athée n'est qu'athée dans le troisième sens de l'article encyclopédique de l'abbé Claude Yvon : il appartient au groupe d'athées qui « nient les principaux attributs de la nature divine, & supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité; c'est-à-dire, un être qui [. . .] n'agit point du tout, mais qui est toujours passif » (« Athées », 1 : 798). Le discours athée qui met en doute la déclaration du professeur célèbre « D. F. Rivard, professeur au collège de Beauvais, dont Diderot suivit les cours » (Delon, 1044, note 47), n'est pas fait par quelqu'un qui nie l'existence d'un Créateur ou d'une force créatrice, mais plutôt par quelqu'un qui suggère que cette force est aléatoire et indifférente envers sa création, ou que le hasard lui-même est la source de l'existence de l'univers. Dans cette métaphore de Dieu-joueur, cette force est même raisonnable, vu qu'elle est capable de jeter des atomes dans un néant. Cet athée propose plutôt que l'existence de ce Dieu indifférent n'a aucune influence sensible sur la vie mondaine, et qu'il ne faut que ni l'individu ni la société le prennent en considération en faisant des décisions, surtout là où il s'agit de la répression des passions et de l'initiation des guerres de religion. Dans *Jacques le Fataliste*, Diderot élabore sur l'idée de Dieu-joueur en faisant Jacques proposer que

[. . .] tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut
 [. . .] faute de savoir ce qui est écrit là-haut on ne sait ni ce qu'on veut, ni
 ce qu'on fait, et qu'on suit sa fantaisie qu'on appelle raison, ou sa raison
 qui n'est souvent qu'une dangereuse fantaisie qui tourne tantôt bien, tantôt
 mal [. . .] y a-t-il un homme capable d'apprécier juste les circonstances où
 il se trouve ? Le calcul qui se fait dans nos têtes, et celui qui est arrêté sur
 le registre d'en haut, sont deux calculs bien différents. (*Jacques le
 fataliste*, 669-676)

Dans cette œuvre, Diderot extrapole l'idée du fatalisme à l'éthique en proposant que nos décisions n'ont aucune influence sur le déroulement du monde et sur cette force créatrice et destructrice aléatoire qui gouverne l'univers, et que, par conséquent, nous ne sommes responsables ni pour nos erreurs ni pour nos actions bénéfiques. Selon Cohen, dans *Jacques le fataliste* « [. . .] chaotic systems are much more abundant than ordered ones, and unpredictability is inevitable, since humans are unable to cope with infinite complexity [. . .] Jacques was obviously written by a mathematician in spirit, who built his text as a game of chance in which each toss of the dice brings in new elements [. . .] » (Cohen, 86). Quand un chirurgien que Jacques et son maître rencontrent par hasard sur la rue « poussa sa compagne, lui fait perdre l'équilibre et la jette à terre, un pied pris dans la basque de son habit et les cotillons renversés sur sa tête » (*Jacques le fataliste*, 671), Jacques la console en déclarant que personne n'est responsable pour sa chute et que le sort a prédéterminé cet accident qui fait partie d'un calcul universel qui vient de là-haut :

Consolez-vous, ma bonne, il n'y a ni de votre faute, ni de la faute de
 monsieur le docteur, ni de la mienne, ni de celle de mon maître ; c'est
 qu'il était écrit là-haut qu'aujourd'hui, sur ce chemin, à l'heure qu'il est
 monsieur le docteur serait un bavard, que mon maître et moi nous serions
 deux bourrus, que vous auriez une contusion à la tête [. . .] (*Jacques le
 fataliste*, 671)

Dans ce système fataliste, toutes les actions sont innocentes parce que ceux qui les accomplissent ne les préméditent pas – c'est le sort qui guide leur processus de penser. Ils n'ont non plus aucune influence sur les conséquences de ces actions.

Jacques se sert de la même explication fataliste pour justifier la différence d'intelligence entre les gens dont Diderot s'est servi dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* pour montrer pourquoi les gens méchants existent (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 472-75) ; Jacques dit « Un fou [. . .] c'est un homme malheureux ; et par conséquent un homme heureux est un sage [. . .] Un homme heureux est celui dont le bonheur est écrit là-haut, et par conséquent celui dont le malheur est écrit là-haut, est un homme malheureux [. . .] Et qui est-ce qui a fait le grand rouleau où tout est écrit ? [. . .] à quoi cela me servirait-il ? » (*Jacques le fataliste*, 677). Pour en comparer, dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, le personnage Diderot dit : « Je suis médecin, je regarde mon malade, en le regardant je reconnais un scélérat, et voici le discours que je lui tiens : Malheureux, dépêche-toi de mourir, c'est tout ce qui peut t'arriver de mieux pour les autres et pour toi » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 473), impliquant qu'il ne faut pas que les docteurs guérissent les criminels parce que, par une malheureuse chance, ils sont nés avec une nature malveillante qui leur empêche de bien faire et qui cause du chagrin pour eux ainsi que pour leurs concitoyens. Déjà dans les *Pensées philosophiques*, Diderot défend l'athée en suggérant qu'un être humain ne peut changer ni son niveau d'intelligence ni sa croyance ou manque de croyance :

On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve [. . .] qu'ai-je à craindre, si c'est innocemment que je me trompe ? L'on n'est point récompensé dans l'autre monde pour avoir eu de l'esprit dans celui-ci ; y serait-on puni pour en avoir manqué ? damner un homme pour de mauvais raisonnements, c'est oublier qu'il est un sot pour le traiter comme un méchant. (*Pensées philosophiques*, 16)

Comme les Jansénistes, Diderot suggère qu'il y a des gens prédestinés à être chrétiens ou athées mais, contrairement à eux, il doute que Dieu les damne pour avoir suivi la nature sceptique ou même sotte avec laquelle il les a créés. Il faut remplacer l'idée de

bonté/méchanceté et d'intelligence/stupidité avec l'idée de bonheur/malheur, parce que les propriétés de chaque être humain sont prédéterminées, soit heureusement soit malheureusement, par ce jet d'atomes qui a mis le monde en marche. Dans son article encyclopédique « Fortuit », Diderot insiste que :

Nous disons d'un événement qu'il est fortuit, lorsque la cause nous en est inconnue [. . .] lorsqu'il est au-dessus de nos connoissances & indépendant de notre volonté. L'homme peut être heureux ou malheureux par des cas fortuits ; mais ils ne le rendent point digne d'éloge ou de blâme, de châtimement ou de récompense. Celui qui réfléchira profondément à l'enchaînement des événemens, verra avec une sorte d'effroi combien la vie est fortuite [. . .] (« Fortuit », 7 : 204)

Par conséquent, personne ne mérite ni une récompense ni une punition parce que sa nature, ses vertus, ses vices et ses actions étaient prédéterminées et inévitables.

L'éthique de vertu deviendra insensée et injuste vu que, selon un modèle fataliste, la punition des criminels est elle-même une injustice parce qu'ils ne sont pas méchants par leur propre faute, leur caractère était malheureusement prédéterminé, leurs actions étaient inévitables, ce qui rappelle l'idée janséniste de prédestination de certains individus pour l'enfer et d'autres pour le paradis. L'éthique utilitariste résoudra partiellement le problème de punition. Dans son article « 'An utterly dark spot' : the fiction of God in Bentham's Panopticon » Miran Božovič note que :

By means of punishment, which is in itself evil – punishment destroys some of the punished individual's happiness and thus the overall happiness of the community is reduced – others [. . .] are deterred from committing acts similar to those of the criminals, that is, acts which would reduce the overall happiness of the community to an even greater extent. And it is by preventing this greater evil that we have contributed to the greatest happiness of the greatest number [. . .] The paradox of Bentham's punishment, which is intended for all the others rather than for the punished individual, is therefore evident: in punishment, it is only the

punished individual (that is, the one for whom the punishment is not intended) who suffers pain, whereas the punishment acts upon all others (those for whom it is specifically intended) exclusively through its external appearance. (Božovič, 84-85)

Un système judiciaire qui a pour base une éthique qui punit les criminels – c'est-à-dire, les malheureux qui ne peuvent pas contrôler leur malfeasance qui était « écrit[e] là-haut » (*Jacques le fataliste*, 669) malgré eux – pour préserver l'innocence d'autres citoyens en les détarrant du crime en mettant en marche le mécanisme de la peur est plus compatible avec une cosmologie fataliste qu'une éthique qui encourage les individus de se servir de leur libre-arbitre afin de développer de bonnes habitudes et qui punit les criminels pour leurs défauts personnels supposés. Cette éthique admet que « the punished individual does not deserve pain ; it is no less absurd to say that he deserves pain than to say that he would deserve the smart of a surgeon's cut if he were ill » (Božovič, 87). La propagation des idées fatalistes n'est pas le but d'écriture des *Pensées philosophiques*, mais le développement de la pensée diderotienne vers le fatalisme est déjà sensible, surtout dans le discours de son athée.

Pour illustrer la nature aléatoire de l'univers, l'athée diderotien reprend l'idée du chaos établit par Pascal qui écrit : « Dieu est ou il n'est pas [. . .] la raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile » (Pascal, 176). Pascal propose que la nature du chaos peut être décrite comme l'impossibilité de bien comprendre certains principes abstraits comme l'infini. Peut-être qu'on puisse aussi appliquer le mot « chaos » à l'état des choses avant la création, qui était elle-même un acte délibéré accompli par un Dieu raisonnable avec le but d'organiser ce désordre en établissant les lois de la physique et de la mathématique, ainsi que les lois morales. Selon Pascal, il faut accepter l'incertitude et les limites de la raison – il ne faut pas nier l'existence du chaos incompréhensible, mais il faut aussi ramasser tous les faits qu'on a afin de faire une supposition que Dieu est ou qu'il n'est pas. Le chaos pascalien est comparable au nombre inconnu dans un problème de mathématique : on peut toujours simplifier le problème sans connaître l'inconnu. Similairement, on peut toujours faire des raisonnements basés sur les faits qui nous sont

disponibles sans connaître toute l'information, ce que Pascal démontre en expliquant qu'on comprend certaines propriétés de l'infinité sans le comprendre totalement : « Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a été étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous » (Pascal, 175). Par contre, pour l'athée de Diderot, même s'il s'étonne plus « de la durée hypothétique du chaos, que de la naissance réelle de l'univers » (*Pensées philosophiques*, 12), le chaos lui-même est la force créatrice : « Selon les lois de l'analyse des sorts [. . .] la possibilité d'engendrer fortuitement l'univers est très petite, mais [. . .] la quantité des jets est infinie [. . .] la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets » (*Pensées philosophiques*, 12). La conclusion ne manque pas d'ironie : c'est le chaos, le hasard aléatoire, qui est responsable pour « cet ordre qui vous étonne » (*Pensées philosophiques*, 12), y compris les lois de la physique décrites dans « les ouvrages de Newton » (*Pensées philosophiques*, 9) et la complexité de l'univers qui offre au déiste diderotien « des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence » (*Pensées philosophiques*, 11). Crocker aussi observe que Diderot accorde un rôle créatif au chaos : « The atheist removes the original ordering of the world [. . .] from the realm of intelligence to the simple mechanical motions of particles arranging themselves strictly according to chance, or the calculus of probability [. . .] » (Crocker, 6).

Diderot propose que la solution au dilemme posé par le pari est impossible à résoudre si on prend en compte seulement la valeur incomparable de l'infinité de temps qu'on puisse gagner, parce que l'athée peut lui-aussi avoir recours à l'infinité de temps qui est déjà passé pour soutenir son argument et « Toute raisonnement qui prouve pour deux partis, ne prouve ni pour l'un ni pour l'autre » (*Pensées philosophiques*, 27). Pour décider « la question à croix ou pile » (*Pensées philosophiques*, 12), il faut prendre en considération plus que seulement la valeur numérique du prix à gagner.

4.10 Une société basée sur l'illusion

Cependant, en pariant, Pascal considère aussi le bonheur psychologique qu'on à gagner en comparaison avec le néant qu'on risque de perdre : « il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner » (Pascal, 177). Ce n'est pas seulement en pesant la valeur d'une vie finie contre celle d'une vie éternelle que le joueur décide s'il va hasarder

pour le « croix » ou le « pile », mais aussi en prenant en considération que cette vie éternelle à venir serait heureuse. Ce n'est pas un choix entre l'infini passé et l'infini à venir, mais entre le néant éternel ou le malheur éternel par d'un côté et le bonheur éternel de l'autre, pesés contre une vie mortelle et limitée. Diderot accepte de mettre en jeu le bonheur, mais il modifie l'identité du joueur. Ce n'est plus un individu qui joue pour gagner son bonheur, mais la société entière qui doit décider laquelle des deux options – la participation active de Dieu dans le monde ou son absence – assurera le mieux la sécurité, la cohésion et la tranquillité communales. Au lieu de se concentrer sur l'influence de l'idée de Dieu sur la psychologie, que Diderot considère comme nocive vu que « la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne ; mais bien celle qu'il y en a un » (*Pensées philosophiques*, 6), le déiste diderotien applique le pari pascalien à la société en suggérant qu'il faut parier pour ce qui assurera le mieux le bonheur collectif : « Le sceptique a donc pour être vertueux un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste » (*Pensées philosophiques*, 13), ce qui présage l'idée de Bentham qu'il faut que la société cherche ce qui assurera le mieux « the greatest happiness of the greatest number » (Božovič, 84). Pour le faire, il faut sacrifier deux principes autrefois considérés comme objectivement bons : la vérité et le bonheur individuel, comme dans l'exemple des prisonniers qu'on punit pour le profit de ceux qui n'auront pas commis de crime (Božovič, 85).

Diderot abandonne l'idée de la recherche de la vérité comme un bien objectif en impliquant qu'il faut que même l'athée et le sceptique se font des illusions d'un Dieu afin d'être motivés à bien faire. Ils doivent nier et sacrifier leurs convictions personnelles pour assurer le bien communal. Nous voilà de nouveau en train d'examiner la machine théâtrale « [. . .] qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids » (*Pensées philosophiques*, 9). Comme nous avons indiqué dans notre introduction, dans les *Pensées philosophiques*, le Dieu-horloger devient le Dieu-horloge, une machine qui met en marche la peur humaine, une passion qui, à son tour, incite le bon comportement. Diderot s'inspire de l'idée cartésienne qui compare les passions aux automates, idée décrite par Pinckaers :

Cette séparation entre la pensée et les phénomènes qui dépendent du corps conduit à concevoir les passions à la manière des mouvements d'une 'machine qui se meut soi-même' [. . .] Cependant, à la différence des automates de la physique, les passions sont des affections de l'âme [. . .] mais elles ont leur cause principale du côté du corps [. . .] (Pinckaers, 384-85)

Cependant, contrairement à Descartes, qui se méfiait des passions et des illusions qu'elles inspirent, Diderot observe l'utilité sociale potentielle de certaines illusions – notamment l'illusion de Dieu qui inspire la crainte de l'enfer – et il trace un plan d'éducation qui met en marche ce mécanisme de la peur qui, par son tour, permet la manipulation du comportement de l'être humain. Diderot voit dans la simplicité de cette « machine qui se meut soi-même » (Pinckaers, 384-85) une manière plus utile et plus sûre d'assurer l'ordre public que les prisons et les autres forces de dissuasion. Pour Diderot, qui voudrait « mourir dans la religion de [s]es pères » (*Pensées philosophiques*, 29) et qui craignait de nouvelles guerres de religion, « un dogme qui contredit la religion dominante » (*Pensées philosophiques*, 19). Ce dernier étant déjà en place ; il fallait seulement faire quelques modifications à l'éducation des enfants telle qu'elle existait. Ce système d'éducation a probablement inspiré la prison panoptique de Jeremy Bentham, qui a cité Diderot parmi ses influences « for Bentham's chosen progenitors, those he claimed (in the 1770s and after) to have been most influenced by, are largely of continental origin -Voltaire, Diderot, D'Alembert, Helvetius, Beccaria, Condorcet, and Condillac » (Crimmins, 691).

Une machine qui met en marche le mécanisme de la peur pour assurer le bien social doit être construite. L'influence de Descartes et de Pascal est sensible : Diderot s'inspire de Descartes pour mécaniser les passions et de Pascal pour parier qu'il y a un Dieu sans le comprendre totalement. Le philosophe réinterprète le pari de Pascal pour créer une illusion basée sur la passion – la peur – incitée par le choix de parier sur l'affirmation de l'existence de Dieu. De la perspective diderotienne – la perspective d'un homme sceptique malgré lui – il faut choisir la plus valable d'entre deux illusions contradictoires et également probables, vu qu'on ne puisse ni nier ni affirmer l'existence de Dieu avec une certitude absolue, et qu'une infinité de temps à venir indique son

existence tandis qu'une infinité de temps passé indique son absence ou son indifférence. Le philosophe trouve l'illusion que c'est un fait que Dieu n'existe pas attirante, parce que l'absence de Dieu assurera le mieux la tranquillité de l'individu. Cependant, il choisit l'illusion que c'est un fait que Dieu existe, qu'il nous surveille constamment, et qu'il nous punit pour nos malversations parce qu'elle est plus utile à la société. Diderot propose qu'il faut parier pour l'existence de Dieu et qu'il faut construire une société qui a pour bas ce regard perpétuel d'un juge rigoureux. Même s'il faut abandonner l'illusion de Dieu qui « trouverait [. . .] du plaisir à se baigner dans les larmes » (*Pensées philosophiques*, 5) et la remplacer par l'illusion de Dieu bourgeois-gentilhomme médiocre, c'est la justice et non pas la bonté qui doit être son attribut principal : « il ne faut imaginer Dieu ni trop bon ni méchant. La justice est entre l'excès de la clémence et de la cruauté » (*Pensées philosophiques*, 6). Il ne faut pas imiter le dévot qui « voit, selon qu'il est affecté, un Dieu vengeur ou miséricordieux ; les enfers ou les cieux ouverts : il tremble de frayeur, ou il brûle d'amour » (*Pensées philosophiques*, 6) : il faut remplacer la terreur du Dieu-tyran non pas par l'amour pour un Dieu-bienfaiteur, mais par la crainte modérée d'un Dieu-juge rationaliste qui surveille incessamment ses créatures.

Afin de construire cette illusion d'un Dieu-juge, Diderot introduit un système d'éducation qui crée l'illusion de l'existence d'un observateur divin autour des élèves depuis leur jeunesse : « [. . .] je multiplierais donc autour de lui les signes indicatifs de la présence divine. S'il se faisait, par exemple, un cercle chez moi, j'y marquerais une place à Dieu ; et j'accoutumerais mon élève à dire, 'Nous étions quatre, Dieu, mon ami, mon gouverneur, et moi' » (*Pensées philosophiques*, 14-15). Il faut apprendre à l'enfant de vivre dans l'illusion de l'existence d'une divinité, n'importe si cette divinité existe réellement : « je multiplierais donc autour de lui les signes indicatifs de la présence divine » (*Pensées philosophiques*, 14-15). C'est l'enseignant, et non pas Dieu lui-même, qui crée les indices de la présence divine : Dieu est superflu, sa présence peut être construite même dans son absence, ce qui présage la prison panoptique, dans laquelle : « It might seem, then, that *nothing* can be achieved through reality that cannot be achieved as well through appearance [. . .] reality is entirely superfluous and even obstructive » (Božovič, 87-88). Diderot retourne sur la métaphore des machines théâtrales que son déiste a décrite (*Pensées philosophiques*, 9). Même le déiste dépeint

Dieu comme un metteur-en-scène, et la création comme une illusion, un véritable spectacle de la nature. L'idée même de l'élargissement de Dieu couplé avec l'image des « murs d'un temple » qui « bornent sa vue » (*Pensées philosophiques*, 14) rappelle un truc des lumières qui agrandisse un ombre sur la scène théâtrale. L'enseignant devient un metteur-en-scène à son tour ; son but est de représenter un ombre omniprésent qui surveille le comportement de ses élèves afin de les punir pour leurs malversations.

