
Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot

Colas Duflo



Édition électronique

URL : <http://cultura.revues.org/2460>

DOI : 10.4000/cultura.2460

ISSN : 2183-2021

Éditeur

Centro de História da Cultura

Édition imprimée

Date de publication : 9 juin 2015

Pagination : 83-93

ISSN : 0870-4546

Référence électronique

Colas Duflo, « Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot », *Cultura* [Online], Vol. 34 | 2015, posto online no dia 12 Julho 2016, consultado a 03 Outubro 2016. URL : <http://cultura.revues.org/2460> ; DOI : 10.4000/cultura.2460

Ce document a été généré automatiquement le 3 octobre 2016.

© Centro de História da Cultura

Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot

Colas Duflo

- 1 Comment peut-on justifier la nécessité de la conduite vertueuse et de l'action morale dès lors qu'on ne croit plus en un Dieu garant d'une justice rétributive, ni en une âme immortelle qui pourrait être récompensée ou punie ? La question est cruciale pour Diderot, elle parcourt toute son oeuvre : on peut la nommer question de la cohérence morale ou, pour être plus proche des termes de l'époque, de la conséquence morale. Nous aimerions montrer ici, après avoir rappelé la forme qu'elle prend dans l'oeuvre de Diderot, qu'elle trouve sa réponse dans une pragmatique, laquelle s'exprime de la manière la plus approfondie non pas dans la forme philosophique du traité de morale – que Diderot, comme on sait, n'écrira jamais – mais dans les fictions narratives, romans et contes, conçus comme une forme particulière d'exercice philosophique et, pour la question morale, comme la forme la plus adéquate à son objet.¹

La cohérence morale

- 2 Une petite fiction racontée dans un des premiers textes de Diderot, *La Promenade du sceptique* (1747), met précisément en scène le problème de la cohérence morale sous la forme d'une courte fable philosophique. Athéos qui, comme son nom l'indique, représente le philosophe athée, a réussi à convertir à sa doctrine un homme auparavant soumis à la superstition religieuse. Mais quel est le résultat moral de cette conversion ?

Sache seulement qu'Athéos trouva à son retour sa femme enlevée, ses enfants égorgés, et sa maison pillée. On soupçonnait l'aveugle contre qui il avait disputé à travers la haie, et à qui il avait appris à mépriser la voix de la conscience et les lois de la société, toutes les fois qu'il pourrait s'en affranchir sans danger, d'avoir abandonné secrètement l'allée des épines, et commis ce désordre dont l'absence d'Athéos et l'éloignement de tout témoin lui promettaient l'impunité. Le plus chagrinant de cette aventure pour le pauvre Athéos, c'est qu'il n'avait pas

seulement la liberté de se plaindre tout haut, car enfin l'aveugle avait été conséquent.²

- 3 L'inquiétude à l'égard des conséquences morales de l'athéisme, qui s'entend encore dans ce texte de jeunesse de Diderot, perdure tout au long des débats autour du matérialisme qui traversent le XVIII^e siècle. Il est frappant de voir par exemple qu'un des derniers contes de Voltaire, *l'Histoire de Jenni* (1775), fait de cet argument l'élément central de la polémique contre les philosophes parisiens : en ruinant la croyance en une juste rétribution des actions après cette vie, les athées sapent la morale commune en laissant croire que tout est permis tant qu'on peut échapper à la punition des hommes. Mais il s'agit là d'un très vieux grief à l'égard de l'athéisme, dont on trouve un bel exemple dans *l'Utopie* (1516) de Thomas More, qui prône pourtant une tolérance universelle. Chacun est libre de croire ce qu'il veut ; toutes les religions sont autorisées en Utopie tant qu'elles ne persécutent pas les autres ; seul l'athéisme est réprouvé.

