

## L'HOMME DE BIEN, LE GÉNIE ET LE SAGE : VARIATIONS AUTOUR DU THÈME DU GRAND HOMME CHEZ DIDEROT

*Gerhardt Stenger\**

Ma réflexion sur le grand homme chez Diderot part de la célèbre querelle qui oppose LUI et MOI dans *Le Neveu de Rameau* : qu'est-ce qui vaut mieux, du génie ou de l'homme de bien ? Faut-il préférer Racine bon père, bon mari, mais rien de plus ou Racine méchant homme en privé mais auteur génial ? (Cf. DPV, XII, 80)<sup>1</sup>. Le dilemme ainsi posé ne résume pas à lui seul tous les termes du débat mais a le mérite de nous éclairer sur sa nature : en évoquant tour à tour différentes images du grand homme — l'homme de bien, le génie, le sage — nous verrons que Diderot est en réalité engagé dans une méditation plus vaste qui touche aussi bien à la morale qu'à l'esthétique et enfin au domaine politique. Au fur et à mesure qu'il avance dans sa réflexion, Diderot passe d'une conception intellectualiste du mérite à une vision quasi héroïque de la vertu : c'est ce processus intellectuel que je me propose de retracer.

Il y a un point sur lequel Diderot n'a jamais varié : le grand homme, c'est l'homme vertueux. Or qu'est-ce que l'homme vertueux ? Qu'est-ce que la vertu ? Diderot essaya très tôt de répondre à ces questions, à commencer par l'*Essai sur le Mérite et la Vertu*, avec lequel il fit en 1745 son entrée sur la scène littéraire. Dans cet *Essai* qui est en réalité la traduction très libre et très personnelle d'un ouvrage du philosophe anglais Shaftesbury, Diderot cherche à dégager à travers la description de l'homme de bien les principes d'une morale laïque et universelle. Qu'est-ce qui fait, demande-t-il, la valeur d'une conduite du point de vue moral ? La conformité au bien public, à l'intérêt général de l'espèce : « tout ce qui tend à attacher la créature à son rôle dans la société et à l'animer d'un zèle plus qu'ordinaire pour le bien général de son espèce, est sans contredit en elle le germe d'une vertu peu commune » (DPV, I, 358). Cependant, une lecture attentive du premier livre de l'*Essai sur le Mérite et la Vertu* fait apparaître que dans l'esprit de Diderot, ce n'est pas la matérialité de l'acte, ni son résultat qui fait la valeur morale, mais l'*intention* qui est au principe de la décision. Un homme qui fait du bien à ses proches, mais par calcul égoïste, est comme un avocat qui plaide une juste cause uniquement en

---

\*Université de Nantes.

<sup>1</sup>Toutes les références entre parenthèses renvoient soit aux *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Hermann, 1975 et suiv. (sigle : DPV) soit aux 16 volumes de la *Correspondance*, Paris, Editions de Minuit, 1955-70 (sigle : CORR.). Indication du tome en chiffres romains suivie de la page en chiffres arabes.

vue des honoraires. En vertu de cet intellectualisme éthique il ne suffit pas de faire le bien pour être considéré comme vertueux : «Quelque avantage que l'on ait procuré à la société, le motif seul fait le mérite. Illustrez-vous par de grandes actions, tant qu'il vous plaira ! Vous serez vicieux, tant que vous n'agirez que par des principes intéressés» (DPV, I, 318)<sup>2</sup>.

Le grand homme ou homme glorieux n'est donc pas forcément vertueux. Pour mériter ce titre, il faut faire le bien sans motif intéressé, sans espoir d'une récompense ou par crainte d'un châtement (cf. DPV, I, 345). La qualité essentielle de l'homme de bien est d'être «vertueux par principes». Cela signifie que l'exercice de la vertu s'impose par soi seul, indépendamment de toute inclination personnelle. Anticipant sur Kant, Diderot distingue clairement entre l'acte moral et l'acte pseudo-moral, entre une action conforme au devoir et une action faite par devoir. L'homme de bien n'est pas vertueux parce qu'il y a quelque chose à gagner ; ajoutons qu'il n'obéit pas non plus à une maxime du type «fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse», précepte caractéristique d'une morale basée sur le sentiment, la sympathie ou la pitié. Or ce qui est «moralement bon» n'est pas ce qui est «empiriquement bon», autrement dit : l'acte moral ne dépend pas de notre capacité de *ressentir* ce qu'autrui ressent, mais est fondé sur la *connaissance* du bien et du mal moral.

L'auteur de *l'Essai sur le Mérite et la Vertu* prend bien soin de prévenir son lecteur que la vertu ne s'identifie pas à la bienfaisance. L'homme de bien ne fait pas le bien indistinctement : «dans des circonstances particulières, les affections sociales deviennent quelquefois excessives et se portent à un point qui les rend vicieuses» (DPV, I, 368). La vertu, estime Diderot, se distingue de la simple bonté en ce qu'elle procède de la *réflexion* : «point de vertu morale, point de mérite, sans quelques notions claires et distinctes du bien général, et sans une connaissance réfléchie de ce qui est moralement bien ou mal, digne d'admiration ou de haine, droit ou injuste. [...] Qu'une créature soit généreuse, douce, affable, ferme et compatissante ; si jamais elle n'a réfléchi sur ce qu'elle pratique et voit pratiquer aux autres ; si elle ne s'est fait aucune idée nette et précise du bien et du mal [...] : son caractère n'est point vertueux par principes ; elle en est encore à acquérir cette connaissance active de la droiture qui devait la déterminer, cet amour désintéressé de la vertu qui seul pouvait donner tout le prix à ses actions» (DPV, I, 325-326).