Dans sa prison modèle, Bentham engage un directeur de théâtre pour assurer une illusion de plus efficace que possible :

In the execution of punishment, which serves principally as an example for the innocent, we must seize every opportunity to fascinate the gaze [. . .] Thus, for Bentham, the key member of every well composed committee of penal law is none other than 'the manager of a theater' (P, 80) who would, of course, know how to attain the greatest effect from the staging of punishment. (Božovič, 87)

Božovič décrit comment Bentham imaginait une machine qui crée l'illusion d'un regard omniprésent dans un espace fermé : l'intérieur d'une prison. Certainement, le spectacle de la punition influence les citoyens dehors de la prison, mais ce sont les prisonniers qui font face à l'ombre du regard omniprésent. Leur punition est la vie dans l'illusion, ils sont doublement emprisonnés : premièrement dans l'espace physique de la prison panoptique, deuxièmement dans l'espace psychologique de la surveillance incessante. La prison décrite par Bentham ressemble beaucoup au système d'éducation créé par Diderot, mais, dans le modèle proposé par Diderot, seulement la prison psychologique existe. La crainte de Dieu motive le bon comportement. En écrivant de la prison panoptique, Michel Foucault l'a décrite aussi comme une machine mise en marche par l'illusion et le compare au « programme ». La prison panoptique « programmes, at the level of an elementary and easily transferable mechanism, the basic functioning of a society penetrated through and through with disciplinary mechanisms » (Foucault, 12).

L'idée diderotienne est plus radicale : Bentham voudrait assurer qu'on ne fait pas injure aux criminels, mais qu'on assure la tranquillité publique et l'obéissance aux lois, et

il propose qu'il faut créer l'illusion de la punition afin de faire le moins de mal que possible aux prisonniers, tandis que Diderot, ou, au moins son déiste, voudrait bâtir une société basée sur l'illusion de Dieu. Dans cette société, on enseigne aux citoyens de se faire des illusions d'un regard omniprésent dès le début de leur éducation. La société diderotienne a pour base une incertitude – cette société a pris « crois que Dieu est » (Pascal, 176) en jouant « égal contre égal » (Pascal, 178). Cette incertitude est élaborée et manipulée au point où elle devient un mensonge sur lequel la société dépend pour sa cohésion et sa tranquillité.

Bentham propose qu'il faut engager de vrais directeurs des théâtres pour créer l'illusion de la surveillance incessante, ce qui implique qu'au moins ce directeur restera conscient du fait que le regard omniprésent mis-en-scène n'est qu'une illusion. Par contre, dans le modèle diderotien, les enseignants deviennent metteurs en scène sans en être conscients. Ceux qui sont déjà croyants ne devront qu'insister encore plus sur l'omniprésence divine ; ils ne devront que perpétuer le système de croyance déjà en place. L'illusion est si omniprésente que même les illusionnistes se prennent pour enseignants et élèves, restant inconscients de leur vraie fonction. Selon Foucault « And, in any case, enclosed as he is in the middle of this architectural mechanism, is not the director's own fate entirely bound up with it ? » (Foucault, 8). Cependant, chez Bentham, il faut sacrifier la liberté des prisonniers, tandis que chez Diderot il faut seulement sacrifier les convictions des athées et persuader les sceptiques à parier pour Dieu. La prison diderotienne annonce la prison panoptique sans murs – une société basée sur l'illusion d'un regard perpétuel – décrite par Foucault :

In fact, any panoptic institution, even if it is as rigorously closed as a penitentiary, may without difficulty be subjected to such irregular and constant inspections : and not only by the appointed inspectors, but also by the public ; any member of society will have the right to come and see with his own eyes how the schools, hospitals, factories, prisons function. There is no risk, therefore, that the increase of power created by the panoptic machine may degenerate into tyranny; the disciplinary mechanism will be democratically controlled [. . .] (Foucault,10-11)

Diderot s'intéresse certainement à la démocratisation de pouvoir, il voudrait bâtir un système qui permet aux individus la vie la plus heureuse et libre que possible tout en favorisant le bonheur commun. Une prison sans murs permet à tout le monde de devenir geôlier et prisonnier à la fois.

L'illusion diderotienne est plus pénétrante, mais elle produit un effet moins sensible et moins nocif. En modérant la passion, Diderot évite le malheur vécu par les « cadavres plaintifs » (*Pensées philosophiques*, 5) qui cessent « d'être hommes et faire les statues pour être vrais chrétiens » (*Pensées philosophiques*, 5), mais, en pariant pour Dieu, il évite la nécessité de l'établissement d'une nouvelle illusion qui permettra l'ordre social. Ainsi, il contribue à « [. . .] the greatest happiness of the greatest number [. . .] » (Božovič, 84-85) dans une manière plus efficace que Bentham parce qu'il évite « [. . .] punishment, which is in itself evil [. . .] punishment destroys some of the punished individual's happiness and thus the overall happiness of the community is reduced [. . .] » (Božovič, 84-85). Diderot approfondit ce thème dans *Le Neveu de Rameau*, dans lequel Rameau/« Lui » s'oppose violemment à la proposition « [. . .] que rien n'était plus utile aux peuples que le mensonge ; rien de plus nuisible que la vérité » (*Le Neveu de Rameau*, 589) et le personnage « Moi » se met d'accord avec lui : « [. . .] je crois que si le mensonge peut servir un moment, il est nécessairement nuisible à la longue ; et qu'au contraire, la vérité sert nécessairement à la longue, bien qu'il puisse arriver qu'elle nuise dans le moment » (*Le Neveu de Rameau*, 590). Il est possible que Diderot ait changé d'avis à propos de l'illusion parce qu'au moment d'écrire les *Pensées philosophiques* il voulait toujours justifier son désir de « mourir dans la religion de [s]es pères » (*Pensées philosophiques*, 29), tandis qu'il est déjà devenu athée au moment d'écriture du *Neveu de Rameau*. En 1746, la vie dans l'illusion lui semblait utile tandis qu'il trouvait la vérité et la solitude dans laquelle il pourrait se trouver à cause d'elle effrayantes. En 1761, il s'est rendu compte qu'il ne pourrait pas vivre dans l'illusion « à la longue » (*Le Neveu de Rameau*, 590). La machine de la prison panoptique a eu une influence sur Diderot lui-même. Il est conscient de ce fait même en écrivant les *Pensées philosophiques*, qui deviennent les mémoires d'un prisonnier de la prison panoptique. Néanmoins, tandis que Rameau critique l'utilitarisme et les machinations du ministre qui propose qu'il faut mentir au peuple, il fait preuve d'hypocrisie, parce qu'il propose de tuer les génies pour

le bien des autres : il soutient la nécessité du dire vrai, même dans les cas où cela nuirait à la société, mais il ne s'oppose pas au meurtre au nom du bien commun, ce qui montre que l'utilitarisme est inévitable si on va construire une moralité séculaire qui promouvra le bien collectif. Il y a certainement aussi un côté satirique de cette proposition : en créant l'illusion de Dieu pour encourager l'élève d'éviter le mensonge, l'enseignant devient menteur à son tour.

Par conséquent, la passion, qui a une influence nocive sur l'individu quand elle n'est pas modérée par la raison, pourrait être bénéfique pour la société. Même la peur, que Diderot cherche à mitiger dans sa critique des dévots effrayés par Dieu, est utile pour assurer la tranquillité publique. « Les passions amorties » (*Pensées philosophiques*, 4), et les illusions qui en résultent, facilitent la communication, elles fortifient les relations, en inspirant le patriotisme, l'amour, l'amitié (*Pensées philosophiques*, 3-4). Les *Pensées philosophiques* réfléchissent la perspective cartésienne qui propose que la passion est un mécanisme théâtral qui crée l'illusion, mais Diderot se rapproche plus de la tradition scolastique selon laquelle la passion modérée est vertueuse au lieu de vicieuse, et présage l'utilitarisme en appliquant cette idée de mécanisation de la passion à l'ingénierie sociale. Il propose qu'il faut manipuler la passion afin de rendre la société entière vertueuse. Il présage aussi le *Discours sur le Bonheur* de Mme Du Châtelet, qui montrera comment l'illusion peut maintenir les relations interpersonnelles (Du Châtelet, 16). L'influence de Montaigne sur les deux auteurs indique que les pensées sur le bonheur de Mme Du Châtelet se rapprochent aux avis de Diderot et qu'elle est possiblement inspirée par les *Pensées philosophiques* pour développer la philosophie de l'illusion diderotienne, par exemple en distinguant entre l'illusion et le mensonge, ainsi justifiant Diderot et suivant Montaigne au même temps (Du Châtelet, 16).

Nous avons montré que Diderot valorise la passion modérée pour l'influence bénéfique qu'elle a sur la société, même s'il se méfie de la grande passion. Cependant, dans la première pensée, Diderot propose que même les grandes passions pourraient servir à la société (*Pensées philosophiques*, 3). Mais Diderot propose aussi qu'un fanatique passionné peut être inutile et même destructeur. Pacôme, qui fait preuve d'une vertu personnelle sublime, est inutile à la société : « Si Pacôme a bien fait de rompre avec le

genre humain pour s'enterrer dans une solitude, il ne m'est pas défendu de l'imiter : en l'imitant, je serai tout aussi vertueux que lui [. . .] Cependant, il ferait beau voir une province entière effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 5). Pacôme est un exemple d'un grand homme qui ne met pas en danger ses concitoyens et qui ne soustrait pas au bonheur commun, mais son crime reste dans le fait qu'il s'est retiré au lieu de contribuer à la société ; il a abandonné ses concitoyens pour servir à son propre épanouissement spirituel. Si on peut lui attribuer une valeur numérique, elle serait zéro, parce qu'il n'aide ni ne fait de mal à personne. En fait, Diderot l'accuse d'égoïsme. Mais il donne l'exemple d'un homme passionné qui avait une influence nocive sensible sur la société et à qui il attribuera une valeur négative : Saint Grégoire le Grand qui a détruit les œuvres d'art païennes (*Pensées philosophiques*, 21). Cet exemple montre le danger que la grande passion pose à la société. Même le Dieu diderotien est un gentilhomme médiocre, et cette médiocrité est un signe de sa perfection. Les caractéristiques divines sont le juste milieu entre deux extrêmes.

Dans notre prochain chapitre, nous examinerons le rôle que Diderot accorde aux « hommes extraordinaires » (*Pensées philosophiques*, 4) et nous extrapolerons sur la valeur de l'individu dans un système utilitariste. Diderot se demande ce qu'il faut faire avec non seulement un malheureux nuisible, mais aussi un génie qui met en question les normes de la société qu'il habite et qui pourrait améliorer la vie des autres, mais non « sans causer quelques troubles » (*Pensées philosophiques*, 19). Les pensées de Diderot à propos de l'intégration des groupes minoritaires se rattache parfois à cette problématique.

Chapitre 4

5 Est-il bon, est-il méchant ? Est-il Britannicus, est-il Néron ?

Malgré l'insistance sur la bonté de la nature humaine – ou, plutôt de quelques natures humaines, vu qu'il ne s'agit pas de l'universalisation, dans les *Pensées philosophiques*, Diderot suggère qu'il faut éviter de confondre la bonté ou l'utilité avec l'immutabilité. Ce qui est bon ou utile, dépend de la société ou de l'époque. Par conséquent, il est difficile de parler d'un seul modèle de société. Diderot propose que le bien peut être relativisé. Dans la Pensée XXXV, il discute la manière dont la religion de la majorité détermine si une personne est considérée comme impie ou dévote dans un endroit donné ; par exemple, en France, seulement le catholicisme est acceptable et, par extension, seulement un catholique est accepté, tandis qu'ailleurs être catholique veut dire être rejeté (*Pensées philosophiques*, 17). Même le sous-titre des *Pensées philosophiques* implique que les réflexions suivantes ne sont pas des universalisations : « *Piscis hic non est ominum* » (*Pensées philosophiques*, 1).⁹² De plus, Diderot n'idéalise pas notre nature ; la société qu'il dépeint dans ses *Pensées philosophiques* n'est pas une utopie. Le philosophe y examine les « hommes extraordinaires » (*Pensées philosophiques*, 4) ainsi que les vrais monstres (*Pensées philosophiques*, 4), et il suggère que parfois le même être humain pourrait faire preuve à la fois de grandeur et de monstruosité, ce qui présage les thèmes du *Neveu de Rameau* et d'*Est-il bon ? Est-il méchant ?*

Nous constatons que Diderot valorise la médiocrité, l'équilibre des émotions qui permet d'arriver au juste milieu entre deux extrêmes. Sa louange des « passions » est plutôt une louange des plaisirs, accessibles à tous, même les plus médiocres. En reprenant l'image des mathématiciens qui pèsent leurs arguments en débattant, nous proposons que, pour la personne commune, la manière à assurer la tranquillité – psychologique et interpersonnelle – est d'établir entre les passions « une juste harmonie [. . .] Si

⁹² Michel Delon traduit cette phrase comme « Ce poisson n'est pas pour tout le monde » (Delon, note 1, 1037).

l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches » (*Pensées philosophiques*, 4). Même Dieu est représenté comme un être « ni trop bon ni méchant. La justice est entre l'excès de la clémence et la cruauté » (*Pensées philosophiques*, 6). Diderot s'inspire de cet équilibre des passions par le juste milieu de Saint Thomas d'Aquin, mais il le transforme en une recommandation qui a pour base une moralité proto-utilitariste. Les gens médiocres sont les plus susceptibles à se conformer aux normes sociales. C'est pour eux qu'il faut construire la prison panoptique psychologique. En écrivant les *Pensées philosophiques*, Diderot lui-même souhaite être compté parmi eux : « Je suis né dans l'Église catholique, apostolique et romaine, et je me soumetts de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères [. . .] » (*Pensées philosophiques*, 29). Il professe la religion dominante de son pays pour rassurer la cohésion de sa famille, en craignant les conséquences légales ainsi que sociales et psychologiques qui menacent ceux qui pensent différemment.

Nous analyserons la représentation de la grandeur humaine dans les *Pensées philosophiques* que Diderot aborde avec une circonspection qui mélange l'admiration et la crainte. Nous proposons que la grandeur humaine lui sert à développer l'idée du monstre qu'il continue de représenter ainsi dans, entre autres, la *Lettre sur les aveugles*, où le mathématicien aveugle Saunderson se considère comme monstre à cause de sa déficience de vision : « Mais l'ordre n'est pas si parfait, continua Saunderson, qu'il ne paraisse encore de temps en temps des productions monstrueuses [. . .] voyez-moi bien, monsieur Holmes, je n'ai point d'yeux » (*Lettre sur les aveugles*, 162). Selon May Spangler, pendant le XVIII^e siècle, « Le monstre tient une place privilégiée dans la pensée matérialiste [. . .] En devenant un objet de la science, il devient aussi un 'instrument de la science' : il sert par exemple de substitut à des expériences qu'on ne peut accomplir, il est une expérience toute faite » (Spangler, 140). Saunderson sert comme un de ces instruments pour Diderot. Le cas de cet aveugle et des monstres qu'il décrit, les animaux qui « n'avaient point d'estomac [. . .] point d'intestines » (*Lettre sur les Aveugles*, 161) et qui « se sont anéantis successivement » (*Lettre sur les Aveugles*, 161) sont un exemple des êtres nés malheureux décrits par Jacques. Selon le mathématicien aveugle, la nature elle-même les a éliminés, mais quelques-uns, comme

Saunderson lui-même, ont survécu. Saunderson est monstrueux dans au moins trois sens : il est aveugle, il est un génie, il est athée.

Dans *Le Neveu de Rameau*, où les personnages appliquent la moralité utilitariste naissante aux monstres dans leur discussion de l'utilité des génies, que nous abordons dans la prochaine section. Diderot aborde aussi le sujet du monstre moral. Rameau est à la fois un monstre de génie et un monstre morale par son excès de cette première qualité et son manque de cette deuxième. Dans les *Pensées philosophiques*, le monstre moral fait son apparence là où le philosophe discute la manière dont ceux qui essaient d'atteindre une moralité supérieure se déshumanisent, mais le monstre moral peut atteindre une méchanceté sublime – ou le comble de la méchanceté.

5.1 L'importance de la volonté générale

Il reprend la mise-en-contraste entre une personne exceptionnelle et la famille dans *Le Neveu de Rameau*, où Rameau déclare que les génies « ne sont bons qu'à une chose. Passé cela, rien. Ils ne savent ce que c'est d'être citoyens, pères, mères, frères, parents, amis » (*Le Neveu de Rameau*, 589). Rameau calcule la valeur de l'être humain en regardant le nombre et la qualité de ses relations avec les autres. Son analyse est utilitariste, nous pouvons même dire qu'il envisage l'être humain comme un objet parce que, selon lui, une personne peut être bonne « à une chose », comme un outil qui sert à accomplir le but de celui qui s'en sert. Nous avons vu que dans les *Pensées philosophiques*, c'est Dieu qui doit servir à l'être humain ; dans *Le Neveu de Rameau*, l'être humain devient outil à son tour. Rameau imagine la société construite comme un mécanisme, et l'être humain comme une partie de ce mécanisme qui permet le bon fonctionnement de la toute, comme les roues, cordes, poulies, ressorts et poids permettent le bon fonctionnement d'une machine théâtrale. « Moi » décrit ses relations comme une danse mécanique qui rappelle les automates : « Le roi prend une position devant sa maîtresse et devant Dieu ; il fait son pas de pantomime [. . .] La foule des ambitieux dansent vos positions, en cent manières plus viles les unes que les autres, devant le ministre [. . .] Ma foi, ce que vous appelez la pantomime des gueux, est le grand branle de

la terre » (*Le Neveu de Rameau*, 658).⁹³ La valeur de l'individu est calculée en prenant en compte la manière dont il accomplit sa fonction et le nombre des fonctions qu'il a. Il vaut donc mieux avoir plusieurs relations – c'est-à-dire, plusieurs fonctions – qu'être génie et n'en avoir qu'une.

Crocker présente une explication des œuvres diderotiennes selon laquelle le philosophe constate que tout l'univers est un grand organisme : « It is not certain whether he conceives of the universe as a Whole, in the sense of an organic unity [. . .] Within such a context of ideas, an 'individual would be something outside of the world order, and a refutation of that order' » (Crocker, 18). Tandis que « Moi » n'est pas nécessairement de cette opinion, Rameau indique que, pour lui, la société est comparable à l'organisme entier, et l'individu n'est qu'une partie qui doit lui servir. Il méprise les génies parce que leurs qualités exceptionnelles rendent la conformité difficile et leur existence menace le bon fonctionnement de la machine entière. Rameau trouve que son oncle était un outil défectueux parce qu'il n'était pas capable d'accomplir sa fonction principale : d'être bon père et mari : « Sa fille et sa femme n'ont qu'à mourir, quand elles voudront ; pourvu que les cloches de la paroisse, qu'on sonnera pour elles, continuent de résonner la douzième et la dix-septième, tout sera bien » (*Le Neveu de Rameau*, 589). L'exceptionnalité – dans ce cas-ci le talent musical – empêche de vivre avec les autres. Ni les *Pensées philosophiques* ni *Le Neveu de Rameau* ne concluent que toute exceptionnalité est nocive, mais les deux textes proposent qu'il y a souvent une tension entre le bonheur de l'individu et le bonheur de la société, et que l'individu exceptionnel incite cette tension. Les *Pensées philosophiques* concluent que, dans de tels cas, il faut favoriser le bonheur social, par exemple en promouvant le déisme. Diderot voudrait ainsi garantir le bonheur d'autant d'individus que possible. Dans son article encyclopédique « Droit naturel », Diderot propose de consulter l'opinion générale plutôt que l'opinion particulière parce que l'individu a la tendance de chercher son propre bien, tandis que le groupe cherchera le bien commun :

⁹³ Cela annonce peut-être l'interprétation de la prison panoptique comme un mécanisme social selon Foucault (Foucault, 12).

[. . .] si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste & de l'injuste, où porterons-nous cette grande question? où? devant le genre humain : c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. Les volontés particulières sont suspectes ; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais. (« Droit naturel, » 5 : 116)

Dans cet article, il accorde à la communauté plus de valeur qu'à l'individu parce qu'il extrapole sur les tendances égoïstes des individus à la société. Encore une fois, l'idée de la société comme un tout composé de parties entre en jeu. Cependant, quand un système composé de plusieurs êtres humains décide du bonheur d'une personne, il rassurera le bonheur de lui-même comme système ainsi que des individus qui le composent, parce que son bien-être dépend du bien-être de ces individus. Son approche dans l'article encyclopédique est optimiste. Il insiste que la volonté générale « ne trompera jamais », cependant, ailleurs il donne des exemples des sociétés non réalisées. Par exemple, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, il suggère que la société française est en train de se déchirer (*Supplément au voyage de Bougainville*, 558-59). De plus, Diderot ne résout pas le problème de la valeur de la vie humaine sans âme. Ses tendances utilitaristes sont une tentative à accorder à l'individu une valeur et à retenir sa confiance au fait que les êtres humains et les sociétés qu'ils forment sont valables.