Les Utopiens croient donc qu'après cette vie des châtimens sanctionnent les vices et des récompenses les vertus. Celui qui pense autrement, ils ne le considèrent même pas comme un homme, étant donné qu'il ravale la sublimité de son âme à la basse matérialité animale. Ils refusent même de le ranger parmi les citoyens, car sans la crainte qui le retient, il ne ferait aucun cas des lois et coutumes de l'État. Un homme hésiterait-il en effet à tourner subrepticement les lois ou à les ruiner par la violence, s'il ne redoute rien qui les dépasse, s'il n'a aucune espérance qui aille au-delà de son propre corps?³

- 4 L'athée ne sera pas un bon citoyen puisqu'il n'a pas de frein à ses passions en dehors de la peur du gendarme. S'il n'y a pas d'espérance ou de crainte au-delà de cette vie, il ne saurait y avoir de vraie conduite morale. Dans l'apologue de la *Promenade du sceptique*, c'est bien l'aveugle qui est dit « conséquent » : son immoralité est la conséquence de son athéisme dans la mesure où il peut commettre ses crimes sans danger. Bien des années plus tard, en 1774, c'est encore l'objection que Diderot se fait à lui-même par l'entremise du personnage de la Maréchale, qui interpelle le philosophe notoirement athée patientant poliment en sa compagnie en attendant l'arrivée de monsieur le Maréchal :

N'êtes-vous pas monsieur Diderot ? — Oui, madame. — C'est donc vous qui ne croyez rien ? — Moi-même. — Cependant votre morale est d'un croyant. — Pourquoi non, quand il est honnête homme ? — Et cette morale-là, vous la pratiquez ? — De mon mieux. — Quoi ! vous ne volez point, vous ne tuez point, vous ne pillez point ? — Très rarement. — Que gagnez-vous donc à ne pas croire ? — Rien du tout. Madame la maréchale, est-ce qu'on croit parce qu'il y a quelque chose à gagner ? — Je ne sais, mais la raison d'intérêt ne gêne rien aux affaires de ce monde ni de l'autre. J'en suis un peu fâchée pour notre pauvre espèce humaine. Vous ne volez point ! — Non, d'honneur. — Si vous n'êtes ni voleur ni assassin, convenez du moins que vous n'êtes pas conséquent.⁴

- 5 C'est bien la question de la cohérence morale qui est ici posée : l'athée vertueux agit-il conformément à ses principes ? La démarche de *l'Entretien avec la Maréchale*, s'inscrivant dans un mouvement général des Lumières en matière morale qui, pour le dix-huitième siècle, prend racine chez Bayle, va tâcher d'établir qu'on peut défendre l'idée d'une autonomie de la sphère morale par rapport à la sphère religieuse. Si la Maréchale se conduit vertueusement, c'est finalement, contrairement à ce qu'elle s'imagine, assez peu en raison de ses convictions religieuses, comme en témoigne le fait qu'il ne lui viendrait même pas à l'idée de suivre absolument les préceptes de sa religion – c'est donc qu'elle obéit, relativement à sa conduite, à d'autres principes. Si le philosophe athée ne tue ni ne pille, ce n'est pas par incohérence, mais c'est au fond pour les mêmes raisons que la Maréchale. La morale n'est donc pas fondée sur la religion, mais découle de la nature

sociale de l'homme. Diderot insiste d'autant plus sur ce point qu'il veut éviter de tomber dans un relativisme ou un scepticisme moral dont La Mettrie est le représentant – et présente une figure commode de repoussoir aux défenseurs d'un matérialisme honorable ou d'un athéisme de l'honnête homme tel qu'il s'élabore dans l'entourage du baron d'Holbach. Comment sort-on de cette vieille question de la cohérence morale, entendue comme objection au matérialisme ? En montrant que les fondements de la conduite morale sont à chercher dans la nature, dans l'éducation et dans l'expérience de la vie en société.