5.2 L'influence de la grande passion

Quant à la mise-en-contraste entre la grande passion et la passion amortie dans les premières cinq *Pensées philosophiques*, Crocker observe lui-aussi la contradiction entre les *Pensées* II-III et le reste du texte :

[. . .] Diderot exalts the passions as the free exercise of energy without which greatness is impossible. Intrinsically disorderly because unrestrained, they are nonetheless useful and necessary. Establishing his point in four of the five *Pensées* devoted to the subject, he undoes it in the remaining one (*Pensée* IV), in which he argues that the passions will be

harmless only as long as they are in « harmony » among themselves; in that case, do not fear any disorders from them. The discipline and self-domination required for such a harmony contradicts the central point of the argument (Pensée III) [. . .] (Crocker, 4)

Diderot semble critiquer la médiocrité dans la Pensée II : « Les passions sombres font les hommes communs. Si j'attends l'ennemi, quand il s'agit du salut de ma patrie, je ne suis qu'un citoyen ordinaire. Mon amitié n'est que circonspecte, si le péril d'un ami me laisse les yeux ouverts sur le mien. La vie m'est-elle plus chère que ma maîtresse ? Je ne suis qu'un amant comme un autre » (*Pensées philosophiques*, 3-4). Comme dans les exemples de la passion nocive, ici, Diderot se concentre sur la manière dont la passion excessive influence les relations, cette fois-là dans une manière positive. Diderot déclare que c'est la personne exceptionnellement passionnée qui est la plus altruiste et sociable et dont les relations interpersonnelles sont les plus fortes. Cependant, dans les autres pensées, les influences nocives de la passion sont sous-textuels. Diderot crée un champs lexical des passions désordonnées, exprimé par le choix de mots tels que « forcené » (*Pensées philosophiques*, 4), « effrayée » (*Pensées philosophiques*, 5), « bêtes farouches » (*Pensées philosophiques*, 5), « cadavres plaintifs » (*Pensées philosophiques*, 5), « peur » (*Pensées philosophiques*, 5), « colère » (*Pensées philosophiques*, 6), « excès » (*Pensées philosophiques*, 6), « il se faille haïr cruellement » (*Pensées philosophiques*, 6), « vivre en désespérés » (*Pensées philosophiques*, 6), « affecté » (*Pensées philosophiques*, 6), « tremble de frayeur » (*Pensées philosophiques*, 6), « brûle d'amour » (*Pensées philosophiques*, 6), « peureux et crédule » (*Pensées philosophiques*, 7), « esprits bouillants » (*Pensées philosophiques*, 15), « imaginations ardentes » (*Pensées philosophiques*, 15), « excès opposés » (*Pensées philosophiques*, 17), « raisonneur pusillanime » (*Pensées philosophiques*, 17), « crier de tout part » (*Pensées philosophiques*, 17), « un enragé » (*Pensées philosophiques*, 18), « un fanatique » (*Pensées philosophiques*, 18), « l'enthousiaste » (*Pensées philosophiques*, 18), « Ce zèle n'est plus à la mode » (*Pensées philosophiques*, 18), « un insensé » (*Pensées philosophiques*, 18), « la fureur de cette espèce d'hommes » (*Pensées philosophiques*, 20), etc. La plupart de ces exemples critiquent la passion pour la religion spécifiquement, mais, comme l'observe Crocker, dans la Pensée IV il s'agit de la grande passion en

générale. De plus, comme nous l'avons vu dans la section précédente, la discussion à propos de la religion sert à déclencher un discours à propos de la société entière, le rapport entre l'individu et la communauté, le rôle de l'illusion, l'éducation, les sciences naturelles, la psychologie humaine, etc.

5.3 Le vrai martyr et le stoïcien

Pour illustrer l'influence nocive de la passion, Diderot met en contraste un martyr et un fanatique : « le vrai martyr attend la mort. L'enthousiaste y court » (*Pensées philosophiques*, 18). Le fanatique agit, motivé par sa passion pour sa religion, ou même par sa passion pour son opinion personnelle. Le vrai martyr reste passif dans l'attente. Cette résignation tranquille au fait qu'il pourra mourir pour avoir professé une opinion contraire à celle de la plupart de sa société indique que le vrai martyr partage quelques caractéristiques des stoïciens : « L'apathie est le but de tout ce que l'homme se doit à lui-même [. . .] Le sage saura quand il lui convient de mourir ; il lui sera indifférent de recevoir la mort ou de se la donner [. . .] Il cherchera l'obscurité » (« Stoïcisme », 15 : 539). L'absence de passion fait preuve de l'authenticité du martyr ainsi que du fait qu'il comprend bien ce pour quoi il meurt : « Le vrai martyr est celui qui meurt pour un culte vrai, et dont la vérité lui est démontrée » (*Pensées philosophiques*, 18). Par contre, l'enthousiaste cherche la mort, peut-être pour démontrer l'authenticité de sa croyance à lui-même, à Dieu et aux autres. Le martyr est indifférent envers sa mort, l'enthousiaste le désire. Ainsi, l'enthousiaste ressemble aux suicidaires décrits par Montaigne qui cherchent la mort pour échapper à l'état présent en espérant une meilleure vie dans l'au-delà.

Le martyr n'est pas nécessairement un chrétien : n'importe quel citoyen pourrait devenir martyr si son opinion contredit l'opinion générale et si ses concitoyens s'en rendent comptes. Diderot donne l'exemple d'un martyr athée dans la Pensée XIII : « un C . . . un S . . . auraient été mille fois plus embarrassants pour un Vanini, que tous les Nicoles et les Pascals du monde » (*Pensées philosophiques*, 7). Delon note que « Shaftesbury cite Vanini parmi 'les martyrs de l'athéisme' » (Delon, 1041, note 24). Diderot propose que d'autres athées risquent d'en devenir par leur tour : « C'est avec un bâton qu'on a prouvé au pyrrhonien qu'il avait tort de nier son existence. Cartouche, le pistolet à la main, aurait pu faire à Hobbes une pareille leçon » (*Pensées philosophiques*,

8). Selon Diderot, pour devenir martyr, il ne faut qu'être en désaccord avec la majorité : « Ce n'est donc pas par les miracles qu'il faut juger de la mission d'un homme : mais c'est par la conformité de sa doctrine avec celle du peuple auquel il se dit envoyé » (*Pensées philosophiques*, 19). Par suit, l'enthousiaste qui professe ouvertement une opinion subversive et même un martyr qui cache son opinion subversive et tant à vivre paisiblement dans sa société, comme, par exemple, Hobbes, menacent l'ordre social existant.

Cependant, Diderot ne s'oppose pas contre le vrai martyr : c'est plutôt la société qui doit apprendre à permettre à ceux qui pensent différemment de vivre tranquillement, sans perturbation. L'intégration des gens exceptionnels peut être une critique sociale ainsi qu'une critique des caractères des individus. Les deux sont à blâmer pour la violence : l'individu en refusant de se conformer et la société à cause de son intolérance qui s'étend même à ceux qui se conforment aux lois et aux coutumes de leur milieu comme Montaigne (*Pensées philosophiques*, 29) et comme les Jansénistes qui acceptent de suivre le droit et soutiennent un silence respectueux à propos du fait (Diderot, « Jansénisme »).⁹⁴ Diderot représente la société comme hostile contre ceux qui sont trop différents, n'importe s'ils se distinguent d'une manière nocive ou serviable. Il dénonce ceux qui se servent des arguments « *ad hominem* » (*Pensées philosophiques*, 8) contre les athées :

Voilà, dit l'athée, ce que je vous objecte, qu'avez-vous à répondre ? . . .
'que je suis un scélérat et que si je n'avais rien à craindre de Dieu, je n'en combattrais pas l'existence.' Laissons cette phrase aux déclamateurs
 [. . .] Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous
 raison de l'injurier ? On a recours aux invectives, que quand on manque
 de preuves. (*Pensées philosophiques*, 8)

L'individu doit équilibrer ses passions afin de ne pas perturber l'ordre social, mais la société dans son entièreté doit elle-aussi accommoder ceux qui pensent différemment

⁹⁴ « [. . .] les propositions n'étoient point dans Jansénius [. . .] & tout soumission qu'on pouvoit exiger des fideles à cet égard, se réduisoit au silence respectueux » (« Jansénisme, » 8 : 449).

mais qui ne dérangent pas la majorité, qui ne tentent pas à s'imposer et qui suivent le coutume en sacrifiant leurs convictions personnelles pour assurer la tranquillité sociale.

Également, une personne peut devenir martyr non seulement à cause d'un système métaphysique, mais aussi pour une idée, un endroit ou une autre personne. Dans la Pensée II, une personne fait face au choix de mourir pour d'autres en soldat ou en sauveteur (*Pensées philosophiques*, 3-4). L'attitude des « hommes communs » rappelle celle du vrai martyr : le citoyen ordinaire attend l'ennemi (*Pensées philosophiques*, 3), le vrai martyr attend la mort (*Pensées philosophiques*, 18). Cela implique que ceux qui cherchent activement une mort héroïque pour leur patrie, leurs amis ou leurs maîtresses sont comparables aux fanatiques.

Ce martyr stoïque ressemble à Diderot lui-même décrit dans la Pensée LVIII : « Je connais les dévots : ils sont prompts à prendre l'alarme [. . .] Il y a longtemps qu'ils ont damné Descartes, Montaigne, Lock et Bayle, et j'espère qu'ils en damneront bien d'autres [. . .] Voilà ma profession de foi : je suis presque sûr qu'ils en seront mécontents » (*Pensées philosophiques*, 29). Comme un sage stoïcien ou un vrai martyr, Diderot s'attend aux attaques des dévots malgré sa déclaration de foi. Il attend les mauvaises conséquences du fait qu'il a professé une opinion différente de celle de la majorité, mais il ne court pas vers sa mort. L'acte de professer la foi catholique indique qu'il ne cherche pas à mourir ni à souffrir pour son opinion divergente – il concède à la majorité et à la coutume parce qu'il veut continuer à être inclus dans la vie sociale et familiale.

Diderot insiste que le vrai martyr meurt « [. . .] pour un culte vrai, et dont la vérité lui est démontrée » (*Pensées philosophiques*, 18), ce qui pourrait être le cas de tout le monde, contrairement au fanatique qui meurt « pour un culte vrai, mais dont il n'a point de preuves » (*Pensées philosophiques*, 18). Par suite, le fait que Diderot ne cherche pas à mourir pour ses convictions indique son scepticisme : la vérité d'un culte ne lui a pas encore été suffisamment démontrée pour le convaincre à prendre une partie. Vu qu'il n'est convaincu par aucun système de croyance, il n'est pas prêt à souffrir des conséquences graves pour une incertitude. C'est ainsi qu'il refuse de se prononcer

définitivement pour le catholicisme – sa religion familiale. Il veut mourir *dans* la religion de ses pères, mais, pour le moment, il n'est pas prêt à mourir ni pour elle ni pour aucune autre.

Il semble que Diderot préfère la position du vrai martyr, mais il n'idéalise pas même cette approche résignée. Premièrement, le vrai martyr n'existe peut-être pas. C'est difficile pour une religion d'être démontrée suffisamment vraie. Le scepticisme est la seule position qui ne soit pas fanatique, mais elle isole le sceptique déclaré. Dans la Pensée LXI, il reste « [. . .] seul contre tous » (*Pensées philosophiques*, 31). Sur les champs de bataille métaphorique il refuse de prendre un parti : « les dévots [. . .] se déchaînent contre le scepticisme » (*Pensées philosophiques*, 17). Diderot dépeint l'indécision comme vertueuse parce qu'elle permet au sceptique de vivre paisiblement avec les autres, vu qu'il n'a pas encore décidé – et ne décidera peut-être jamais – lequel parmi eux a raison. Nous avons montré que Diderot valorise le scepticisme et « l'ignorance et l'incuriosité de Montaigne » (*Pensées philosophiques*, 15), même s'il ne se croit pas capable de rester tranquille dans son scepticisme. Même si le repos dans l'ignorance est état idéal auquel il faut aspirer, il est probablement inatteignable pour la majorité. Il nécessite un équilibre des passions et même un degré de répression de la témérité, de la pusillanimité et de la curiosité. Pour être tranquille dans le scepticisme, il faut un degré de stoïcisme qui exige qu'on renonce à notre nature humaine. Diderot résoudra ce problème dans les *Pensées sur l'interprétation* de la nature avec la patience de la méthode empirique qui permet aux gens inquiets de se reposer dans la recherche de la vérité au lieu de la suspension indéfinie du jugement.

Diderot déclare qu'il « [. . .] serait à souhaiter qu'un doute universel se répandît sur la surface de la Terre » (*Pensées philosophiques*, 19-18), mais il semble que ce doute existe déjà, sans être reconnu. Soit les gens déclarent leur foi sans sincérité, soit ils refusent le doute et parient pour tel ou tel système métaphysique pour avoir la paix de l'esprit. Même le sceptique n'est pas capable de rester dans son scepticisme, il doute que son indécision soit le meilleur choix et se sent tenté par la certitude.

Tous ceux qui se déclarant « vrais » sceptiques, athées, chrétiens, etc. deviennent hypocrites ou fanatiques ou tombent dans l'incertitude troublante. La vérité échappe toujours à ceux qui la cherchent, possiblement parce qu'elle n'existe pas, possiblement parce qu'elle est en flux perpétuel. Diderot favorise cette deuxième possibilité. Il conclut qu'« On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve » (*Pensées philosophiques*, 16). Dans son article, « Diderot inédit : d'après les manuscrits de l'ermitage : I. L'idée du transformisme dans Diderot », E. Caro observe que Diderot pose des questions sans réponse en suivant l'exemple de Bayle : « Diderot étudiait alors Bayle avec passion et l'on peut voir dans ce petit ouvrage une imitation assez piquante des habitudes d'esprit du fameux dialecticien [. . .] habile à soulever les questions, évitant de les résoudre » (Caro, 830). Il veut résoudre le problème de son propre semi-scepticisme.

De plus, la résignation stoïque du vrai martyr n'est qu'une illusion. Avant d'être capable de supporter l'attente de la mort avec cette résignation détachée, un être humain a dû se tourmenter par summum ou par suppression des passions ce qui revient peut-être au même. Cyril C. Richardson observe que les stoïciens essaient de se débarrasser de leurs passions pour atteindre l'apathie :

[. . .] in Plato, the gods can never love because they are self-sufficient; just as the truly virtuous man can have no friends because he is in need of nothing [. . .] There is indeed a direct line from Platonic sufficiency to Stoic self-sufficiency, though it must not be forgotten that there is a radical difference between the two ideas. The virtuous man, in Plato, is sufficient to himself because he has fulfilled all his desires. In the rapture of contemplation he is complete. The Stoic, on the contrary, is self-sufficient in a negative sense. His completion lies not in satisfying but in abrogating desire. Sufficiency in Plato means 'having enough'; in Epictetus it means persuading yourself that what you have is enough. *Eros*, as desire, in Plato is eliminated by fulfilling it; in Stoicism it is fulfilled by eliminating it. Disparate as these two views are in this regard, they are untied in conceiving the highest value as static perfection. (Richardson, 175)

Selon Richardson, les stoïciens essaient de se rendre similaires aux dieux en se débarrassant de leurs désirs, ce qui ressemble aux dévots qui voudraient se rapprocher de Dieu par le même moyen. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot accuse les dévots de déshumanisation, et, dans son article encyclopédique « Stoïcisme », les philosophes :

Les stoïciens disoient qu'il falloit s'opposer à la nature [. . .] Que la nature entiere conspire contre un stoïcien, que lui fera-t-elle? [. . .] Les philosophes ordinaires sont de chair comme les autres hommes ; le stoïcien est un homme de fer, on peut le briser, mais non le faire plaindre [. . .] il n'y a que la raison qui lui commande ; l'expérience, la réflexion, l'étude, suffisent pour former un sage ; un stoïcien est un ouvrage singulier de la nature ; il y a donc eu peu de vrais stoïciens, & il n'y a donc eu dans aucune école autant d'hypocrites que dans celle-ci [. . .] (« Stoïcisme » 15 : 526)

Premièrement, cette description rappelle non seulement celle du forcené de la Pensée V (*Pensées philosophiques*, 5) mais aussi du monstre décrit par Formey : « animal qui naît avec une conformation contraire à l'ordre de la nature » (Formey, 10 : 671). Le mot « chair » a de connotations des désirs sensuels et d'un matériel plus faible, mais aussi d'une substance organique, tandis que le mot « fer » a des connotations d'un matériel fort, mais aussi mécanique. Le stoïcien se rend plus fort, mais le processus de fortification l'a transformé en automate. L'expression « ouvrage singulier de la nature » rappelle aussi l'idée d'une « conformation contraire à l'ordre de la nature ». Le stoïcien et le dévot veulent écarter leur nature humaine afin de la transcender, mais, par conséquent, au lieu d'élever leur humanité, ils deviennent objets. Il y a peut-être quelque chose de sublime dans la quête pour la transcendance des émotions, mais celui qui réussit à cette quête se transforme en quelque chose d'autre qu'humain.

Platon note que les dieux n'ont pas de désirs (Richardson, 175). Diderot avertit les dévots qu'en tentant à devenir comme des dieux, ils deviendront statues. Cela rappelle l'histoire biblique du péché originel et de la tour de Babel dans lesquels les humains ont souffert l'abaissement quand ils ont tenté de se déifier. Dans l'histoire du péché originel :

[. . .] le serpent dit à la femme: Vous ne mourrez point; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Genèse 3 : 4-5),⁹⁵ tandis que dans l'histoire de la tour de Babel, les êtres humains essaient de se bâtir une tour qui leur permettra d'accéder au ciel :

Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots [. . .] Ils dirent encore: Allons! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel [. . .] Et l'Eternel dit: Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons! descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue, les uns des autres. (Genèse 11 1-7)⁹⁶

Diderot propose que les dévots qui tentent de devenir « comme des dieux » en se débarrassant de leurs passions partagent le sort de ces personnages bibliques. Adam et Eve ont perdu leur innocence, les constructeurs de la tour de Babel ont perdu leur unité, et les dévots perdent leur humanité.

Nous avons discuté la manière dont la religion met en marche certains mécanismes psychologiques dans le chapitre précédent. Dans les *Pensées philosophiques*, Dieu est une machine qui rassure l'ordre social, et, si les dévots réussissent à devenir comme lui, ils deviennent machines à leur tour. Le seul indice de l'existence des dieux de l'antiquité sont des statues et des machines, le *deus ex machina*. Les dévots et les philosophes qui tentent de se débarrasser de leurs passions cessent de penser et s'abandonnent à ce processus automatique. Ainsi, ils écartent leur raison en même temps que leurs passions. Ils risquent de ne plus être capables de penser pour eux-mêmes. Cela indique que la conclusion de la quête pour devenir « grand homme » est de cesser d'être homme en devenant grand. On peut être soit « grand », soit « homme ». Le fait qu'« il

⁹⁵ <https://www.biblestudytools.com/lsg/genese/3.html>

⁹⁶ <https://www.biblestudytools.com/lsg/genese/11.html>

n'y a donc eu dans aucune école autant d'hypocrites que dans » (« Stoïcisme », 15 : 526) l'école des stoïciens rappelle encore une fois l'impossibilité d'atteindre cet idéal.

Dans « Stoïcisme », Diderot compare les hypocrites chrétiens aux hypocrites stoïciens : « [. . .] la morale chrétienne est un zénonisme mitigé, & conséquemment d'un usage plus général ; cependant le nombre de ceux qui s'y conforment à la rigueur n'est pas grand » (« Stoïcisme », 15 : 526). Les dévots doutent autant que les sceptiques avoués parce qu'il trouve que la certitude est impossible, tout comme le doute absolu. L'être humain tel qu'il est décrit dans les *Pensées philosophiques* se trouve dans une position difficile vis-à-vis de ses passions.