Nature et morale

- 6 En quoi la morale est-elle naturelle dans son fondement ? La question ne va pas de soi, car Diderot refuse la facilité qui consisterait à nous attribuer un sens moral inné. En cela, il est fidèle à ses convictions empiristes en matière de théorie de la connaissance, qui s'appliquent en tous domaines, épistémologique, esthétique ou moral : « Tout est expérimental en nous⁵ ». Mais comment la morale peut-elle être naturelle, donc avant toute convention sociale qui la rendrait relative, tout en n'étant pas innée ? N'y a-t-il pas là une contradiction ? Non, si l'on peut montrer qu'elle résulte en ses premiers éléments d'une production immanente et nécessaire dès lors que des hommes vivent rassemblés – et on rappellera que, pour Diderot, à la différence de Rousseau, l'homme est par nature un animal grégaire et que l'hypothèse de l'individu isolé à l'état de nature n'a pas de sens. Diderot illustre cette idée sous la forme d'un nouvel apologue, se souvenant peut-être ici de Hobbes, afin de montrer que l'instinct de conservation, expression chez le vivant du *conatus* partagé par tous les êtres naturels, produit en quelque sorte naturellement, de manière immanente, le sentiment du juste et de l'injuste chez l'homme.

Il me semble qu'avant toute convention sociale, s'il arrive à un sauvage de monter sur un arbre et d'y cueillir des fruits, et qu'il survienne un autre sauvage qui s'empare des fruits, et du labeur du premier, celui-là s'enfuira avec son vol ; que par sa fuite il décèlera la conscience d'une injustice ou d'une action qui doit exciter le ressentiment, qu'il s'avouera punissable, et qu'il se donnera à lui-même dans la forêt le nom honteux dont nous nous servons dans la société. Il me semble que le spolié s'indignera, se hâtera de descendre de l'arbre, poursuivra le voleur, et aura pareillement la conscience de l'injure qu'on lui a faite. Il me semble qu'ils auront l'un et l'autre quelque idée de la propriété ou possession prise par le travail : sans s'être expliqués, il me semble qu'il y a entre ces deux sauvages une loi primitive qui caractérise les actions, et dont la loi écrite n'est que l'interprète, l'expression et la sanction. Le sauvage n'a point de mots pour désigner le juste et l'injuste ; il crie, mais son cri est-il vide de sens ?⁶

- 7 L'indignation du premier protagoniste et la fuite du second montrent qu'ils ont tous deux conscience de l'injustice, la perception de l'injustice étant la première perception thétique du juste et de l'injuste, qui n'a donc pas besoin d'être innée pour être naturelle : elle résulte naturellement de l'expérience d'une interaction. Le terme « ressentiment » est ici à souligner. Il fait l'objet d'un article de l'*Encyclopédie* qui en caractérise bien la fonction de stade intermédiaire entre la conscience individuelle naturelle de l'injustice et sa reprise médiatisée dans le cadre des conventions qui font la société :

RESSENTIMENT : s. m. (Gram.) c'est ce mouvement d'indignation & de colere qui s'éleve en nous, qui y dure & qui nous porte à nous venger ou sur le champ ou dans la suite d'une injustice qu'on a commise à notre égard. Le ressentiment est une passion que la nature a placée dans les êtres pour leur conservation. Notre

conscience nous avertit qu'il est dans les autres comme en nous, & que l'injure ne les offense pas moins que nous. C'est un des caractères les plus évidents de la distinction que nous faisons naturellement du juste & de l'injuste. La loi qui se charge de ma vengeance a pris la place du ressentiment, la seule loi dans l'état de nature.

- 8 Ainsi, dès leur origine, les vérités morales sont d'ordre pragmatique, liées à l'expérience de la vie en société – ce qui explique que, tout en ayant un fond naturel, elles puissent être variées et plus ou moins complexes selon la société dans laquelle elles s'élaborent. Luís Manuel Bernardo, commentant les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, souligne que Diderot déplace en quelque sorte la question de la vérité : le vrai devient le plus probable, le plus utile, ce qui procure le plus de bonheur.⁷ Une telle description est particulièrement adéquate pour rendre compte du statut des vérités morales chez Diderot. Dès lors, on comprend que les vérités morales ne sont pas des objets de déduction qui pourraient s'aligner dans un traité de morale par principes, mais bien plutôt sont des choses qui doivent être vécues, expérimentées, éprouvées.

Il y a bien de la différence entre une règle de conduite appuyée sur l'autorité d'un pédagogue ou sur la conviction expérimentale de l'homme qui a vécu et souffert [...]. Il s'ensuivrait presque que tous ces beaux traités de morale ne serviraient guère qu'à nous sauver de l'ennui, et je ne suis pas éloigné de le croire. L'expérience propre, l'intérêt présent et la voix de la conscience, voilà les grands docteurs de la vie. [...] Les grandes connaissances, les vraiment importantes, nous ne savons où nous les avons prises. Ce n'est pas dans le livre imprimé, [...] c'est dans le livre du monde. Nous lisons ce livre sans cesse, sans dessein, sans application, sans nous en douter. Les choses que nous y lisons, pour la plupart, ne peuvent s'écrire, tant elles sont fines, subtiles, compliquées (DPV, XVIII, 65).

- 9 Dès lors, cela signifie-t-il que le philosophe n'a plus rien à dire en matière morale et à se taire devant ce qui relève en dernière instance de l'expérience de la vie et non de la spéculation ? Il y aurait un contresens à tirer cette conclusion. La condamnation du systématique n'est pas l'abandon de l'enquête philosophique, mais bien le constat que la philosophie doit désormais changer de mode d'enquête et de manière de s'écrire. Il faut inventer de nouvelles manières de penser et de faire penser.

Penser/Raconter

- 10 Si les vérités morales surgissent d'abord dans l'expérience, si elles doivent d'abord être senties, elles doivent aussi être réfléchies, faute de quoi on verserait dans un renoncement total à penser qui n'a jamais été la fin de l'usage du scepticisme par Diderot, lequel est toujours invitation à penser plus, mieux et autrement, mais jamais misologie. Or, ce n'est précisément pas dans l'expérience que l'on réfléchit le mieux, en particulier en matière morale, où nous sommes trop impliqués. L'expérience des passions, comme on sait, ne nous laisse pas toujours la distance nécessaire pour en tirer profit – sans compter le fait que nous ne pouvons pas tout expérimenter et qu'il ne serait sans doute pas souhaitable de le faire. Où trouverons-nous cette expérience par procuration qui nous permettra à la fois d'être impliqué passionnellement et détaché dans notre jugement et de multiplier les points de vue et les situations, sinon dans la littérature, à condition qu'elle soit pratiquée, dans son écriture comme dans sa lecture, de manière philosophique ?

- 11 Dans les *Lettres persanes* de Montesquieu, un correspondant pose à Usbek une question de morale : les hommes sont-ils heureux par les plaisirs des sens ou par la pratique de la vertu ? Usbek répond par un récit, la fameuse histoire des Troglodytes, qu'il justifie par ce préambule :

Pour remplir ce que tu me prescrist, je n'ai pas cru devoir employer des raisonnements fort abstraits: il y a certaines vérités qu'il ne suffit pas de persuader, mais qu'il faut encore faire sentir. Telles sont les vérités de morale. Peut-être que ce morceau d'histoire te touchera plus qu'une philosophie subtile. Il y avait en Arabie un petit peuple appelé Troglodyte [...].⁸