5.4 Motivations psychologiques pour être grand/médiocre

Cependant, malgré ses appréhensions, Diderot trouve les figures historiques célèbres fascinantes : dans *Le Neveu de Rameau*, « Moi », le personnage qui représente supposément l'auteur, admet que « l'histoire des grands personnages m'a toujours intéressé » (*Le Neveu de Rameau*, 635). Dans les *Pensées philosophiques*, le thème de la grandeur et de la notoriété de certains individus revient : « Grâce aux travaux de ces grands hommes » (*Pensées philosophiques*, 9), « les ouvrages du grand Newton » (*Pensées philosophiques*, 11), « l'empereur Julien [. . .] ce prince philosophe » (*Pensées philosophiques*, 20), etc. Tout en mettant en doute la validité de l'appui sur l'autorité pour soutenir un argument (*Pensées philosophiques*, 29), Diderot donne des indices que l'idée d'être grand homme l'attire ou, au moins, qu'il s'intéresse aux personnages célèbres. Jusqu'au point de faire sa profession de foi, il se compare aux penseurs qui l'ont influencé : « Il y a longtemps qu'ils ont damné Descartes, Montaigne, Locke, et Bayle, et j'espère qu'ils en damneront bien d'autres. Je leur déclare cependant que je ne me pique d'être ni plus honnête homme, ni meilleur chrétien que la plupart de ces philosophes » (*Pensées philosophiques*, 29). Cette tension entre la grandeur et l'intégration dans le commun des mortels est évidente premièrement dans le fait que Diderot fait la liste de ces philosophes pour montrer qu'ils ont été condamnés – leur exceptionnalité les a rendus rejetés, la nouveauté de leurs idées les a rendus inacceptables. Deuxièmement, c'est possible que Diderot s'insère dans cette liste des philosophes célèbres non pas parce qu'il cherche la gloire, mais parce qu'il cherche l'intégration, sinon dans la communauté des

hommes communs, au moins dans celle des excentriques et rejetés de génie. Même en se comparant à ces grands hommes, il cherche à être le plus commun d'entre eux : il ne veut être ni plus honnête ni plus croyant qu'eux. Diderot tente de résoudre cette tension entre l'aspiration à la grandeur et la crainte d'être exclu, la volonté de mourir dans la religion de ses aïeux et l'impulsion à professer ouvertement une opinion controversée qu'il croit vraie, en choisissant Montaigne comme modèle.

Diderot répète le même sentiment dans *Le Neveu de Rameau*. Rameau note que Diderot est un des sujets d'une satire des philosophes : « On n'entend que les noms de Buffon, de Duclos, de Montesquieu, de Rousseau, de De Voltaire, de d'Alembert, de Diderot, et Dieu sait de quelles épithètes ils sont accompagnés » (*Le Neveu de Rameau*, 624) et Diderot répond « Tant mieux. Peut-être me fait-on plus d'honneur que je n'en mérite. Je serais humilié, si ceux qui disent du mal de tant d'habiles et honnêtes gens, s'avisait de dire du bien de moi » (*Le Neveu de Rameau*, 624). Évidemment, l'auteur voudrait se représenter comme une personne modeste, mais ce n'est pas seulement pour gagner la sympathie des lecteurs qu'il déclare qu'il voudrait être si fortement insulté que les autres philosophes. Il cherche à rester intégré dans cette communauté, il préfère être insulté avec la masse des philosophes que d'être la seule personne flattée, et, par conséquent, la seule personne distinguée comme extérieure au groupe des philosophes ce qui serait sa consécration comme être banal.

5.5 La monstruosité de la grandeur

Cette tension entre la volonté d'être compté parmi les grands hommes et d'être intégré dans la société implique que ces grands sont prédestinés au rejet et à la monstruosité. L'*Encyclopédie* discute des monstres biologiques, des hybrides ou des métamorphoses animales et humaines hors norme. Elle décrit la physiologie des mouvements de l'âme :

Les penchans, les inclinations, les desirs & les aversions, poussés à un certain degré de vivacité, joints à une sensation confuse de plaisir ou de douleur, occasionnés ou accompagnés de quelque mouvement irrégulier du sang & des esprits animaux, c'est ce que nous nommons passions. Elles

vont jusqu'à ôter tout usage de la liberté, état où l'ame est en quelque maniere rendue passive ; de-là le nom de passions. (« Passions », 12 : 142)

Vu que les corps des monstres sont modifiés par leurs inclinations, il s'agit non seulement d'une divergence psychologique, mais aussi biologique. En tenant en compte le sous-texte fataliste des *Pensées philosophiques*, c'est possible que cette divergence puisse être considérée comme inévitable.

Cependant, ce monstre est aussi social, car la société est elle-aussi une machine dont l'individu n'est qu'une partie. La société est donc comparable à la fois à un mécanisme « de fer » et un mécanisme « de chair. » Dans son article sur « Droit naturel », quand Diderot propose qu'il faut consulter « le genre humain » pour « décider de la nature du juste & de l'injuste » (« Droit naturel », 5 : 116) nous avons l'impression qu'il imagine l'individu toujours comme une composante et la société comme la machine entière. Il accorde à la communauté le droit d'établir la moralité parce qu'elle établira cette moralité qui assurera le mieux que possible le bien-être d'un plus grand nombre de gens. Dans cet article il dit même qu'elle est infaillible parce qu'elle « elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais » (« Droit naturel », 5 : 116).

Ceux qui sont exceptionnels peuvent être aveugles et hommes de génie, le physique d'exception n'étant qu'une originalité supplémentaire aux implications psychologiques. Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot met en contraste le bien-être des gens exceptionnels – qui sont dans un certain sens les parties défectueuses ou monstrueuses de la machine – avec le bien-être de la majorité. Nous insistons que Diderot ne dévalorise pas nécessairement le bien-être de l'individu. Il se préoccupe avec la tranquillité sociale, communale et familiale, mais, en même temps, il se demande s'il faut modifier la société pour qu'elle soit plus réceptive aux différences.

Selon Crocker, le thème du génie rejeté est récurrent dans son œuvre :

The highest level of individuality is the genius [. . .] in *Le Neveu de Rameau*, the interlocutor, 'Moi,' tries to reconcile the genius with the good of the species. Jean Fabre has remarked that [. . .] a society's worth

'is measured by its ability to integrate superior men, even when they seem to enter into conflict with it' [. . .] In Diderot's own pre-Nietschean view of the genius, the reconciliation does not take place during the latter's lifetime [. . .] The genius is a disorderly element, but the disorder may be the promise of a better order, through his contribution. (Crocker, 41-42)

Diderot représente le génie – ou même tous les êtres humains qui diffèrent trop de la médiocrité – comme une force chaotique qui incite au changement.

Diderot note que, selon l'empereur Julien, les premiers chrétiens se sont comportés dans une manière similaire : « ils épargnent aucun moyen, ne laissent échapper aucune occasion d'exciter des révoltes » (*Pensées philosophiques*, 20). La différence incite les conflits et produit le désordre. D'un autre côté, la transition entre deux civilisations produit des monstres. Spangler note que, dans la littérature scientifique de XVIII^e siècle, le monstre d'un animal peut annoncer la prochaine étape de ce que nous appelons au XXI^e siècle son évolution :

Les monstres [. . .] fournissent les êtres transitoires que 'monstrent' la continuité de la chaîne des êtres [. . .] L'idée d'« univers » comprend pour Diderot les questions de sa création et de ses transformations, ce qui pour un matérialiste nécessite de montrer que les espèces n'étaient pas au début des temps telles que nous les voyons maintenant [. . .] Comment peut-on penser le monstre non plus en tant que simple écart, mais en écart qui serait constitutif d'une norme [. . .] » (Spangler, 140-42)

Cette deuxième civilisation – dans ce cas-là il s'agit de la civilisation chrétienne – peut être le monstre de cette première civilisation païenne. Pour en revenir à l'idée de la machine, nous pourrions dire que les parties défectueuses – les chrétiens – ont remplacé la norme. Peu à peu, la machine païenne est devenue une machine chrétienne. Diderot crée cette métaphore en traçant la manière dont la machine de Dieu-juge était construit parmi les païens romains suivi par une explication de la manière dont les chrétiens l'ont appropriée :

Tarquin projette d'ajouter de nouveaux corps de cavalerie [. . .] Un augure lui soutient que toute innovation [. . .] est sacrilège si les dieux ne l'ont autorisée [. . .] Navius, c'est le nom de l'augure [. . .] dit [. . .] 'Qu'on applique le rasoir au caillou, et qu'on me traîne au supplice, s'il n'est divisé sur-le-champ.' L'on vit [. . .] la dureté du caillou céder au tranchant du rasoir [. . .] Tarquin renonce à ses projets et se déclare protecteur des augures [. . .] l'Antiquité profane et sacrée nous atteste la vérité de ce fait dans les écrits [. . .] de saint Augustin [. . .] Les Pères de l'Église [. . .] ont mieux aimé convenir de l'aventure de Tarquin et attribuer l'art de Navius au Diable. C'est une belle machine que le Diable ! (*Pensées philosophiques*, 23-24)

Au lieu de faire tomber toute la machine païenne à la fois, les chrétiens ont remplacé les dieux païens avec un seul Dieu. Ils continuent de professer les miracles, mais ils attribuent les miracles païens au diable. Saint Grégoire le Grand n'était pas un simple destructeur : il était l'« organisateur de la liturgie et de l'Église » (Delon, 1051, note 88) et le créateur de la musique grégorienne. Ayant démonté les vestiges de la culture païenne, il l'a remplacée par la culture chrétienne. Les parties de l'ancienne machine étaient remplacées pièce a pièce au point où aucune partie originelle ne resterait : nous pouvons dire qu'il s'agit d'une nouvelle machine, mais elle remplit les fonctions de la première.

Certainement, dans la Pensée XLII, il ne s'agit pas des génies qui perturbent l'ordre social. Diderot y met en contraste le génie et le zèle : « Qu'il me soit permis de rapporter ici quelques fragments d'un édit de l'empereur Julien, ils caractériseront à merveille le génie de ce prince philosophe, et l'humeur des zélés de son temps » (*Pensées philosophiques*, 20). Il implique que, à ce moment-là, c'est l'empereur Julien qui fait partie de la minorité en se servant d'articles « le » et « des » pour distinguer entre son génie et le zèle d'un groupe qui s'oppose à lui. À ce point, la déconstruction de la machine païenne était déjà mise en place, au moins selon l'interprétation de Diderot dans les *Pensées philosophiques*. Cependant, ce passage montre comment la différence peut

être nocive, ou utile, mais dangereuse tout au moins. L'individu qui pense autrement est toujours menacé par les « zélés de son temps » (*Pensées philosophiques*, 20).

Cependant, Diderot accorde à certains génies une fonction : celle d'avoir « éclairé l'univers » (*Pensées philosophiques*, 7), et donc d'avoir permis d'opérer une transition sociale. Il suggère que :

Les méditations sublimes de Malebranche et de Descartes étaient moins propres à ébranler le matérialisme, qu'une observation de Malpighi. Si cette dangereuse hypothèse chancelle de nos jours, c'est à la physique expérimentale que l'honneur en est dû. Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Musschenbroek, d'Hartzoeker, et de Nieuwentyt, qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un Etre souverainement intelligent. (*Pensées philosophiques*, 9)

La physique expérimentale permet d'approfondir la connaissance de la nature, qui à son tour permet de mieux comprendre la nature humaine. Il distingue entre les génies plus ou moins utiles en favorisant ceux qui se sont dévoués à la recherche de la connaissance empirique. Diderot fait la liste de ces physiciens-ci comme utiles parce que leur travail aide à soutenir la machine du Dieu-juge en donnant des preuves tangibles de son existence. Ils rassurent le bon fonctionnement de la société parce que leurs découvertes aident à rendre l'existence de Dieu-juge plus vraisemblable, et ainsi ils fortifient l'illusion bénéfique.

Il y a aussi une deuxième utilité implicite : Diderot propose que la connaissance de la nature soit bonne et utile en elle-même, peu importe ses conséquences. Le savoir empirique sert à l'épanouissement de l'être humain. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot divise les philosophies en deux catégories : « l'expérimentale et la rationnelle » (*Pensées sur l'interprétation*, 296). Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot est déjà en train de réfléchir cette division. Dans la Pensée XVIII, les philosophes et les génies forment deux catégories (*Pensées philosophiques*, 9). Les philosophes rationnels comme Malebranche et Descartes sont moins utiles que les philosophes empiristes comme Newton. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, il va

répéter cette idée : « Sont-ce les hommes de génie qui ont manqué à l'univers ? nullement [. . .] L'histoire des sciences fourmille de noms illustres [. . .] Les sciences abstraites ont occupé trop longtemps et avec trop peu de fruit les meilleurs esprits » (*Pensées sur l'interprétation*, 294). Il insiste que la philosophie rationnelle est moins utile que la philosophie empirique parce qu'elle gaspille le temps et les talents des génies et parce qu'elle ne produit pas de résultats. Il s'en suit que ceux qui se consacrent à la philosophie rationaliste sont moins valables.

Pascal est un hybride de ces deux types des philosophes : il était un mathématicien qui a abandonné l'étude des sujets sécularisés pour son propre épanouissement spirituel. Comme hybride, il est un philosophe monstrueux qui signale le développement d'un nouveau système de pensée : le scepticisme. Au moment de l'écriture des *Pensées philosophiques*, Diderot est lui-aussi un philosophe hybride. Restant influencé par la philosophie scolastique, il combine le rationalisme et l'empirisme. En 1746, Diderot valorise toujours le rationalisme parce que ses sens peuvent être trop facilement trompés (*Pensées philosophiques*, 25-26). Comme nous avons montrés, il va développer l'idée de la réévaluation des observations dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Quant à Montaigne, nous pouvons le considérer comme philosophe expérimental : « De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire, l'excès de sa colère passée : et jusques où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste » (*Essais III*, 415). Montaigne consacre le Chapitre XIII d'*Essais III* à l'expérience. La philosophie qui a pour base la réflexion au lieu de l'analogie est un pas vers la philosophie expérimentale réévaluée. Alors, les auteurs qui écrivent de la perspective autobiographique comme Montaigne, Pascal et même Saint Augustin sont valables pour le développement de la philosophie expérimentale.⁹⁷

⁹⁷ Mme Du Châtelet, une scientifique qui dédie sa vie à la philosophie expérimentale, trouve la réflexion utile. Elle se sert d'elle-même comme exemple pour examiner le bonheur féminin (Du Châtelet, 21) ainsi que le bonheur des gens de sa classe sociale (Du Châtelet, 7). Elle compare aussi ses expériences à celles de Montaigne (Du Châtelet, 18).

5.6 Britannicus et Néron

La Pensée XLII montre comment la divergence pourrait devenir la norme. Cependant, au moment de l'écriture des *Pensées philosophiques*, une œuvre inspirée partiellement par le conflit entre les Jansénistes et les Jésuites, Diderot propose qu'il vaut mieux soutenir le système existant que de tenter d'en construire un nouveau parce que « Toute innovation est à craindre dans un gouvernement. La plus sainte et la plus douce des religions, le christianisme même ne s'est affermi sans causer quelques troubles » (*Pensées philosophiques*, 19). Il sera mieux soit de préserver le système existant, soit de le remplacer par étapes : il faut éviter la destruction et la reconstruction brusques comme celles qui ont été produites par Saint Grégoire le Grand. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que Diderot construit la machine de Dieu-juge observateur pour perpétuer l'ordre moral existant. Il propose que, pour vivre paisiblement ensemble, il faut que les citoyens se créent l'illusion du regard divin. Diderot propose qu'il faut construire lentement une société nouvelle sur les fondements des deux sociétés précédentes, en gardant ces éléments des anciennes sociétés qui servent au bien-être commun. Il espère que cette nouvelle société s'établira « sans causer quelques troubles » (*Pensées philosophiques*, 19). L'existence continuelle de la machine du regard divin rassurera l'ordre public, mais, en même temps, cela promeut le conformisme, ce qui rend Diderot mal à l'aise parce que le conformisme implique l'isolation ou même l'exclusion de certains individus.

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot donne un autre exemple des anciens romains dans lequel il insiste sur la tension entre les gens exceptionnels et leur société :

Quand il serait aussi démontré qu'il l'est peu, que tout mal est la source d'un bien ; qu'il était bon qu'un Britannicus, que le meilleur des princes pérît, qu'un Néron, que le plus méchant des hommes régnât ; comment prouverait-on qu'il était impossible d'atteindre le même but, sans user des mêmes moyens ? Permettre des vices, pour relever l'éclat des vertus c'est un bien frivole avantage pour un inconvénient si réel. (*Pensées philosophiques*, 8)

Ici, l'athée met en question l'existence de Dieu qui permet l'existence du mal. Le but principal de cette Pensée est d'inciter l'empathie des lecteurs pour l'athée : « Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier ? » (*Pensées philosophiques*, 8). Cependant, ce passage permet aussi à Diderot de créer un contraste entre deux grands hommes : Britannicus, « le meilleur des princes » et Néron, « le plus méchant des hommes » (*Pensées philosophiques*, 8). Diderot accorde à ces deux personnages historiques la première place dans deux catégories opposées – celle du grand méchant et celle du grand bienfaiteur. La grandeur de l'un et de l'autre était cause de souffrance. Les caractéristiques admirables de Britannicus étaient la cause de sa propre souffrance. Sa supériorité a incité la jalousie de son frère ; par conséquent, Rome a eu un tyran pour empereur au lieu d'un prince philosophe. Diderot ne blâme pas Britannicus pour la tyrannie de son frère, son meurtre était inévitable. Les deux frères étaient malheureusement nés. Britannicus était destiné à être le meilleur des princes, mais aussi à mourir jeune et à laisser le trône au tyran. Diderot implique qu'être « heureusement ou malheureusement né » (*Le Rêve de d'Alembert*, 398) ne veut pas nécessairement dire être bon ou méchant. On peut naître avec des caractéristiques admirables et, à la fois, être destiné à une vie triste ou tragique, comme, par exemple, Vanini. Dans *Le Neveu de Rameau*, Diderot développe cette idée : « je vois une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux ; et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes » (*Le Neveu de Rameau*, 614). Diderot implique aussi que les caractéristiques admirables ne sont pas nécessairement utiles : Britannicus n'a pas eu l'opportunité de servir à sa patrie malgré ses vertus.

Crocker suggère que, selon Diderot, les gens qui se distinguent partageront le sort de Britannicus, au moins pendant leur vie. Spangler développe le rôle du monstre dans l'œuvre de Diderot, et ce qui en ressort ressemble à l'image du génie qui cherche à être accepté par ses semblables que nous trouvons dans le livre de Crocker :

Les monstres tiennent en effet une fonction cruciale dans la philosophie expérimentale de Diderot, et je propose l'idée que pour lui, 'dévoiler' la nature, en comprendre les mécanismes, c'est montrer sa monstruosité – c'est la 'monstrer.' Telle est bien la fonction qu'indique la racine

étymologique *monstrare* – le monstre montre ce que la nature n’offre pas habituellement à voir. (Spangler, 137-38)

Les concitoyens ne sont pas capables d’intégrer quelqu’un de si différent. Tragiquement, ils ne sont pas encore capables de se rendre compte de leur propre insuffisance et de planifier des solutions. L’exemple de Britannicus qui meurt à cause de sa bonté sert comme miroir qui montre les fautes de la société française aux lecteurs de Diderot. Il sert comme avertissement de ne pas laisser périr les gens bénéfiques. Le figure de Britannicus fortifie aussi l’argument principal de cette Pensée : qu’il faut éviter de traiter l’athée – ou n’importe quelle personne qui pense autrement – d’une manière qui « marque peu de charité » (*Pensées philosophiques*, 8). Pascal figure aussi comme un exemple d’une personne qui souffre à cause de ses bonnes qualités. Étant génie, il a la tendance à être pusillanime (*Pensées philosophiques*, 16-17). Cette qualité malheureuse lui permet de voir « loin dans l’immensité des possibles » (*Pensées philosophiques*, 16), mais le rend aussi plus facile à manipuler par « des hommes qui n’étaient pas dignes d’être ses disciples » (*Pensées philosophiques*, 7).

Quant à Néron, sa monstruosité dans le sens encyclopédique et dans le sens du monstre moral est évidente. La sublime méchanceté d’un roi met en danger la société entière. Il a atteint un degré de gloire, mais son succès nuit à ses sujets. La personne douée de la bonté ou de l’intelligence qui se distingue et dont la distinction bouleverse l’ordre social peut au moins devenir utile à la postériorité et s’attendre à leur appréciation. Par contre, la gloire de la personne nocive se transforme en infamie après sa mort, comme dans le cas de Néron.