- 12 Diderot a bien médité cette leçon et on peut considérer qu'il en donne l'interprétation la plus extensive possible dans *l'Éloge de Richardson*,⁹ où, reprenant un certain nombre d'arguments déjà anciens mobilisés pour la défense du genre romanesque dès Pierre-Daniel Huet, qui avançait près d'un siècle auparavant que la lecture du roman pouvait devenir un lieu d'éducation quant aux mœurs, il les réorganise en célébrant la puissance d'un genre renouvelé qui peut également être un moyen d'investigation philosophique en matière morale.
- 13 Diderot compare ainsi le romancier et le moraliste : tous deux prennent pour objet la description de la vie morale et des passions humaines, et travaillent à une meilleure connaissance de l'homme en décrivant les motivations secrètes (et parfois, cachées aux acteurs eux-mêmes) des actions. La lecture de Richardson, comme celle de Montaigne, instaure une relation de confiance et, en quelque sorte, d'amitié, entre l'auteur et le lecteur, qui rend celui-ci meilleur. Mais le romancier n'est pas simplement l'équivalent d'un moraliste qui habillerait ses analyses dans une autre forme : la forme narrative est en elle-même un outil d'investigation qui garantit la supériorité du romancier sur le moraliste. Il n'y a pas d'équivalence ou de réversibilité : le roman intègre les réflexions des moralistes, mais les recueils des moralistes n'ont pas la puissance du roman. Indifférents et extérieurs au lecteur, ils ne réussissent pas à faire monde et à intéresser – au sens propre et fort du terme – le lecteur à sa lecture. La narrativité est une force : ce que les moralistes ont « mis en maxime, Richardson l'a mis en action¹⁰ ».
- 14 Cette supériorité s'explique aussi par le fait que le récit vaut comme expérience et qu'il permet au lecteur de vivre par procuration. La narration est le mode privilégié du récit d'expérience, et la fiction permet une exploration empirique du monde moral sans équivalent. En témoignent les discussions que la lecture des oeuvres de Richardson suscite en société. La conduite des personnages de fiction donne lieu à des conversations qui approfondissent « les points les plus importants de la morale et du goût¹¹ » comme s'il s'agissait de cas réels. On notera que, dans le même ordre d'idée, les contes de Diderot mettent eux-mêmes en scène les discussions suscitées par l'histoire racontée. La fiction fonctionne alors comme un équivalent de l'expérience du monde, avec peut-être plus d'efficacité encore car la narration à la première personne, en nous donnant accès à l'intériorité des personnages, les a rapprochés de nous. Elle en a fait, dans tous les sens du terme, des proches (voisins, amis, parents) : « comme des personnages vivants qu'on aurait connus et auxquels on aurait pris le plus grand intérêt¹² ». Le dernier terme est ici crucial pour comprendre l'efficacité morale de la fiction. Rien n'est plus éloigné de l'esthétique de Diderot, comme d'ailleurs de sa philosophie morale, que l'idée d'un jugement désintéressé – tout dépend en réalité de la manière dont je suis intéressé.

J'avais parcouru dans l'intervalle de quelques heures un grand nombre de situations, que la vie la plus longue offre à peine dans toute sa durée. J'avais entendu les vrais discours des passions ; j'avais vu les ressorts de l'intérêt et de

l'amour-propre jouer en cent façons diverses ; j'étais devenu spectateur d'une multitude d'incidents, je sentais que j'avais acquis de l'expérience.¹³

- 15 Paradoxalement, ce qui caractérise le grand romancier, avec les moyens propres de la fiction narrative, est l'ambition de vérité et la capacité de la mettre en oeuvre. Le point est d'autant plus important que c'est, pour Diderot, ce qui détermine la réussite esthétique et la force de l'impression produite par le texte : le lecteur reconnaît le vrai. L'imitation romanesque, ainsi comprise, n'est pas feintise, mais suppose un savoir de la nature et un authentique travail de dévoilement. Le romancier est alors comparable au philosophe : « C'est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne¹⁴ ».
- 16 Le roman produit à partir d'une connaissance philosophique de la vérité des passions une narration qui implique le lecteur, en agitant ses passions morales. La pitié et la crainte, bien sûr, mais aussi l'indignation, qui est la forme esthétique, détachée de ma situation personnelle, du ressentiment naturel que nous analysons plus haut. Le romancier n'a pas à démontrer : il rend sensible. De ce point de vue le mécanisme enfantin de l'identification est crucial. Le lecteur « voudrait être¹⁵ » Clarisse et non pas Lovelace : il s'agit d'une expérience esthétique dont la portée morale est immédiate. L'agitation passionnelle fait préférer être en imagination le personnage vertueux, et fait donc sentir, sans démonstration et indépendamment de la religion, que la vertu est préférable au vice.
- Ô Richardson ! on prend, malgré qu'on en ait, un rôle dans tes ouvrages, on se mêle à la conversation, on approuve, on blâme, on admire, on s'irrite, on s'indigne. Combien de fois ne me suis-je pas surpris, comme il est arrivé à des enfants qu'on avait menés au spectacle pour la première fois, criant : « Ne le croyez pas, il vous trompe... Si vous allez là, vous êtes perdu. » Mon âme était tenue dans une agitation perpétuelle. Combien j'étais bon ! combien j'étais juste ! que j'étais satisfait de moi ! J'étais au sortir de ta lecture, ce qu'est un homme à la fin d'une journée qu'il a employée à faire le bien.¹⁶
- 17 Ce franchissement de seuil par lequel le lecteur intervient directement dans l'histoire racontée (en lequel on reconnaîtra la possibilité même de la figure de la métalepse analysée par Genette chez Diderot) est un élément central de la réponse élaborée par Diderot à l'argument augustinien anti-théâtral repris par Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, selon lequel les passions morales agitées dans le spectateur par la représentation théâtrale, en particulier la pitié, s'exercent en quelque sorte « à vide » et d'autant mieux qu'elles n'impliquent aucune action réelle et, se réjouissant simplement d'elles-mêmes, ne sont qu'une forme de concupiscence et en aucun cas une éducation morale. Le plaisir de la mélancolie suscitée chez le lecteur n'est pas une forme de complaisance ; il est le signe d'une lecture intéressée, qui associe réellement le lecteur au sort des personnages malheureux. Diderot prend clairement parti dans ce débat sur la nature de la pitié esthétique qui travaille de façon décisive toute l'histoire des débats sur les rapports de la littérature et de la morale depuis Aristote et sa contestation augustinienne. De même que la fiction romanesque permet une expérience du monde par procuration qui n'en donne pas moins au lecteur un savoir pratique authentique sur l'univers passionnel, de même les sentiments moraux éveillés par la lecture se développent réellement par la participation imaginaire au monde fictionnel : « sans que je m'en aperçoive, le sentiment de la commisération s'exerce et se fortifie¹⁷ ». La fréquentation du roman par le lecteur, placé dans la situation de disponibilité qui est celle du loisir, prédispose en effet à la vertu en l'exerçant imaginativement.
- 18 Source d'enseignement moral, le roman de Richardson est comparable à un « évangile¹⁸ ». Il y a bien sûr une certaine malice diderotienne dans cette comparaison, en cette période

où le débat sur la moralité du roman est encore vif, porté par des autorités spirituelles qui s'inquiètent précisément de cette concurrence exercée par le genre sur le terrain de la direction spirituelle et de la circulation d'une morale mondaine et profane recue sans contrôle dans l'intimité des familles. Mais, plus profondément, Diderot souligne que le grand roman crée une communauté des lecteurs, qui se reconnaissent réciproquement par le jugement qu'ils portent sur l'ouvrage et sur les personnages avec lesquels ils vivent en idée, et qui se brouillent avec ceux qui ne partagent pas leurs jugements : « Depuis qu'ils [les romans de Richardson] me sont connus, ils ont été ma pierre de touche ; ceux à qui ils déplaisent sont jugés pour moi¹⁹ ».