Cet argument fait par l’athée porte une autre question implicite : la vertu existe-t-elle ? Diderot rend l’athée le partisan de la moralité objective. Il justifie son refus de l’existence d’un Être suprême par un argument moral : « si les merveilles qui brillent dans l’ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l’ordre moral, anéantissent toute Providence » (*Pensées philosophiques*, 7-8). Diderot met l’athée dans la même catégorie que Britannicus : les deux sont vertueux et les deux se distinguent de leur société, Britannicus par sa naissance royale ainsi que par sa

supériorité morale, et l'athée par sa divergence de la pensée dominante, mais l'athée n'est pas forcément vertueux ni vicieux. Il risque de mourir à cause de l'intolérance de ses concitoyens pour son manque de croyance. L'un est un « vrai martyr », l'autre risque de le devenir. Diderot fait mention de Vanini que « Shaftesbury cite [. . .] parmi 'les martyrs de l'athéisme' » (Delon, 1041, note 24) dans la Pensée XIII (*Pensées philosophiques*, 7) et de Hobbes, qui risque de devenir martyr de l'athéisme lui-aussi, dans la Pensée XVII (*Pensées philosophiques*, 8). Les réflexions qui inspirent l'athéisme sont les monstres de la métaphysique dominante. Cet athée soutient la moralité scolastique ou, au moins, péripatéticienne – nous le savons parce qu'il fait mention des vices et des vertus – mais il refuse l'existence de l'Être suprême. Il combine la moralité conventionnelle avec une métaphysique divergente et monstrueuse. De plus, c'est son système de moral chrétien qui inspire son athéisme : « Je vous dis que, si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être le mieux qu'il est possible : car si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté » (*Pensées philosophiques*, 8). Il fait le processus de Dieu en comparant ses actions à celles exigées par la moralité chrétienne et il conclut en condamnant l'Être suprême. Ce processus qui renverse le rôle de Dieu-juge/être humain-jugé et qui met l'être humain dans le rôle de juge rappelle le renversement de l'ordre naturel chrétien fait par Diderot quand il construit une machine de Dieu-juge pour servir à l'ordre social de la communauté humaine. Le fait que l'athée perd sa foi à cause de la moralité péripatéticienne présage les Pensées XIX et XX où Diderot blâme les théologiens scolastiques pour la perpétuation de l'athéisme : « Les subtilités de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques [. . .] C'est en vain que j'avais essayé contre un athée les subtilités de l'école » (*Pensées philosophiques*, 9-8). Crocker propose que le génie est nocif au moment donné, mais qu'il incite de bons changements et que la postérité l'appréciera. C'est possible que Diderot signale que, selon lui, l'athéisme, qui est le monstre de l'école scolastique, y succèdera comme le christianisme a une fois succédé au paganisme romain, et que la négation de l'existence de Dieu deviendra la norme dans l'avenir.

Le fait que l'athée soit celui qui soutient l'existence du vice et de la vertu est particulière parce que, dans les *Pensées philosophiques*, Diderot met en doute l'existence d'une moralité objective et propose de la remplacer par un jugement de valeur qui prenne

en compte l'utilité. Comme disciple d'Aristote et de Saint Thomas, l'athée se proclame ouvertement comme tel parce qu'il valorise la vérité comme une idée objectivement bonne. C'est Saint Thomas d'Aquin qui proclame que Dieu est la vérité : « D'après ce qui précède, la vérité se trouve dans l'intelligence selon que celle-ci appréhende une chose telle qu'elle est, et dans la chose selon qu'elle a un être qui peut se conformer à l'intellect. Or cela se trouve en Dieu au plus haut degré » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I Pars, Question 16, Article 5). Selon William Wood : « Aquinas holds that 'God is truth' is an analogical claim [. . .] it asserts, first, that God exemplifies truth to the highest possible degree, and second, that God is the cause of all truth. Aquinas thereby grounds truth in the divine nature as well as in the divine activity » (Wood, 22). L'athée a retenu cet élément de la théologie thomiste. Il a remplacé le Dieu personnel qui doit assurer l'état « le mieux qu'il est possible » (*Pensées philosophiques*, 8) avec une apothéose de la vérité qui doit l'aider à voir l'état tel qu'il est. Il y a des parallèles entre le déiste et l'athée : le déiste glorifie une illusion de Dieu qui met en marche la société tandis que l'athée glorifie la vérité au lieu d'un Dieu personnel. Alors, Diderot montre qu'il n'y a ni de vrais athées ni de vrais déistes.

Diderot crée des parallèles entre cet athée et Hobbes, qui, selon Delon, figure comme exemple d'un athée vertueux dans la Pensée XVII : « Thomas Hobbes [. . .] est l'exemple même pour Bayle de l'athée vertueux » (Delon, 1042, note 35). Diderot ne décrit jamais ce personnage athée qui donne des indices de sa présence dans la Pensée IX (*Pensées philosophiques*, 5) et qui coupe la parole du narrateur dans la Pensée XV (*Pensées philosophiques*, 7) : il nous laisse des indices qui nous aident à l'imaginer. Il y a des éléments autobiographiques dans la caractérisation de cet athée : il a des connaissances de la théologie scolastique, au moins assez pour ne pas être convaincu par les preuves scolastiques, et il valorise la vérité, la vertu et la moralité objective absolue. Il ne peut pas imaginer un Dieu « ni trop bon ni méchant » (*Pensées philosophiques*, 6) ; pour lui, Dieu doit être bon ou bien il doit ne pas exister. Il garde cette appréciation pour la vérité car, ayant conclu qu'un bon Dieu ne permettra pas l'existence du mal, c'est la seule chose objectivement bonne qui lui reste. Il se tient à l'idée de la vérité objective comme les semi-sceptiques se tiennent à leurs avis parce qu'ils « craignent la profondeur des eaux, on les voit toujours suspendus à des branches dont ils sentent toute la faiblesse,

et auxquelles ils aiment mieux demeurer accrochés que de s'abandonner au torrent » (*Pensées philosophiques*, 15). Selon Diderot, pour Pascal, l'existence de Dieu était une telle branche, mais, pour son athée, c'est l'existence de la vérité objective et l'idée que Dieu doit nécessairement être bon. Dans la Pensée XX, l'athée admet que « l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal moral, l'immortalité de l'âme sont encore des problèmes pour moi » (*Pensées philosophiques*, 10). Ayant abandonné la religion, il développe sa philosophie, mais il insiste que c'est le bien et le mal surtout *moral* qu'il met en question ; il soutient toujours l'existence d'une vérité objective observable, mais il cesse de lui attribuer une valeur morale.

Cette caractérisation de l'athée qui fait la défense de la vérité objective rappelle l'idée de Niklaus, selon qui « Avec Diderot [. . .] on a le sentiment qu'il se cherche ou cherche sa vérité en laissant parler les divers lobes de son cerveau. Peut-être est-ce là la source du lyrisme éloquent de leur œuvre et de la force de persuasion de leurs apologies respectives » (« Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », 215). Diderot met cet athée qui universalise la moralité et valorise la vérité comme un bien objectif en dialogue et en contraste avec un sceptique catholique utilitariste. Le narrateur choisit de professer le catholicisme (*Pensées philosophiques* 29) surtout pour rester intégré dans sa société et pour rassurer la cohésion de sa famille. Ce « lobe » athée de son cerveau reste présente et continue à l'influencer : « Me voilà donc dans un scepticisme nécessité » (*Pensées philosophiques*, 30).

Comme l'athée, qui admet qu'il doute en l'existence du bien et du mal moral, Diderot aussi reste sceptique à propos de la moralité. En discutant la *Lettre sur les aveugles*, Crocker observe que Diderot cherche à justifier un ordre moral : « The resultant relativism [. . .] is not to be taken as a sign of disorder. On the contrary, the *Lettre* brings out a strong thrust on the part of all men, subjected to communal living and determined by their organic constitution, to impose order in their relationships » (Crocker, 75). Diderot n'arrive pas à justifier cette moralité, mais il se soucie du bien de la société et des individus qui la composent. Diderot voudrait bâtir une société plus équitable et qu'il implore ses lecteurs de ne pas faire souffrir ceux qui ont des opinions divergentes.

L'athée reste thomiste dans le fait qu'il valorise la vérité plus que la bonté, ce qui peut potentiellement le rendre moins susceptible de faire du bien à ses concitoyens et plus enclin à détruire l'illusion de Dieu qui soutient la société. Saint Thomas écrit : « Quoique le bon et le vrai, quant au suppôt qu'ils qualifient, soient convertibles avec l'étant, ils diffèrent par leur raison formelle. Et, sous ce rapport, le vrai, absolument parlant, a priorité sur le bien » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I Pars, Question 16, Article 4). Alors, cet athée peut trouver l'idée de la construction d'une illusion d'un Dieu pour l'assurance de la cohésion sociale immorale, parce qu'elle renverse la hiérarchie du vrai sur le bien. Il sacrifiera la tranquillité de la société pour la recherche du vrai. L'athée abandonne l'idée de la bonté objective entièrement, mais il se tient accroché à la vérité objective. Diderot soupçonne aussi la certitude avec laquelle l'athée déclare la non-existence de Dieu.

5.7 Permettre les vices, pour relever l'éclat des vertus

Quand l'athée déclare que c'est « un bien frivole avantage pour un inconvénient si réel » (*Pensées philosophiques*, 8) de « permettre les vices, pour relever l'éclat des vertus » (*Pensées philosophiques*, 8) l'utilitariste lui répondrait qu'il faut permettre ces vices qui sont utiles à la société. Il faut, par exemple, permettre l'illusion, même le mensonge, dans les cas où ils assureront le bien-être commun. Un Dieu utilitariste, juge l'utilité relative des actions au lieu de leur valeur intrinsèque.

Dans *Le Neveu de Rameau*, Diderot propose que la société est une « pantomime » (*Le Neveu de Rameau*, 658). Quand le Neveu propose qu'« Il n'y a que dans tout un royaume qu'un homme qui marche. C'est le souverain. Tout le reste prend des positions » (*Le Neveu de Rameau*, 658), « Moi » réfute son argument en observant que même le roi doit faire de la pantomime devant Dieu. C'est intéressant que le Neveu, qui était dégoûté par l'idée que « rien n'était plus utile aux peuples que le mensonge ; rien de plus nuisible que la vérité » (*Le Neveu de Rameau*, 589) admit qu'il crée lui-aussi des illusions dont il profite : « Je suis moi et je reste ce que je suis ; mais j'agis et je parle comme il convient [. . .] Le vice ne blesse les hommes que par intervalles. Les caractères apparents du vice les blessent du matin au soir » (*Le Neveu de Rameau*, 626). Le Neveu cache ses vices en suivant les conventions sociales ; ces conventions lui permettent de faire le moins du mal

possible aux autres. Par ses actions – qui contredisent ses paroles – il montre que le ministre partisan du mensonge a eu raison ; l’illusion de la vertu rend les autres moins malheureux que la réalité du vice l’aurait pu faire. Le Neveu admet qu’il participe à la pantomime qu’il méprise et même qu’il en profite. La conclusion du *Neveu de Rameau* suggère que l’illusion est inévitable. Diderot y implique que ceux qui vivent dans la vérité sont les malheureux. « Lui » admet qu’il ne peut pas cesser d’être vicieux parce que ses vices font partie de sa nature : « je puis faire mon bonheur par des vices qui me sont naturels, que j’ai acquis sans travail, que je conserve sans effort [. . .] il serait bien singulier que j’allasse me tourmenter comme une âme damnée, pour me bistourner et me faire autre que je ne suis » (*Le Neveu de Rameau*, 614). Il est né vicieux et heureux parce que ses vices « sont du goût de ceux qui le protègent, et plus analogues à leurs petits besoins particuliers que des vertus qui les gênaient » (*Le Neveu de Rameau*, 614). Il est même vicieux, heureux et utile parce qu’il rend service à ses maîtres et perpétue le bonheur de ses protecteurs. Il se permet de jouir de ses vices pour relever l’éclat des conventions et pour cacher les vices des autres. Comme dans les *Pensées philosophiques*, dans *Le Neveu de Rameau*, Diderot déconstruit l’idée qu’une personne peut être vraiment ce qu’elle se déclare être, comme, par exemple un vrai chrétien, un vrai sceptique, un honnête homme, etc. Le Neveu s’introduit comme partisan de la vérité, mais il conclut en admettant qu’il n’est qu’un menteur qui fait semblant d’être vertueux pour répondre aux sensibilités des autres et pour continuer à tirer du plaisir de ses vices naturels.

« Lui » admet que toute la société fait de la pantomime les uns pour les autres, mais il soutient que le roi en est exempté, et « Moi » le corrige en révélant que même le roi fait de la pantomime devant Dieu. Ainsi, ce n’est pas le roi qui est le vrai souverain du pays, mais la moralité transmise d’une génération à l’autre et attribuée à Dieu. En fait, selon « Moi », c’est la moralité chrétienne qui est le souverain. Cependant, dans le modèle social proposé par Diderot, Dieu fait partie lui-aussi de cette pantomime – il est le grand ordonnateur. Qu’il existe ou non, il est le centre organisationnel de la machine dans laquelle chacun adopte et prend ses positions.

5.8 *Agapan, philien et eros*

Dans les *Pensées philosophiques*, les plaisirs considérés comme vicieux pourront être utiles « si tous sont à l'unisson » (*Pensées philosophiques*, 4). Le juste milieu doit être l'option la plus utile. Les trois exemples que Diderot donne des passions communes dans la Pensée II sont tous orientés vers au moins une autre personne : le « salut de ma patrie », « mon amitié », « ma maîtresse » (*Pensées philosophiques*, 3-4). Le philosophe insiste sur l'importance des relations et des passions qui servent à les fortifier. Il s'agit de trois sphères d'intimité : générale ou nationale, sociale, et personnelle ou intime. Cela rappelle les trois mots grec pour « l'amour » : *agapan*, *philein* et *eros*.

Cyril C. Richardson décrit les trois amours ainsi :

In Greek there are three primary words for love. *Eros* is basically a sexual word; *philein* is used to connote affection for things or for persons; and *agapan* has the same meaning [. . .] In the New Testament the idea of love is most frequently expressed by the word *agapan* [. . .] *agape* is used to express two different modes of relationship: love for God and love for one's fellows. *Agape* as love to one's neighbor is explained by the New Testament synonym *eupoien*, 'to do good to.' (Richardson, 173-79)

Richardson note que ces trois amours étaient importants pour la philosophie d'Aristote, et que ce philosophe a transformé le sens du mot *philia* pour signifier l'amitié :

The most desirable relations between people are treated [. . .] under *philia* [. . .] the highest love is that between two equally virtuous persons (*philotēs isotēs*) [. . .] 'the essence of 'friendship' seems to consist more in giving than in receiving affection [. . .] Aristotle introduces a new principle which became of far-reaching importance in the Christian development of *caritas* – self-love. (Richardson, 176-77)

En examinant Aristote, Saint Thomas d'Aquin a conclu que tout amour est un amour propre : « In Catholic thinking, and notably in Augustine and Aquinas, all love is basically self-love [. . .] Aquinas holds that self-love is natural to man [. . .] By knowing

himself truly the good man will love himself truly, and his love for his fellows will derive from his good relations with himself » (Richardson 181). Pour Saint Thomas, l'amour pour l'autre naît de l'amour pour soi-même :

[. . .] de même que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que l'on éprouve pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié [. . .] nous avons de l'amitié pour d'autres lorsque nous nous comportons envers eux comme envers nous-même. Car, dit Aristote, « les sentiments d'amitié envers autrui viennent de ceux que l'on a envers soi-même » [. . .] nous pouvons parler de la charité selon sa nature propre, en tant qu'elle est principalement une amitié de l'homme pour Dieu et, par voie de conséquence, pour toutes les créatures qui appartiennent à Dieu. Or, parmi celles-ci, il y a le sujet lui-même, qui a la charité. Ainsi, parmi tout ce qu'il aime de charité comme ressortissant de Dieu, l'homme s'aime lui-même d'un amour de charité. (Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, II-II Pars, Question 25, Article 4)

Pour Saint Thomas, tout amour commence avec l'individu ou « l'unité ». Il soutient l'importance de l'amour pour Dieu et pour l'autre, mais il insiste que cette passion naît d'amour pour soi. Sa philosophie est orientée vers l'individu et son bonheur personnel.

Par contre, pour Diderot une passion est utile surtout si elle aide les autres. Chacun de ses trois sortes d'amour en engageant un autre vers qui la passion d'amour est orientée : *eros* nécessite un autre corps humain comme objet d'affection et *philién* et *agapan* nécessitent aussi un être humain pour les recevoir. Même l'épanouissement personnel doit servir à la société. Dans la Pensée I, Diderot insiste sur l'importance des « beaux-arts » (*Pensées philosophiques*, 3) qui enrichissaient la société, et, dans la Pensée XVIII, il discute des penseurs et de la valeur de la physique expérimentale pour éclairer les autres (*Pensées philosophiques*, 9). Il valorise la physique expérimentale, qui engage les sens du philosophe et qui implique une activité physique ou un mouvement. Le philosophe expérimental doit se déplacer pour observer, il s'engage dans le monde qui l'entoure, tandis que le philosophe rationnel réfléchit, il n'est pas obligé de prendre

contact avec ses environs. Les deux types de philosophes sont vertueux ; ils se servent de leur intellect et ils travaillent pour arriver aux résultats, faisant preuve de la diligence. Cependant, le philosophe expérimental – celui qui s’engage avec le monde – est le plus valable.

5.9 La société monstrueuse

Diderot valorise aussi les actions et caractéristiques considérées comme « vicieuses » quand ces actions fortifient les relations. Le « point d’honneur » et « le penchant au plaisir » (*Pensées philosophiques*, 4) pourront être utiles. Un certain degré de témérité du soldat peut servir à sa patrie, et, par conséquent, à tous ses habitants. Ce vice devient utile à un pays entier. Le désir d’un amant peut répondre aussi au désir de sa maîtresse, ce qui permet à deux êtres humains de jouir du plaisir.

Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, Diderot développera ses pensées à propos de l’utilité de la sexualité humaine. L’Aumônier scandalise le tahitien Orou en lui expliquant que, chez lui, un homme et une femme pourront « s’unir » seulement « à certaines conditions requises, après certaines cérémonies préalables, en conséquence desquelles un homme appartient à une femme et n’appartient qu’à elle, une femme appartient à un homme et n’appartient qu’à lui [. . .] pour toute leur vie » (*Supplément au voyage de Bougainville*, 555). Orou répond :

Ces préceptes singuliers, je les trouve opposés à la nature, contraires à la raison, faits pour multiplier les crimes [. . .] Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais ? attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec ton semblable, à l’influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. Tu es en délire si tu crois qu’il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l’univers qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal et le bien général au bien particulier. (*Supplément au voyage de Bougainville*, 556-57)

Le discours d'Orou porte des traces du fatalisme : selon lui, une personne désirera naturellement et inévitablement plusieurs partenaires sexuels pendant sa vie. Orou va plus loin que le narrateur des *Pensées philosophiques* : au lieu d'avertir les gens qu'ils deviendront monstres ou machines s'ils essaient de se débarrasser de tous leurs désirs, Orou déclare que même la répression d'une seule passion naturelle est déshumanisante :

Quel monstrueux tissu d'extravagances tu m'exposes là ! [. . .] la société dont votre chef nous vante le bel ordre, ne sera qu'un ramas ou d'hypocrites qui foulent secrètement aux pieds les lois ; ou d'infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice en s'y soumettant ; ou d'imbéciles en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature ; ou d'êtres mal organisés en qui la nature ne réclame pas ses droits.