- 19 Dans son approche du genre romanesque, Diderot pense donc une unité profonde, entre l'exigence de vérité, la pédagogie morale et la réussite esthétique. Le romancier, parce qu'il est désormais l'encyclopédiste des passions humaines permet, avec les moyens propres de la fiction narrative, une expérience par procuration qui donne au lecteur une connaissance vraie du monde réel. Or cette connaissance même n'est pas neutre axiologiquement : la morale naturelle selon Diderot est fondée dans la vérité des rapports humains. Le savoir pratique conféré au lecteur par la fréquentation de la fiction romanesque dans le mécanisme de l'identification – cette entrée métaleptique dans l'univers fictionnel qui forme en retour dans le monde réel la communauté morale des lecteurs – est éducation morale en même temps qu'enseignement sur le monde moral.
- 20 Lorsque lui-même s'exerce à l'activité de conteur, Diderot investit romans et contes comme des pratiques philosophiques. La narration diderotienne met en scène des cas qui donnent à penser, et en même temps les débats sur ces cas, dans lesquels le lecteur est impliqué, soit parce qu'il est directement interpellé, comme dans *Jacques le Fataliste*, soit parce que la part dialogique du texte l'oblige à exercer lui-même son activité judiciaire. Diderot ménage sans cesse toutes sortes de dispositifs d'emboîtements et de décalages qui interdisent au lecteur de se reposer dans la passivité de l'enchantement fictionnel et l'obligent à devenir un lecteur philosophe.
- 21 Ainsi, pour sortir de l'objection de l'inconséquence de l'athée vertueux et montrer la cohérence forte entre son matérialisme et sa pensée morale, Diderot refuse la transcendance de commandements moraux d'origine divine et proclame l'immanence des vérités morales, qui surgissent naturellement des expériences sociales et se complexifient avec le degré de complexité de la société – et dont on prend conscience dans la discussion. À l'expérience sociale la plus simple mise en scène par l'apologue des deux sauvages cueillant des pommes succèdent des exposés de cas autrement plus complexes tels que les questions débattues dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*.
- 22 C'est cette immanence des vérités morales aux rapports naturels entre les hommes qui fait que la Maréchale et le Philosophe peuvent s'accorder sur les mêmes vérités morales, même si l'une est croyante et l'autre non : la discussion mise en scène par Diderot est en elle-même l'expérience de cet accord. Au fond, tous deux partagent une même idée de la justice, comme en atteste la discussion finale sur la justice de Dieu, qui ne saurait être différente de celle de M. le Maréchal. Il n'y a pas deux idées de justice, et l'idée de justice ne découle pas d'un décret arbitraire divin, comme s'il pouvait y avoir une justice de Dieu et une justice pour les hommes, mais de rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, comme dirait Montesquieu.
- 23 On voit que cette enquête sur la conséquence de la pensée morale de Diderot nous a menés à un propos sur la cohérence de ses pratiques d'écriture. C'est que la philosophie morale, dès lors qu'on a compris l'immanence des vérités morales, doit désormais passer

par le récit d'expériences et la discussion sur ces expériences, dans des machines qui impliquent le lecteur et le contraignent à penser par lui-même. Il y a une grande leçon dans le simple enchaînement des trois dialogues, *Ceci n'est pas un conte*, *Madame de la Carlière* et le *Supplément au Voyage de Bougainville*. C'est dire, mais on pouvait s'en douter, qu'il n'y a pas d'un côté la littérature et de l'autre la philosophie. Cela n'aurait pas de sens au XVIII^e siècle et, comme on vient de le voir, particulièrement chez Diderot.