(*Supplément au voyage de Bougainville*, 558-59)

Le champ lexical de la monstruosité (« monstrueux tissu », « étouffé la voix de la nature », « êtres mal organisés ») menace les français monogames. Par ailleurs, le mot « tissu » implique une partie corporelle. La sixième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, publiée en 1835, définit ce mot ainsi : « tissu se dit par analogie, en termes d'Anatomie, des substances de nature diverse qui forment les différents organes de l'homme et des animaux, et qui résultent d'un entrelacement de fibres, d'une certaine liaison ou combinaison des parties élémentaires » (*Dictionnaire de l'Académie française : sixième édition*, 2 : 849) Orou implique que ces « extravagances » donnent naissance à une transformation monstrueuse corporelle qui donne naissance aux « êtres mal organisés », une transformation monstrueuse intellectuelle qui donne naissance aux « imbéciles » et une transformation monstrueuse morale qui donne naissance aux « hypocrites ». Dans ce cas, le mot « monstrueux » est péjoratif ; il n'annonce pas une amélioration de l'espèce ou de la société entière, mais son extinction. Spangler note que les « monstres [. . .] sont peu à peu éliminés pour faire place aux corps organisés viables ou 'normaux' » (Spangler, 142) et que, pour Diderot, la métamorphose en des monstres implique « la sélection naturelle avec l'élimination du pire » (Spangler, 144). Orou considère la société française comme pire que la sienne à cause des restrictions que ses citoyens placent sur la sexualité humaine, et il implique que cette société ne durera pour

longtemps parce que ces citoyens se transforment en monstres s'ils continuent à réprimer leurs désirs. Vu qu'Orou insiste sur l'utilité des actions pour le bien général, il implique que chaque société qui ne considère pas la communauté en créant des valeurs et, surtout, des lois contrenatures, est destinée à être éliminée.

Dans les *Pensées philosophiques*, Diderot présente une autre société qui se détruit quand ses membres essaient d'échapper à leurs passions : « il ferait beau voir une province entière effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts ; ses habitants vivre en bêtes farouches pour se sanctifier » (*Pensées philosophiques*, 5). Rousseau en exil s'est senti insulté par de telles déclarations. En essayant de s'approcher de nature, les citoyens de cette province ont dispersé leur société. Cette province n'existe plus ni comme milieu géographique vu que personne ne vit plus sur cette terre ni comme idée politique vu que ces citoyens ne s'en occupent plus. En essayant de se sanctifier, les citoyens ont trahi leur pays.

Il y a aussi un thème de fatalisme dans le discours d'Orou, qui fait mention des « infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice en s'y soumettant » (*Supplément au voyage de Bougainville*, 559). Cette phrase implique que les européens chrétiens sont tous nés malheureux parce qu'ils sont nés sur un continent où ils sont obligés de réprimer leurs désirs. Ces infortunés sont destinés à la misère si certainement que leur société est destinée à l'élimination. À travers Orou, Diderot constate qu'un être humain ne puisse pas échapper à sa propre nature et que la société ne peut pas exiger de ses membres de réprimer leurs inclinations naturelles et utiles. Selon lui, nous sommes condamnés aux limites de notre nature. Il s'en suit que les « vices » et « les vertus » n'existent réellement pas, parce que le mot « vertu » implique un état auquel nous arrivons au moins partiellement par notre propre effort. Cela devient une qualité utile aux autres et peut-être à soi, comme un vice.

5.10 L'amour de soi rendu utile à la société

Au lieu de combattre les tendances naturelles, il faut les équilibrer avec les caractéristiques qui leur sont harmonisées :

Ce serait donc un bonheur [. . .] d’avoir les passions fortes [. . .] si toutes sont à l’unisson. Établissez entre elles, une juste harmonie, et n’en appréhendez point de désordres. Si l’espérance est balancée par la crainte, le point d’honneur par l’amour de la vie, le penchant au plaisir par l’intérêt de la santé, vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches. (*Pensées philosophiques*, 4)

L’amour de soi est donc utile et même essentiel pour motiver la préservation de la vie, mais il faut l’engager au service des autres. Selon l’*Encyclopédie* : « Ainsi l’amour de soi-même ne détruit point, mais il a une liaison intime & quelquefois imperceptible avec ce sentiment qui nous fait prendre plaisir au bonheur des autres, ou à ce que nous imaginons être leur bonheur [. . .] » (« Passions », 12 : 144-45). La définition encyclopédique est similaire à la définition de Saint Thomas : l’encyclopédiste accorde que l’amour de soi est la source des passions parce que « toutes ces passions se terminent à nous-mêmes » (« Passions », 12 : 144). Cette définition évoque les *Pensées* II et IV en insistant que l’amour propre doit motiver l’être humain « de chercher sa conservation » (« Passions », 12 : 145). Comme Diderot, l’encyclopédiste inconnu insiste que l’amour de soi est seulement légitime si « elle laisse à l’ame la liberté de se répandre au-dehors » (« Passions », 12 : 145). Comme dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, Diderot insiste que nous devons préférer « le bien général au bien particulier » (*Supplément au Voyage de Bougainville*, 557). L’amour de soi aide à équilibrer les passions et à motiver celui qui les ressent de chercher au moins son propre bonheur, mais elle devra faire naître le bonheur collectif pour être vraiment utile.

5.11 L’utilité des vertus

Il faut prendre en compte le fait que ces caractéristiques sont naturelles. Les gens qui naissent avec certaines tendances – vicieuses ou vertueuses – ne sont pas capables de les supprimer. Au lieu de tenter fûtement de les supprimer, il faut plutôt les redéfinir comme actions utiles ou bénéfiques en prenant en compte leur utilité. Il faut profiter des bénéfiques qu’elles pourront apporter à la société.

Dans *Le Rêve de d'Alembert*, le Docteur Bordeu nie l'existence aussitôt de la vertu et du libre arbitre :

Bordeu : [. . .] je ne vous dirai de la liberté qu'un mot ; c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une [. . .]

Mlle de L'Espinasse : Mais, docteur, et le vice et la vertu ? la vertu [. . .] cette idée si sacrée chez toutes les nations [. . .]

Bordeu : Il faut le transformer en celui de bienfaisance, et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né. On est insensiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie. » (*Le Rêve de d'Alembert*, 398)

Les *Pensées philosophiques* représentent la nature humaine d'une manière similaire et annoncent le développement de la pensée diderotienne dans cette direction. Il montre un monde dans lequel les gens naissent heureux ou malheureux, utiles ou nocifs, mais non pas bons ou méchants. La fonction de l'être humain – le but de sa vie – est de servir à la machine de la société, mais aussi à rendre la vie des autres individus qui la composent les plus heureux possible.

5.12 Le monstre moral : la raison comme remède possible pour la passion nuisible

Au moment de l'écriture des *Pensées philosophiques*, Diderot soutient que les caractéristiques avec lesquelles on naît sont naturelles et prédéterminées à la fois par les dispositions innées de chaque individu et par l'éducation que sa société lui accorde. Au lieu de réprimer la passion qui est la cause de notre souffrance, il faut la combattre en développant la passion opposée. Dans l'article « Droit naturel », il propose plutôt que c'est la raison – une faculté qui est également naturelle à l'être humain – qui l'aidera à supprimer ses mauvaises tendances :

Mais quels reproches pourrions-nous faire à l'homme tourmenté par des passions si violentes, que la vie même lui devient un poids onéreux, s'il

ne les satisfait [. . .] il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne ; qu'il y a par conséquent dans la question dont il s'agit des moyens de découvrir la vérité; que celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme, & doit être traité par le reste de son espece comme une bête farouche [. . .] Que répondrons-nous donc à notre raisonneur violent, avant que de l'étouffer? que tout son discours se réduit à savoir s'il acquiert un droit sur l'existence des autres, en leur abandonnant la sienne ; car il ne veut pas seulement être heureux, il veut encore être équitable, & par son équité écarter loin de lui l'épithete de méchant ; sans quoi il faudroit l'étouffer sans lui répondre. (« Droit naturel », 5 : 115-16)

Tandis que cet article encyclopédique reste utilitariste là où Diderot accorde le droit de décider entre le bien et le mal au « genre humain », les tendances scolastiques sont encore plus visibles ici que dans les *Pensées philosophiques*. À propos de la loi naturelle, Saint Thomas d'Aquin insiste que nous arrivons à la connaître à travers la raison : « la loi naturelle est établie par la raison, de même qu'une proposition est aussi l'œuvre de la raison » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II Pars, Question 94, Article 1). Il continue en ajoutant que « Nous l'avons dit précédemment, tout ce vers quoi l'homme est incliné par nature relève de la loi naturelle ; et il est propre à l'homme d'être incliné à agir selon la raison » (Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II Pars, Question 94, Article 4). En constatant que toutes les cultures arriveront à connaître la loi naturelle, Diderot semble être aussi inspiré par Saint Thomas, qui universalise cet élément de la nature humaine parce qu'il soutient que tous les gens étaient créés par le même Dieu :

[. . .] où est le dépôt de cette volonté générale? [. . .] Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages & barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entr'eux ; & même dans l'indignation & le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales & de la vengeance publique. (« Droit naturel », 5 : 116)

Premièrement, nous insistons que le « genre humain » auquel Diderot accorde le droit de déterminer le bien et le mal n'est donc pas nécessairement un gouvernement, mais n'importe quelle communauté. Vu que tous les êtres humains sont doués de raison, toutes les communautés humaines, pourront arriver à établir un ordre sur la base de la loi naturelle. Deuxièmement, même si Diderot admet qu'un être humain puisse naître avec des penchants nocifs couplés avec des passions trop violentes pour être supportables, il constate aussi que, dans ces cas-ci, ce malheureux doit s'appuyer sur sa raison, qui est une faculté aussi naturelle que la passion, non pour justifier le vice mais pour en voir l'erreur. Dans « Droit naturel », Diderot fait preuve d'un plus grand degré d'optimisme que dans les *Pensées philosophiques*, parce qu'il constate que, chez les êtres humains auxquels les passions utiles manquent, il espère que la raison pourra aider à supprimer les mauvaises tendances. Il espère que la nature ne crée vraiment rien d'inutile et que ces êtres humains dont les passions sont défectueuses supplémentent à ce qui manque à leurs passions par un excès de raison.

Andrew Clark observe que, dans *Le Rêve de d'Alembert*, Bordeu fait une observation similaire :

The character, Dr. Bordeu, compares the man of genius to the man of reason who masters and controls his senses [. . .] Bordeu opposes this « rational » or logical genius to the *homme sensible* who is controlled by his senses. The paradigm of the genius as rational scientific thinker, as a figure of centralized control over the parts, however, is deliberately contested in Diderot's other works and in the *Rêve* itself. (Clark, 26)

Selon nous, l'idée que la raison pourra gouverner la passion attire Diderot parce que la raison pourra devenir une force égalisatrice des êtres humains. Selon Diderot, tous les êtres humains sont évidemment doués des passions différentes, mais la raison leur est commune. Dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, Diderot déclare que Leibniz est « une machine à réflexion » (*Réfutation d'Helvétius*, 490), et continue en extrapolant cette déclaration au genre humain : « [. . .] la raison de l'homme est un instrument qui correspond à toute la variété de l'instinct animal »

(*Réfutation d'Helvétius*, 491). De plus, selon l'article « Droit naturel », la raison devra être la même chez tous les gens parce que, par sa nature, elle doit les aider à arriver à la solution logique. Dans les *Pensées philosophiques*, cette raison infaillible sert à dévoiler des preuves mathématiques et géométriques (*Pensées philosophiques*, 29). Les solutions de la raison pourraient être aussi justes et précises dans le change éthique, ou moral.

La perspective diderotienne au moment de l'écriture du « Droit naturel » est plus optimiste que sa perspective dans les *Pensées philosophiques*. Il a confiance au fait que la découverte et la révélation de la vérité auront de bons résultats pour la société.

Notamment, c'est l'athée qui fait la première mention de l'infaillibilité des preuves géométriques dans la Pensée XX :

C'était en vain que j'avais essayé contre un athée les subtilités de l'école : il avait même tiré de la faiblesse de ces raisonnements une objection assez forte. « Une multitude de vérités inutiles me sont démontrées sans réplique, disait-il ; et l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal moral, l'immortalité de l'âme sont encore des problèmes pour moi : quoi donc ! me serait-il moins important d'être éclairé sur ces sujets, que d'être convaincu que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ? »
(*Pensées philosophiques*, 10)

La première instance de cette expression est en guillemets, ce qui implique que le narrateur ne s'identifie pas avec elle. Par contre, dans la Pensée LIX, la phrase apparaît sans guillemets comme : « Pourquoi donc exiger de moi que je croie qu'il y a trois Personnes en Dieu aussi fermement que je crois que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits » (*Pensées philosophiques*, 29). En se servant du mot « pourquoi », le sceptique transforme et adoucit les propos de l'athée, qui demande des réponses à ses questions. Le caractère du sceptique est évidemment moins bouillant et moins ardent que celui de l'athée ; il accepte la vie dans l'incertitude. Cependant, cette répétition implique que le narrateur a internalisé certaines idées de l'athée : le dialogue entre eux était fructueux, ils se sont rapprochés grâce au discours. Diderot contraste cet échange paisible entre « les combattants » représentatifs des religions différentes dans la Pensée LXI

(*Pensées philosophiques*, 31). Les *Pensées philosophiques*, plus pessimistes que l'article, donnent néanmoins l'espoir qu'il soit possible d'atteindre un équilibre entre deux personnes qui soutiennent des opinions différentes.

Crocker observe aussi l'optimisme de l'article « Droit naturel » :

The strategy of his refutation is to insist that the nihilist is obliged to see the truth, on the penalty of giving up his human status, which would justify exterminating him like a wild beast [. . .] The determination of what is just [. . .] lies not with the individual but with the general will of mankind [. . .] This is a noble and humanistic declaration [. . .] It asserts that morality and society are inseparable. It upholds the superiority of the social, but without crushing the individual. » (Crocker, 77)

Évidemment, Diderot cherche à justifier la valeur de l'être humain et de la vie humaine sans s'appuyer sur l'idée de l'âme immortelle. Dans « Droit naturel », il croit qu'il a résolu le problème : l'être humain a de la valeur intrinsèque parce que sa capacité de raisonner le rend unique parmi les animaux. Il a aussi une valeur relative déterminée par ses passions de par le nombre et la qualité de ses relations. Cependant, chaque être humain est valable parce qu'il peut raisonner, et le raisonnement le rend perfectible.

5.13 Le pessimisme

Néanmoins, l'article « Droit naturel » aborde l'élément le plus pessimiste et le plus difficile : Diderot y propose qu'il faut étouffer ces méchants qui n'arrivent pas à se servir ni de leur passion ni de leur raison pour arriver à une harmonie intérieure qui leur permettra de vivre paisiblement avec leurs concitoyens. Premièrement, pour préserver la vie et pour faire preuve de sa valeur intrinsèque, son interlocuteur devra sacrifier à son bonheur pour se rendre utile ; il sera destiné à vivre malheureux parmi ses semblables, ou à créer des dommages à ceux qu'il fréquente. Diderot n'arrive pas à résoudre le problème d'un être humain nuisible et malheureux autrement qu'en l'étouffant. « Lui » fait la même proposition dans *Le Neveu de Rameau* (*Le Neveu de Rameau*, 589) et le

personnage « Diderot » renouvelle cette proposition dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 472).

Dans ces trois textes, le malaise de Diderot est évident. Chaque fois que ses réflexions à propos de la nature heureuse ou malheureuse, utile ou nuisible de certains individus inspirent ces conclusions sombres, il les déconstruit. Dans « Droit naturel », il propose que tous les êtres humains sont naturellement doués de raison et que, par conséquent, ils choisiront le bien-être commun au lieu de l'égoïsme et ils renonceront à leurs envies dangereuses pour servir aux autres. Dans *Le Neveu de Rameau*, « Lui » propose d'« étouffer » les génies parce qu'un parmi eux a proposé « que rien n'était plus utile aux peuples que le mensonge ; rien de plus nuisible que la vérité » (*Le Neveu de Rameau*, 589). Diderot se distancie de cette idée ; le porte-parole en est un personnage nommé « Lui », ce qui indique l'autre et, par extension, sert à le distinguer de l'auteur. « Lui » adoucit tout à coup cette proposition en suggérant qu'on pourra aussi jeter les génies « au cagnard » (*Le Neveu de Rameau*, 589). De plus, « Lui » révèle qu'il est hypocrite et que la société dans laquelle il vit et dont il profite dépend d'un mensonge ou d'« une pantomime » (*Le Neveu de Rameau*, 658) ; alors le génie a eu raison en suggérant que le mensonge pourra être utile. Dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, même si c'est « Diderot » qui propose qu'il sera bon pour un docteur de laisser mourir les méchants pour le profit de la majorité, il présente aussi des réfutations : « Ce que vous me dites de Nivet, un janséniste me le dira d'un moliniste, un catholique d'un protestant. Si vous m'écartez du lit de Cartouche, un fanatique m'écartera du lit d'un athée » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 473). Les deux personnages, « Diderot » et le docteur, présentent des arguments d'une perspective qui relativise le bien : « Diderot » déclare que la valeur d'un meurtre est relative à l'utilité de la victime – s'il est un scélérat, le meurtre devient un acte bénéfique. Par contre, le docteur propose que la méchanceté est relative en donnant l'exemple des dévots qui accusent tous ceux qui sont différents. C'est la société et ses normes qui déterminent la moralité : la même qualité pourrait être bénéfique et heureuse dans une société ou à une époque et nuisible dans une autre : le catholique en France est heureusement né, le protestant y est malheureux. Dans les *Pensées philosophiques*, c'est non seulement la nature qui détermine le bonheur de l'être humain, mais aussi la société dans laquelle il naît et l'éducation qu'il reçoit : « Celui qui

ne conserve pas par choix, le culte qu'il a reçu par éducation, ne peut non plus se glorifier d'être chrétien ou musulman, que de n'être point né aveugle ou boiteux. C'est un bonheur et non pas un mérite » (*Pensées philosophiques*, 18). Un protestant ou un athée n'est pas vicieux par rapport à une valeur objective, mais par rapport aux coutumes françaises. Néanmoins, ils restent nuisibles pour eux-mêmes, parce qu'ils risquent d'être écartés de la communauté ou même de devenir martyrs. Ils risquent de la bouleverser leur société. Il y a certains êtres humains qui sont nuisibles ou utiles à un moment donné ceux qui sont foncièrement incapables de se rendre utiles sont parfois prédéterminés par le jet fortuit des atomes.

Alors, ceux qui sont désignés par les péripatéticiens et les scolastiques comme « vicieux » sont néanmoins « innocents », parce que leur disposition était malheureusement prédéterminée. D'autres ont la double infortune d'être nés monstres dans une société monstrueuse. Le caractère avec lequel on naît, prédétermine notre bonheur ou malheur, mais les circonstances dans lesquels on naît le déterminent aussi. Diderot ne tire pas de conclusions à propos de ce qu'il faut faire avec les gens qui se trouvent dans ces circonstances, mais il admet qu'ils existent et se lamente sur leur existence.

5.14 La nature humaine ou les natures humaines ?

Pour Diderot, il ne s'agit pas d'une seule nature humaine, mais d'une pluralité de natures humaines. Dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, Diderot conclut :

On ne donne pas toutes les passions. On naît colère ; on naît insensible [. . .] et les circonstances excitent ces passions dans l'homme ; et quand elles seraient communes à tous les hommes ; ils ne les auraient point au même degré [. . .] L'éducation fait beaucoup ; mais ne fait ni ne peut tout faire. (*Réfutation d'Helvétius*, 639)

La nature et l'éducation ensemble déterminent le caractère d'un individu, et chaque individu aura naturellement une disposition différente et propre à lui. Tandis que la raison

et les passions sont essentielles à tous les êtres humains, le degré et la qualité de ces caractéristiques diffèrent d'une personne à l'autre. Ceci introduit de la relativité dans la capacité universelle de raisonner.

Diderot traite la différence entre la capacité de raisonner plutôt dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, où il insiste que : « J'accorde que l'homme combine des idées, ainsi que le poisson nage et l'oiseau vole ; mais chaque homme est entraîné par son organisation, son caractère, son tempérament, son aptitude naturelle à combiner de préférence telles et telles idées plutôt que telles ou telles autres » (*Réfutation d'Helvétius*, 491). À la fin de sa vie, Diderot développe ses réflexions à propos de la raison qu'il a commencées à développer dans les *Pensées philosophiques*. Il observe le rôle de l'« organisation » autant que des « besoins de la vie » de l'individu dans la détermination de la manière dont il raison. Il fait preuve de tendances fatalistes.

La mémoire joue un rôle important dans le processus de raisonnement, qui peut être décrit comme une combinaison des idées. Chaque personne peut combiner seulement ces images, ces sons, ces personnes, ces idées, et ces endroits qu'il a déjà observés et qu'il a retenus. La force ou la faiblesse de la mémoire autant que la capacité de la personne à faire le plus grand nombre d'observations que possible déterminent aussi la manière dont elle raisonne. Alors, suivant la logique de la *Réfutation*, Diderot a eu tort dans « Droit naturel » en proposant que, tandis que les passions varient d'une personne à l'autre, la raison reste la même. Crocker observe que, même si un être humain peut raisonner, il n'a pas de libre arbitre, et il admet que la société et la culture contribuent à déterminer la manière dont l'individu raison :

[. . .] self-awareness surely implies a kind of freedom or self-determination not existing at the lower levels. It creates the possibility of genuine choice. This Diderot cannot and does not allow, in the *Rêve* or elsewhere: there can be no exception to universal law. But within this law, which allows and fosters the appearance of levels, man is unique; and so he vigorously refutes the reductionism of *Helvetius' De l'homme* [. . .] Judgement is not reducible to sensation: 'That is a far-fetched conclusion;

it is more suited to animality in general than to men . . . I am a man, and I must have causes particular to man.' What, precisely, is signified by the last phrase? [. . .] Not only reflection and judgment, but culture: social conditioning, a moral heritage, education. (Crocker, 39)

Par conséquent, tandis que la raison est naturelle à tous les êtres humains, la qualité de la raison est à la fois particulière à chaque individu, prédéterminée par sa biologie et par ses circonstances et développée ou non par l'éducation.

Dans *Le Neveu de Rameau*, quand « Moi » demande « Comment se fait-il qu'avec un tact aussi fin, une si grande sensibilité pour les beautés de l'art musical ; vous soyez aussi aveugle sur les belles choses en morale, aussi insensible aux charmes de la vertu ? » (*Le Neveu de Rameau*, 647), « Lui » observe que sa nature qu'il nomme « une fibre » et ses circonstances ont contribuées à la création de son caractère vicieux :

C'est apparemment qu'il y a pour les unes un sens que je n'ai pas ; une fibre qui ne m'a point été donnée [. . .] ou peut-être c'est que j'ai toujours vécu avec de bons musiciens et de méchantes gens ; d'où il est arrivé que mon oreille est devenue très fine, et que mon cœur est devenu sourd. Et puis c'est qu'il y avait quelque chose de race. Le sang de mon père et le sang de mon oncle est le même sang. Mon sang est le même que celui de mon père. La molécule paternelle était dure et obtuse ; et cette maudite molécule première s'est assimilé tout le reste. (*Le Neveu de Rameau*, 646-47)

Néanmoins le Neveu va finalement raisonner « Moi » qui s'emporte et se passionne.

5.15 Le bonheur des gens exceptionnels dans le contexte social

En assurant le bonheur du plus grand nombre de gens et de la société perçue comme une machine entière, il faut sacrifier le bonheur des individus non seulement nocifs, mais aussi ceux qui ont le potentiel de servir à leur patrie. Parfois, ils souffrent

parce qu'ils sont en avance sur leur temps et parce qu'ils devront cacher leurs opinions novatrices pour rassurer la tranquillité, vu que « toute innovation est à craindre dans un gouvernement » (*Pensées philosophiques*, 19), y compris non seulement les innovations religieuses et philosophiques, mais aussi artistiques, scientifiques et littéraires. Même la suggestion de Dr. Bordeu dans *Le Rêve de d'Alembert* implique la répression :

[. . .] l'extrême mobilité de certains filets du réseau est la qualité dominante des êtres médiocres [. . .] Le grand homme, s'il a malheureusement reçu cette disposition naturelle s'occupera sans relâche à l'affaiblir, à la dominer, à se rendre maître de ses mouvements, et à conserver à l'origine du faisceau tout son empire [. . .] Il ne craindra pas la mort, peur, comme a dit sublimement le stoïcien [. . .] (*Le Rêve de d'Alembert*, 394-95)

Le grand homme sensible est donc obligé de réprimer ses passions à travers sa raison, tout comme l'homme égoïste dans « Droit naturel ». Le Dr. Bordeu suggère donc que, pour retenir sa grandeur malgré son caractère, un génie sensible est obligé de limiter sa nature. Il faut noter que, pour Bordeu, le but de cette répression est la préservation des talents naturels, cependant, dans les *Pensées philosophiques*, Diderot déclare que « La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature » (*Pensées philosophiques*, 4). Il recommande même un degré de répression, mais il ne va pas si loin que de recommander l'affaiblissement des passions. Diderot semble avoir abandonné l'idée du monde-machine en écrivant le *Rêve* (Kiernan, 133-32), et il l'a remplacé par celle du monde-organisme. Ce développement n'influence pas trop sa philosophie sociale : dans la nouvelle métaphore, les individus deviennent des organelles de l'animal social au lieu des parties intégrales d'une machine, ce qui rend peut-être les innovations et les changements plus faciles à intégrer parce qu'ils sont si difficiles à percevoir que l'évolution naturelle d'une espèce.

Diderot propose qu'une manière dont les génies dépréciés pourront se consoler du fait qu'ils sont obligés de faire de si grands sacrifices :

For Diderot, future generations are the truest judges of a work of art because their temporal distance gives them a certain objectivity of judgment, allowing them to remain unswayed by the social pressures that might bias contemporary assessments and opinions. Consequently, posterity, according to Diderot, is a consolation to the great artist whose works have been neglected during his lifetime and a scourge to the mediocre one whose works may have met with unmerited success. It constitutes a secularized form of afterlife. (Agin, 123)

L'artiste et le génie travaillent pour les générations à venir. Ils sont utiles parce qu'ils annoncent une évolution positive pour la société entière, et ils peuvent être comptés parmi des êtres qui font le premier pas vers un meilleur avenir. Crocker ajoute que « In Diderot's own pre-Nietzschean view of the genius, the reconciliation does not take place during the latter's lifetime. The present is in a sense sacrificed to the future. The genius is a disorderly element, but the disorder may be the promise of a better order, through his contribution » (Crocker, 42). Par conséquent, le génie est condamné à vivre dans la solitude psychologique, à ne pas être compris ou apprécié par ses contemporains pour le profit des générations à venir et d'une société future de laquelle il est l'annonceur.

5.16 L'utilité de la solitude

Une autre solution pour le problème d'un être humain qui se distingue trop de ses semblables est celle proposée par Platon, selon qui « The virtuous man [. . .] is sufficient to himself because he has fulfilled all his desires. In the rapture of contemplation he is complete » (Richardson, 175). Le génie doit être autosuffisant et, comme un être qui porte en soi tout ce dont il a besoin, il pourra se retirer de la société. La contemplation solitaire accordera en principe à l'individu l'opportunité de s'épanouir et de développer ses talents et ses pensées sans perturber l'ordre social. Diderot admet que les êtres humains ont des natures différentes et des besoins différents, et cette contemplation attirera certainement ceux qui se distinguent. Par exemple, l'athée pourra échapper à la persécution en se cachant de la société.

Cette approche ressemble à celle de Rousseau, qui s'est retiré de la société pour développer ses pensées dans la solitude. Jacques Proust écrit que, pour Rousseau :

Ce sont surtout, croit-il les seuls moyens qui lui restent pour exprimer encore sa révolte et redire que l'homme le plus opprimé doit toujours espérer un meilleur sort : « comme dans l'Inégalité et le Contrat l'extrême despotisme engendre sa négation même, la solitude parfaite du persécuté aboutit paradoxalement au bannissement des persécuteurs. » (Proust, 71)

Alors la retraite dans la solitude n'implique pas nécessairement un bannissement de celui qui se retire ; c'est la société qui est bannie.

Ce refus ressemble à la position de Pacôme, une position que Diderot rejette parce qu'elle rend celui qui se retire inutile aux autres :

[. . .] je ne ferai point un crime à celui-ci de ce que j'admirerai dans celui-là comme une vertu. Croirai-je qu'il était réservé à quelques-uns, de pratiquer les actes de perfection que la nature et la religion doivent ordonner indifféremment à tous ? Encore moins. Car d'où leur viendrait ce privilège exclusif ? Si Pacôme a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude, il ne m'est pas défendu de l'imiter : en l'imitant, je serai tout aussi vertueux que lui, et je ne devine pas pourquoi cent autres n'auraient pas le même droit que moi. Cependant il ferait beau voir une province entière effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts [. . .] (*Pensées philosophiques*, 4-5)

Diderot se réfère au choix entre la vie contemplative et la vie mondaine comme « les actes de perfection que la nature et la religion doivent ordonner indifféremment à tous » (*Pensées philosophiques*, 5). La nature humaine est soit solitaire soit sociale ; Diderot refuse d'admettre que certaines personnes sont solitaires et d'autres sont sociales parce que le choix entre la solitude et la vie en communauté est un acte qui répond aux ordonnances de la nature. Rousseau, Pacôme et les « stylites » bannissent la société humaine de leur vie, mais leur acte de révolte est antisocial et antihumain. Le refus

devient un acte égoïste ; ces monstres qui refusent leur nature sociale ont abandonné les autres pour servir à leur propre épanouissement, ils ont sacrifié le bien commun pour leur propre bien. En refusant la société, ils ont renoncé à leur nature humaine et ils sont devenus « bêtes farouches pour se sanctifier » (*Pensées philosophiques*, 5) en s'isolant.

Diderot insiste sur la nature sociale de l'être humain toute sa vie. Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot critique Jean-Jacques Rousseau pour avoir quitté la société :

On m'objectera [. . .] que la préférence de l'état sauvage sur l'état civilisé n'est qu'une vieille querelle réchauffée [. . .] Jean-Jacques eût été chef de secte il y a deux cents ans ; en tout temps démagogue dans sa patrie. Le séjour et la solitude des forêts l'ont perdu : on ne s'améliore pas dans les bois avec le caractère qu'il y portait et le motif qui l'y conduisait. (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron : livre premier*, 727)

Diderot ajoute : « on ne s'améliore pas dans les bois » (Ibid.). L'acte de se retirer d'une vie parmi les autres empêchera aux individus de développer leurs talents. Nous insistons que la philosophie diderotienne qui dénonce la retraite n'était pas influencée par sa rupture avec Rousseau parce qu'au moment de l'écriture des *Pensées philosophiques* cette rupture n'a pas encore eu lieu. Ses réflexions ne sont pas exagérées pour fortifier une réfutation d'un philosophe rival. Dans les *Pensées philosophiques*, il s'agit plutôt de la critique de la vie contemplative, mais ces réflexions naissantes inspireront ses œuvres à venir.

C'est possible que Diderot dénonce la retraite parce que, pour bien réfléchir, un être humain a besoin d'accumuler les expériences :

La véritable manière de philosopher, c'eût été et ce sera d'appliquer l'entendement à l'entendement ; l'entendement et l'expériences aux sens ; les sens à la Nature ; la Nature à l'investigation des instruments ; les instruments à la recherche et à la perfection des arts qu'on jetterait au

peuple pour lui apprendre à respecter la philosophie. (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 294)

En observant la nature incessamment, il développe sa mémoire et il accumulera des faits qu'il peut comparer l'un à l'autre pour tirer des conclusions les plus exactes que possible. Dans *Le Rêve de d'Alembert*, Diderot insiste sur l'importance de la mémoire pour le raisonnement à partir de l'accumulation des sensations :

Mlle de l'Espinasse : [. . .] pourquoi ne pense-je pas partout ? [. . .]
 Bordeu : C'est que la conscience n'est qu'en un endroit [. . .] C'est qu'elle ne peut être que dans un endroit, au centre commun de toutes les sensations, là où est la mémoire, là où se font les comparaisons. (*Le Rêve de d'Alembert*, 392-93)

Alors, pour arriver aux conclusions les plus exactes que possible, nous devons accumuler les souvenirs et nous devons les comparer pour arriver à la vérité. Dans la vie quotidienne, la comparaison des souvenirs est l'équivalent de la comparaison des observations scientifiques. Diderot se lamente sur le fait que « La philosophie rationnelle s'occupe malheureusement beaucoup plus de rapprocher et de lier les faits qu'elle possède, que d'en recueillir de nouveaux » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 295). Le manque de nouvelles observations et de nouveaux souvenirs étouffe et gaspille le talent des philosophes rationnels. Ainsi, Diderot met en question l'idée platonicienne de l'autosuffisance. L'individu a besoin des autres pour développer sa mémoire à travers l'expérience et pour approfondir ses réflexions. La société a besoin des réflexions faites par ses membres à travers leurs expériences pour s'éclairer, c'est-à-dire pour avoir une compréhension plus exacte de la nature.

Cependant, dans les *Pensées philosophiques*, il y a au moins deux figures à travers lesquelles Diderot représente la retraite positivement : Dieu et Montaigne. Ces deux entités figurent comme deux sages détachés. Diderot admet donc qu'il y a quelque chose de divin dans cette retraite. Nous avons proposé qu'une des raisons pour lesquelles Diderot désapprouve la retraite des êtres humains est que l'acte de se retirer ressemble à l'acte orgueilleux de se déifier. Dieu est distinct de l'être humain. Il n'existe que pour

empêcher les crimes et pour permettre aux êtres humains de vivre paisiblement ensemble ; Dieu – ou, plutôt, l'idée de Dieu – sert à sa création, il devient le serviteur tandis que la créature devient le maître. Un être humain qui met en marche le processus de l'apothéose devient non seulement un monstre autre qu'humain, mais aussi un monstre qui vaut moins qu'un être humain, car lové sur lui-même.

La solitude a de la valeur seulement si elle sert à la communauté. L'être humain doit fixer son regard sur la nature pour la comprendre et sur les autres pour répondre à leurs besoins. Diderot permet à Montaigne de s'isoler, parce qu'il le fait après avoir servi sa patrie, et il continue de la servir dans son isolation en écrivant les *Essais* qui inspirent la pensée libre. Ayant accumulé des expériences, Montaigne a besoin d'y réfléchir afin d'être capable de les partager avec les autres. Il se retire pour combiner ses expériences passées et pour les transmettre à ses lecteurs : il ralentit la communication avec le monde, mais il ne l'arrête pas.

Conclusion

6 Conclusion

Pour conclure, nous constatons que, dans les *Pensées philosophiques*, Diderot déclenche une conversation à propos de Dieu pour aborder un discours à propos de la nature humaine ; il s'agit d'un texte humaniste dont le but est de promouvoir le bien-être des humains et de leurs sociétés. Il renverse la hiérarchie dans laquelle les êtres humains servent Dieu pour mettre l'être humain au sommet de la hiérarchie et pour rendre Dieu serviteur de l'humanité. Diderot présage ce renversement en suivant la promesse « j'écris de Dieu » avec une discussion des passions humaines. La structure de son texte met l'être humain et ses besoins au centre. C'est un texte humaniste, mais qui contient des éléments proto-utilitaristes. Ayant détrôné Dieu, Diderot se trouve en face d'un défi : il doit trouver une nouvelle source de la moralité qui servira aux êtres humains. Il n'arrive pas à l'établir ; l'utilitarisme est le système le plus acceptable, mais Diderot voit que ce système pourrait être déshumanisant parce qu'il favorise la société en dépit des individus, souvent en dépit des individus exceptionnellement doués ou de ceux de bonne volonté. Diderot, qui valorise le bonheur des individus, n'est pas complètement convaincu par ce système naissant, mais, au moment de l'écriture des *Pensées philosophiques*, il ne trouve aucune autre solution qui lui permette d'établir une moralité laïque.

Les évènements historiques et les prédécesseurs littéraires inspirent ce courant utilitariste à partir de cette mise-en-question de la religion et de son rôle dans la société. Diderot vit pendant la querelle des Jansénistes et des Jésuites, une querelle qui risque de déclencher un massacre similaire à celui éprouvé par Montaigne pendant les guerres de religion entre les Protestants et les Catholiques. Diderot raconte cette guerre dans la Pensée LXI. Le courant fataliste de l'œuvre diderotienne est inspiré partiellement du débat entre ces deux factions religieuses, un débat qui était la cause des arrêts du parlement, du désordre social et des démonstrations du fanatisme et de la superstition comme les convulsions sur le tombeau du diacre au faubourg Saint-Médard. Comme les Jansénistes, Diderot se demande s'il y a des êtres humains prédestinés à être malheureux, inutiles ou nocifs. Il met en doute l'existence d'un Dieu engagé dans sa création auquel les Jansénistes ont cru, mais il retient leur pessimisme à propos du sort de quelques êtres

humains. Le fait qu'un groupe de citoyens passionnés ait été capable de déclencher des arrêts du parlement lui fait craindre l'influence de la religion sur le gouvernement mais, en même temps, lui montre la puissance d'un groupe minoritaire même contre une monarchie absolue. Il admire probablement le fait que les Jansénistes aient promu l'alphabétisation. Comme eux, il publie dans la clandestinité parce que ses avis diffèrent des avis de la majorité et de ceux qui tiennent le pouvoir. Deux courants clandestins qui mettent en doute le libre arbitre et qui soutiennent des métaphysiques opposées sont en train de se développer pendant le dix-huitième siècle : les Jansénistes et les antitrinitaires matérialistes ou déistes.

Ces réflexions métaphysiques et morales sont aussi inspirées par la réponse des gens de lettres aux conflits religieux. Il s'inspire de la tradition sceptique de Montaigne et de Pascal, mais aussi de l'empirisme promu par Voltaire. Comme les pyrrhoniens, Diderot suspend son jugement à propos de l'existence ou de la non-existence de Dieu dans les *Pensées philosophiques*, préférant chercher la réponse la plus utile au lieu de la plus vraie. Il valorise l'acceptation tranquille du doute de Montaigne, mais il ne se trouve pas capable de se reposer dans le doute. Il se console en acceptant une recherche de la vérité ralentie et basée sur l'empirisme. Diderot s'inspire aussi de Saint Thomas d'Aquin, dont l'influence sur Montaigne et sur Pascal est sensible, autant que sur Descartes. Il combine les titres des œuvres de Pascal (*Pensées*) et de Voltaire (*Lettres philosophiques*) pour créer le titre de sa première œuvre, ce qui implique qu'il veut leur répondre ; il combine aussi certains éléments du rationalisme et de l'empirisme, restant en quelque sens péripatéticien et scolastique, mais en enlevant les éléments métaphysiques de ces philosophies afin de les rendre utiles à l'être humain. Les sens et la raison aident les êtres humains à comprendre le monde qui les entoure, mais, contrairement à Saint Thomas, pour Diderot, l'être humain perçoit et raisonne pour son propre intérêt et pour l'intérêt de l'humanité et non pas pour glorifier un Dieu.

Tandis que Diderot n'est pas un disciple de Locke, comme Voltaire, il attribue aux sens un rôle nécessaire. Les sens rendent possible la production artistique. Le témoignage de nos propres sens est aussi plus valable que les faits rapportés par autrui. Nous ne pouvons raisonner qu'à partir de nos souvenirs de nos expériences passées. La

discussion du suicide abordée par Montaigne, réfutée par Pascal et modifiée par Voltaire peut être une source d'inspiration pour la création d'une moralité laïque et aussi pour le courant fataliste et utilitariste de son œuvre, surtout là où Diderot propose qu'il y a des gens qui naissent malheureux et qui ne peuvent rien faire pour changer leur sort. Il relativise le bien, qui dépend non pas d'une moralité objective établie par Dieu mais qui répond aux besoins d'une société particulière et d'un individu particulier.

Diderot propose que, pour être tranquille, un être humain – et une société entière – doivent se créer des illusions. Le semi-sceptique doit devenir empiriste et il doit supporter l'incertitude, ce qui permet l'illusion de la possibilité de retrouver la vérité. La société doit construire un regard omniprésent d'un Dieu-juge afin de rassurer du mieux que possible le bonheur du plus grand nombre de gens. Il y a deux natures divines possibles : la source primaire est soit la déesse Fortuna, une joueuse qui jette les atomes dans le vide par hasard et qui crée le monde par accident soit un bonhomme bourgeois détaché comme Montaigne, ni trop bon ni méchant. Diderot parie pour le deuxième modèle non pas parce qu'il le trouve vrai, mais parce qu'il le trouve plus utile pour la société mais aussi pour lui-même. Il assure aussi le mieux que possible la cohésion de sa famille et il lui permettra de rester intégré dans sa société.