NOTES

1. Nous laisserons de côté dans cet article le théâtre, alors qu'il développe également les problématiques morales, parce qu'il nous semble qu'il le fait moins dans une démarche exploratoire – celle de l'enquête philosophique qui passe désormais par le récit – que dans une démarche d'exposition.
2. Diderot, *La Promenade du sceptique*, in *Oeuvres I*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p.120.
3. Thomas More, *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, GF-Flammarion, 1987, p. 217.
4. Diderot, *Entretien avec la Maréchale*, éd. J.-C. Bourdin et C. Duflo, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 38.
5. Diderot, *Salon de 1767*, in *OEuvres IV*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 534. « Empiriste » est ici entendu dans un sens large et non au sens où cela désignerait un courant philosophique précis. La question de l'innéité des idées morales est une des grandes coupures du XVIII^e siècle. En la refusant, Diderot reste fidèle à un des éléments les plus disputés de la pensée de Locke.
6. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, in *OEuvres I*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 867.
7. Denis Diderot, *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, tradução, introdução e notas de Luís Manuel A. V. Bernardo, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012.
8. Montesquieu, *Lettres persanes*, XI, éd. P. Vernière mise à jour par C. Volpillac-Auger, Paris, Livre de Poche, 2005, p. 84.
9. Dans les paragraphes qui suivent, je résume des analyses publiées dans « Diderot : roman, morale et vérité », in *Littérature*, n° 171, « Diderot et le roman », Larousse, septembre 2013, p. 3-12.
10. Diderot, *Éloge de Richardson*, in *OEuvres IV*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 155.
11. *Ibid.*, p. 161.
12. *Ibid.*
13. *Ibid.*, p. 156.
14. *Ibid.*, p. 157.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.* p. 155-156.
17. *Ibid.*, p. 158.
18. *Ibid.*, p. 161.
19. *Ibid.*, p. 165.

RÉSUMÉS

Dès lors que la morale ne se fonde plus dans les commandements divins, la nature pourrait devenir un fondement, une norme et un principe de légitimation. Mais cette substitution d'un fondement à l'autre n'a rien d'une évidence car la nature du matérialiste n'est pas spontanément un principe de sens. Nous analyserons tout d'abord la manière dont se pose la question de l'articulation de la nature et de la morale chez Diderot, en montrant qu'elle peut être liée à des choix d'écriture philosophique. Puis, nous nous demanderons ce qu'est la nature pour Diderot et en quoi on peut dire à la fois qu'il est difficile d'en déduire des vérités morales et qu'elle doit être néanmoins pensée comme norme. Enfin, on s'attachera à montrer comment les textes dialogués et les fictions de Diderot permettent de mettre en scène l'immanence des normes morales et la difficulté de les formuler.

If morality is no longer founded in the divine commandments, nature could become a foundation, a norm and a principle of legitimation. But this substitution of one foundation to another is far from being obvious, because the nature of the materialist is not necessarily a principle of sense. We first analyze the connections between nature and morality in Diderot's philosophy. Then we will interrogate what "nature" means for Diderot, why it is difficult to deduce moral truths from nature and why it must after all be thought of as a norm. Finally, we will undertake to show how dialogs and fictions exhibit the immanence of moral norms and how difficult it is to define them.

INDEX

Mots-clés : Diderot, morale, nature, fictions, dialogue

Keywords : moral philosophy, dialog

AUTEUR

COLAS DUFLO

Université Paris Ouest Nanterre La Défense (CSLF), France. colas.duflo@u-paris10.fr

Il est professeur à l'Université de Paris-Ouest Nanterre. Il dirige l'équipe Litt&Ph (Littérature et Philosophie) au sein du CSL (Centres des sciences des littératures d langue française). Spécialiste du dix-huitième siècle, il s'intéresse aux rapports entre philosophie et roman, à Diderot et à Bernardin de Saint-Pierre. Publications récentes *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIIIe siècle* (Paris, CNRS éditions 2013, 290 p.), *Diderot. Du matérialisme à la politique* (Paris, CNRS éditions, 2013, 240 p. et *Diderot philosophe* (Paris, Honoré Champion [2003] nouvelle éd. 2013, coll. « Champio classiques », 544 p.).

He is Professor of French Literature at the University of Paris Ouest Nanterre La Défense. His recent work focuses on the history of literature and philosophy in the eighteenth century, particularly on Diderot, on Bernardin de Saint-Pierre and on the presence of philosophy in novels of the

Enlightenment. Recent books: *Diderot philosophe* (Paris, Honoré Champion, [2003] 2013); *Diderot. Du matérialisme à la politique* (Paris, CNRS éditions, 2013) ; *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIIIe siècle* (Paris, CNRS éditions, 2013).