L'être humain devient le centre de la pensée. Chaque être humain est doué de raison et de passion, facultés dont il doit se servir pour comprendre le monde qui l'entoure, pour s'épanouir, pour se rendre heureux et pour servir aux autres. Dans les *Pensées philosophiques*, il y a des différences entre la nature des êtres humains : quelques-uns sont extraordinaires, d'autres sont monstrueux et la plupart des gens sont communs. Diderot refuse d'universaliser la moralité aussi bien que la nature humaine. La disposition de chaque individu autant que les valeurs de la culture dans laquelle il naît prédéterminent le développement de son caractère et de ses talents. L'être humain commun est le plus heureux parce qu'il s'intègre le mieux parmi ses concitoyens et ne met pas en question les valeurs de sa société. Par contre, le génie est prédestiné au malheur, mais pourra se rendre utile en supportant la vie dans la société et en essayant de l'améliorer. Il ne peut pas se retirer, parce qu'en quittant la société il lui deviendra inutile.

La perspective relativiste ne résout pas le problème de la valeur de la vie humaine parce que c'est difficile de préciser ce dont cette valeur dépend, surtout si nous refusons l'existence des âmes immortelles de valeurs égales. Diderot propose qu'on détermine la valeur d'un individu par rapport à son utilité sociale : « Usually, Diderot defends this conferral of values by society as legitimate, since the universe contains no ordering principles for human affairs » (Crocker, 80). Par conséquent, c'est excusable de retirer un être humain nuisible de la société même, en l'étouffant, parce que son malheur le rend misérable et rend les autres misérables à cause de lui. Cependant, Diderot montre aussi qu'il y a des sociétés monstrueuses qui sont sur le précipice de l'autodestruction. Les gens extraordinaires annoncent l'évolution de la société vers quelque chose de meilleur.

Diderot cherche aussi à déterminer la valeur de l'être humain par sa capacité de raisonner et donc de contenir ses passions et vices destructeurs. Ce qui résulte d'une combinaison de ces facteurs est une vision d'un monde dans lequel Dieu peut exister sur la forme à la fois d'un juge invisible et omniprésent et d'un joueur détaché. C'est un monde machine dans lequel l'ordre est soutenu par ce regard et dans lequel chaque être humain n'est qu'une partie de la machine sociale. Cependant, il y a un courant optimiste dans cette œuvre humaniste, un courant qui propose que le fait d'être humain rend chaque individu valable, un courant qui attire Diderot mais qu'il n'arrive pas à justifier. Diderot vante la nature humaine, ses passions, sa raison, sa capacité à raisonner à partir des expériences en se servant de sa mémoire. Il fait la promotion des sciences expérimentales, il professe la religion qui rassurera le mieux que possible la cohésion de sa famille, il exige que l'individu serve à sa société en même temps qu'il implore la société d'être plus accueillante envers ceux qui se distinguent. Même si Diderot promet que, dans les *Pensées philosophiques*, il s'agit de Dieu, c'est un texte humaniste qui s'occupe du bonheur humain.

C'est pourquoi, s'il rend compte de la dimension que nous appelons le « mal » ; les vices, non seulement inutiles à la société mais meurtriers, au point de détruire une ville entière, comme Néron, il maintient sa réflexion sur le cap de ce qui est utile à la paix et à la stabilité, au progrès des sociétés.

Bibliographie : Sources primaires

- Alembert, Jean Le Rond de, et Jean-Henri-Samuel Formey. « Cosmologie. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 4, pp. 294-297, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/4/1331/>
- Aquin, Saint Thomas de. *Somme Théologique*. Trans. Projet Docteur Angélique. Bruxelles: Institut Docteur Angélique, 2004. <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/SommeTheologiqueNuls1DieuCreationAngesHomme.doc>
- La Bible*. Louis Segond, Genève, 1910, <https://www.biblestudytools.com/lsg/>
- Batteux, abbé Charles. *La morale d'Épicure, tirée de ses propres écrits*. Paris : Desaint & Saillant, 1758.
- Boucher d'Argis, Antoine-Gaspard. « Libertés de l'Église Gallicane. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 9, pp. 474-475, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/9/2234/>
- Châtelet, Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquise du. *Discours sur le bonheur*. Ed. Robert Mauzi. Paris : Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1961.
- Clément XI. *Unigenitus*. Rome: 1713. <http://www.andurand.net/these/documents/Bulle%20Unigenitus.pdf>
- Diderot, Denis. « Addition aux *Pensées philosophiques*. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Éditions Gallimard, 2010. pp. 39-45.
- , « Droit naturel. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),

- <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 5, pp. 115-116,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/5/606/>
- « Entretien d'un père avec ses enfants. » *Diderot contes et romans*. Ed. Michel Delon. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Éditions Gallimard, 2004, pp. 469-90.
- « Essai sur les règnes de Claude et de Néron. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Paris : Gallimard, 2010. pp. 659-1023.
- « Fortuit. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 7, pp. 204,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/7/379/>
- « Homme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 8, pp. 256-257,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/8/1336/>
- « Jacques le fataliste. » *Diderot contes et romans*. Ed. Michel Delon. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Éditions Gallimard, 2004, pp. 667-885.
- « Jansénisme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 8, pp. 448-450,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/8/2193/>
- « Jésuite. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 8, pp. 512-516,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/8/2480/>

- « Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2010, Paris, pp. 129-81.
- « Libertinage. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 9, pp. 476, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/9/2242/>
- « Matérialistes. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 10, pp. 188, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/10/1002/>
- « Métaphysique. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 10, pp. 440, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/10/1934/>
- « Le Neveu de Rameau. » *Diderot contes et romans*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2004, Paris, pp. 585-661.
- « Le Neveu de Rameau. » *Diderot contes et romans*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Éditions Gallimard, 2004. pp. 585-661
- « Pensées philosophiques. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2010, Paris, pp. 3-31.
- « Pensées sur l'interprétation de la nature. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2010, Paris, pp. 285-334.
- « Péripatéticienne, philosophique. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe

- (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 12, pp. 365-373,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/12/1490/>
- « Principes philosophiques sur la matière et le mouvement. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2010, Paris, pp. 445-452.
- « Pyrrhonienne ou Sceptique. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 13, pp. 608-614,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/13/2463/>
- « Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme ». » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2010, Paris, pp. 453-639.
- « Le Rêve de D'Alembert. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade » Éditions Gallimard, 2010, Paris, pp. 358-639.
- « Scepticisme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 14, pp. 756-757,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/14/4264/>
- « Stoïcisme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 15, pp. 525-533,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/15/2585/>
- « Suite de l'entretien précédent. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Éditions Gallimard, 2010, pp. 403-09.
- « Supplément au voyage de Bougainville. » *Diderot contes et romans*. Ed. Michel Delon. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Éditions Gallimard, 2004, pp. 539-581.

- Denis, Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Ed. « Ecole. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 5, pp. 303, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/5/1253/>
- « Miracle. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 10, pp. 560-562, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/10/2370/>
- « Molinisme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 10, pp. 629-630, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/10/2694/>
- « Ontologie. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 11, pp. 486-487, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/11/2432/>
- « Passions. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 12, pp. 142-146, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/12/422/>
- « Pélagiens. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 12, pp. 280-281, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/12/1026/>

- « Psychologie. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 13, pp. 543,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/13/2114/>
- « Raison. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 13, pp. 773-774,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/13/3374/>
- « Sémi-Pélagiens. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 14, pp. 945-946,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/14/5168/>
- « Sophiste. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 15, pp. 365,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/15/1674/>
- « Théiste. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 16, pp. 234,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/16/1066/>
- Le Dictionnaire de l'Académie française. Sixième Édition.* « Tissu. » vol. 2, page 849,
[https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/publicdicos/query?report=bibliography
&head=tissu](https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/publicdicos/query?report=bibliography&head=tissu)
- Formey, Jean-Henri-Samuel. « Monstre. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe

- (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 10, pp. 671-672,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/10/2862/>
- Jaucourt, Louis, Chevalier de. « Crainte. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 4, pp. 428-429,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/4/2176/>
- « Désespoir. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 4, pp. 822,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/4/4484/>
- « Unigenitus. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 17, pp. 381-384,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/17/1370/>
- Le Roy, Charles-Georges. « Instinct. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 8, pp. 795-799,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/8/3299/>
- Mallet, abbé Edme-François. « Déisme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 4, pp. 773,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/4/3871/>
- « Déistes. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),

- <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 4, pp. 773-774,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/4/3872/>
 ----- « Gnostiques. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds),
<http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 7, pp. 726-728,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/7/2294/>
 Marsais, César Chesneau du. « Philosophe. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 12, pp. 509-511,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/12/2064/>
 Molière. « Les Femmes savantes. » *Molière – Œuvres complètes (édition Louandre)*. Ed. Charles Louandre, 1910, Charpentier. Pp 505-581,
https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Femmes_savantes
- Montaigne, Michel de. *Essais I*. Ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Gallimard, 2009, Paris.
- Montaigne, Michel de. *Essais II*. Ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Gallimard, 2009, Paris.
- Montaigne, Michel de. *Essais III*. Ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Gallimard, 2012, Paris.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Ed. Louis Lafuma. Editions du Seuil, 1962, Paris.
- Symbole de Nicée-Constantinople. *Credo de Nicée-Constantinople*. 325-381, Nicée et Constantinople. http://www.vatican.va/archive/FRA0013/___P14.HTM
- Voltaire. *Lettres philosophiques*. Ed. Frédéric Deoffre. Paris : Gallimard, 1986.
- Yvon, abbé Claude. « Aristotélisme. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 1, pp. 652-673,
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/1/3915/>

- , « Athées. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 1, pp. 798-815, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/1/4601/>
- Yvon, abbé Claude et Denis Diderot. « Ame. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>) vol. 1, pp. 372-343, <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/1/2166/>

Bibliographie : Sources secondaires

- Agin, Shane. « Diderot, Rousseau and the Historiography of Virtue. » *Diderot Studies*, vol. 32, 2012, pp. 119-137.
- Belaval, Yvon. « Sur l'Addition aux *Pensées philosophiques*. » *Essays on Diderot and the Enlightenment in Honor of Otis Fellows*, vol. 140, 1974, pp. 57-70.
- Božovič, Miran. « 'An Utterly Dark Spot' : The Fiction of God in Bentham's Panopticon. » *Qui Parle*, vol. 8, no. 2, 1995, pp. 85-108.
- Burson, Jeffrey D. « Vitalistic Materialism and Universal Histories of Philosophy in the Contributions of Abbé Claude Yvon to the *Encyclopédie*. » *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, vol. 40, no. 2, 2014, pp. 7-33.
- Cai, Yilun. « The Efficacy of Grace According to Domingo Bañez. » *Augustiniana*, vol. 62, no. 3/4, 2012, pp. 291-326.
- Campbell, Peter Robert. *Power and politics in Old Regime France, 1720-1745*. London: Routledge, 1992.
- Caro, E. « Diderot inédit : d'après les manuscrits de l'ermitage: I. l'idée du transformisme dans Diderot. » *Revue de Deux Mondes (1829-1971)*, vol. 35, no. 4, 1879, pp. 825-860.
- Carré, J. R. « Pascal et Voltaire : Raison ou sentiment. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 43, no. 3, 1935, pp. 375-373.

- Clark, Andrew H. « The Changing Landscape of Genius in Diderot's *Neveu de Rameau*. » *Diderot Studies*, vol. 31, 2009, pp. 25-36.
- Cléro, Jean-Pierre. Conférence plénière I « Éthique(s) et probabilités. Une histoire d'alliance et de mésalliance. » Éthiques(s) des Lumières Conférence CSECS, 17 octobre 2019, Hôtel Château-Laurier, Québec.
- Clive, Megan. « La vingt-cinquième lettre des Lettres philosophiques de Voltaire sur les Pensées de M. Pascal. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 3, 1983, pp. 356-384.
- Cohen, Huguette. « Diderot's Cosmic Games : Revisiting a Dilemma. » *Diderot Studies*, vol. 26, 1995, pp. 71-87.
- Creighton, Douglas G. « A Genevan Reaction to Diderot's *Pensées philosophiques*: Jacques-François de Luc. » *City and Society in the 18th Century*, vol. 3, 1973, pp. 259-80.
- Crimmins, James E. « Bentham and Hobbes: An Issue of Influence. » *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, no. 4, 2002, pp. 677-696.
- Crocker, Lester G. *Diderot's Chaotic Order*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Curran, Andrew. « Monsters and the Self in the *Rêve de d'Alembert*. » *Eighteenth-Century Life*, vol. 21, no. 2, 1997, pp. 48-69, MLA International Bibliography, <https://www.lib.uwo.ca/cgi-bin/ezpauthn.cgi?url=http://search.proquest.com/docview/54591935?accountid=15115>. Accédé le 24 octobre, 2017.
- Deloffre, Frédéric. « Notes. » *Lettres philosophiques*. Ed. Frédéric Deloffre. Paris : Gallimard, 1986. pp. 221-278.
- Delon, Michel. « Notices, Notes et Variantes. » *Diderot : œuvres philosophiques*. Denis Diderot. Ed. Michel Delon. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Éditions Gallimard, 2010. pp. 1027-399.
- Étiemble, René. « Structure et sens des *Pensées philosophiques*. » *Romanische Forschungen*, no. 74, 1962, pp. 1-10.
- Foucault, Michel. « 'Panopticism' from 'Discipline and Punish : The Birth of the Prison.' » *Race/Ethnicity : Multidisciplinary Global Contexts*, vol. 2, no. 1, 2008, pp. 1-12.

- Graille, Patrick. « Portrait scientifique et littéraire de l'hybride au siècle des Lumières. » *Eighteenth-Century Life*, vol. 21, no. 2, 1997, pp. 70-88, MLA International Bibliography, <https://www.lib.uwo.ca/cgi-bin/ezpauthn.cgi?url=http://search.proquest.com/docview/54595923?accountid=15115>. Accédé le 24 octobre, 2017.
- Graziani, Françoise. « Aristote contre Descartes : Ernesto Grassi et la tradition humaniste. » *Littérature*, no. 122, 2001, pp. 30-33.
- Haag, Elaine Martin. « Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 3, 1997, pp. 365-383.
- Hájek, Alan. « Waging War on Pascal's Wager. » *The Philosophical Review*, vol. 112, no. 1, 2003, pp. 27-56.
- Hammond, Nicholas. « 'Quel funeste poison ?' Racine, Nicole, and Theatrical Crisis. » *Yale French Studies*, no. 130, 2016, pp. 81-96.
- Heck, Francis S. « The Meaning of Solitude in Montaigne's *Essays*. » *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association*, vol. 25, no. 3, 1971, pp. 93-97.
- Jourdain, Margaret. *Diderot's early philosophical works translated and edited by Margaret Jourdain*. New York : B. Franklin, 1972.
- Kali, Andrée M. F. « Un Argument des *Pensées philosophiques* : Scolastique et siècle des lumières. » *The French Review*, vol. 31, no. 6, 1958, pp. 517-523.
- Kiernan, Colm. « Additional Reflections on Diderot and Science. » *Diderot Studies*, vol. 14, 1971, pp. 113-142.
- Kors, Alan Charles. « Monsters and the Problem of Naturalism in French Thought. » *Eighteenth-Century Life*, vol. 21, no. 2, 1997, pp. 23-47, MLA International Bibliography, <https://www.lib.uwo.ca/cgi-bin/ezpauthn.cgi?url=http://search.proquest.com/docview/54595883?accountid=15115>. Accédé le 24 octobre, 2017.
- La Charité, Raymond C. « Pascal's Ambivalence toward Montaigne. » *Studies in Philology*, vol. 70, no. 2, 1973, pp. 187-198.
- Larousse*. « Autobiographie. », La Société Éditions Larousse, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/autobiographie/6597#:~:text=Vie%20de%20quelqu'un%20%C3%A9crite%20par%20lui%2Dm%C3%Aame>.

- Lecourt, Dominique. *Diderot : passions, sexe, raison*. Paris : Presses universitaires de France, 2013.
- Maher, Michael. « Dualism. » *The Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Company, Vol. 5, 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/05169a.htm>
- Maia Neto, José Raimundo. *The Christianization of Pyrrhonism: scepticism and faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Kluwer Academic Publishers, 1995, Boston.
- Morin, R. *Les Pensées philosophiques de Diderot, devant leurs principaux contradicteurs au XVIII^e siècle*. Belles Lettres, 1975, Paris.
- Morrissey, Robert. « Editor's Introduction. » *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago : ARTFL: Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>), <https://encyclopedie.uchicago.edu/node/16>
- Naya, Emmanuel, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. « Notes. » *Essais III*. Ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Gallimard, 2009, Paris. pp. 504-586
- « Préface. » *Essais I*. Ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Gallimard, 2009, Paris. pp. 7-83.
- Niklaus, Robert. « Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal. » *Diderot Studies*, vol. 20, 1981, pp. 201-217.
- « Présence de Diderot. » *Diderot Studies*, vol. 6, 1964, pp. 13-28.
- « Voltaire et l'empirisme anglais. » *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 48, no. 187 1994, pp. 9-24.
- O'Keefe, Cyril B. *Contemporary reactions to the enlightenment (1728-1762): a study of three critical journals, the Jesuit Journal de Trévoux, the Jansenist Nouvelles ecclésiastiques, and the secular Journal des savants*. Slatkine, 1974, Genève.
- Pinckaers, Servais. « Les passions et la morale. » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 74, no. 3, 1990, pp. 379-391.
- Potulicki, Elizabeth. « Eclairé, Clairvoyant, adj. (Gramm.), un article de l'Encyclopédie ou la présence dialogique de Diderot. » *Diderot Studies*, no. 24, 1991, pp. 121-136.

- Proust, Jacques. « Diderot, Rousseau, et la politique. » *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 27, no. 85, 1989, pp. 65-73.
- Richardson, Cyril C. « Love: Greek and Christian. » *The Journal of Religion*, vol. 23, no. 3, 1943, pp. 173-185.
- Rochot, Bernard. « L'Influence de Gassendi. » *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 138, 1948, pp. 88-91.
- Roger, Jacques. « Diderot et Buffon en 1749. » *Diderot Studies*, vol. 4, 1963, pp. 221-236.
- Souviron, Marie. « Les *Pensées philosophiques* de Diderot ou les Provinciales de l'athéisme. » *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, no. 238, 1985, pp. 197-267.
- Spangler, May. « Les Monstres textuels dans le transformisme de Diderot. » *Diderot Studies*, vol. 29, 2003, pp. 137-160.
- Stenger, Gerhardt. « L'atomisme dans les *Pensées philosophiques* : Diderot entre Gassendi et Buffon. » *Dix-huitième Siècle*, no. 35, 2003, pp. 75-100.
- Stewart, Jean et Jonathan Kemp. *Diderot, interpreter of nature; selected writings. Translated by Jean Stewart and Jonathan Kemp. Edited with an introd., by Jonathan Kemp.* International Publishers, 1963, New York.
- Trousseau, Raymond. « Diderot et l'Antiquité grecque. » *Diderot Studies*, vol. 6, 1964, pp. 215-245.
- Vilain, Philippe. « Autofiction. » *The Novelist's Lexicon*. Ed. Villa Gillet. Trans. Jeannine Herman. New York : Columbia University Press, 2009. pp. 5-6.
- Vincent, Charles. *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*. Classiques Garnier, 2014, Paris.
- Wood, William. « Thomas Aquinas on the Claim that God is Truth. » *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, no. 1, 2013, pp. 21-47.

Curriculum Vitae

- Nom :** Aleksandra Gieralt
- Éducation postsecondaire et diplômes :**
- University of Western Ontario
London, Ontario, Canada
2007-2012 B.A.
- The University of Western Ontario
London, Ontario, Canada
2012-2013 M.A.
- The University of Western Ontario
London, Ontario, Canada
2013-en cours Ph.D.
- Honneurs et prix :** Province of Ontario Graduate Scholarship
2017-2018
- Expérience de Travail :**
- Enseignante
Maryvale Academy, Ottawa
2020-2021
- Assistante (GTA)
The University of Western Ontario
2012-2019
- Lectrice
l'Université d'Aix-Marseilles
2018-2019
- Lectrice
l'Université d'Aix-Marseilles
2015-2016
- Publications :**
- Gieralt, Aleksandra. (2019). La Pologne en creux des *Lettres polonaises* de Jean-Paul Marat. *Le Monde français du dix-huitième siècle*, 1, 1, Article 7, <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/mfds-ecfw/article/view/393/216>