*L'Essai sur le Mérite et la Vertu* attribue ainsi à l'homme en général la capacité de reconnaître le bien et le mal par ses propres forces, sans le secours d'aucune autorité extérieure, qu'elle soit religieuse ou, comme chez Hobbes — l'adversaire toujours présent quoique jamais nommé —, politique. Selon Diderot, la connaissance morale a le même fondement que la connaissance esthétique et ce fondement, c'est la perception des rapports, faculté dont l'exercice constitue, comme il dira quelques années plus tard dans *la Lettre sur les sourds et muets*, «un des premiers pas de notre raison» (DPV, IV, 202). *L'Essai sur le Mérite et la Vertu* nous présente la version originelle de cette fameuse théorie qui occupe, comme on sait, une place essentielle dans la philosophie de Diderot. Nous retrouverons plus loin une version plus complète de cette théorie à propos de l'homme de génie ; pour l'instant, il convient de faire ressortir sa signification première.

Aussitôt que nous naissons, nous percevons, dans les objets qui nous entourent, des rapports de proportion et de symétrie qui réveillent en nous des idées d'ordre, de convenance et de disconvenance, de beauté et de laideur. Or la perception des rapports, continue Diderot, ne s'effectue pas seulement dans les objets corporels, mais également dans les objets moraux, par exemple les sentiments et les pensées. De même que les formes et proportions des objets agissant sur nos sens sont immédiatement éprouvées et jugées selon leur beauté ou laideur, de même notre esprit ressent la beauté ou laideur des objets moraux dès qu'il se les représente. Les esprits, déclare Diderot, «aperçoivent des

<sup>2</sup>Rappelons en passant que c'est sur cette base-là que Montesquieu, dans *L'esprit des lois*, assiera sa critique de l'éducation dans les monarchies : «Les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même : elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui nous en distingue» (*Œuvres complètes*, Pléiade, t. II, 262).

proportions ; ils sont sensibles à des accords ; ils mesurent, pour ainsi dire, les sentiments et les pensées. [...] Les sens ne sont ni plus réellement ni plus vivement frappés soit par les nombres de la musique, soit par les formes et les proportions des êtres corporels, que les esprits par la connaissance et le détail des affections» (DPV, I, 321). C'est ainsi que Diderot a atteint l'un des principaux objectifs qu'il s'était fixés dans l'*Essai sur le Mérite et la Vertu*, à savoir de récuser toute transcendance irrationnelle, de démontrer l'inutilité pratique de la religion, voire sa nocivité latente. Le bien et le mal moral s'identifient à la beauté et à la laideur des objets moraux. Pour être vertueux, l'homme doit saisir les rapports dans et entre les objets moraux, il n'a pas besoin d'une quelconque Révélation : «Qu'il soit possible qu'une créature ait été frappée de la laideur et de la beauté des objets intellectuels et moraux, et conséquemment que la distinction de la droiture et de l'injustice lui soit familière, longtemps avant que d'avoir eu des notions claires et distinctes de la divinité : c'est une chose presque indubitable» (DPV, I, 343).

A ce stade de la démonstration, Diderot fait intervenir un deuxième élément constitutif de l'homme de bien : la vertu ou «bonté raisonnée» (DPV, I, 319), procède non seulement de la réflexion, mais également d'un *choix*. Or tout choix intentionnel en faveur de la vertu ou du vice suppose un jugement libre sur la valeur des actes et sur leurs conséquences possibles. Si «le motif seul fait le mérite» d'une action<sup>3</sup>, l'homme ne peut être appelé vertueux ou vicieux que s'il agit librement, c'est-à-dire si son action n'est pas déterminée par des motifs indépendants de sa volonté. Nous sommes ici très loin — et Diderot insiste lui-même sur ce point — «du sentiment impie et bizarre de ceux qui donnent tout au tempérament, vices et vertu» (DPV, I, 319). L'homme se distingue de l'animal en sa qualité d'agent libre : «Les créatures qui ne sont affectées que par les objets sensibles sont bonnes ou mauvaises, selon que leurs affections sensibles sont bien ou mal ordonnées. Mais c'est tout autre chose, dans les créatures capables de trouver dans le bien ou le mal moral, des motifs raisonnés de tendresse ou d'aversion ; car dans un individu de cette espèce, quelque dérégées que soient les affections sensibles, le caractère sera bon et l'individu vertueux, tant que ces penchants libertins demeureront subordonnés aux affections réfléchies» (DPV, I, 331).

On aurait tort de sous-estimer, me semble-t-il, la portée du premier écrit de Diderot en le réduisant à une sorte de poussée de fièvre métaphysique rapidement surmontée dans la suite. Force est de constater que la morale intellectualiste de l'*Essai sur le Mérite et la Vertu* se retrouve encore dix ans plus tard dans l'article *\*Droit naturel* de l'*Encyclopédie*<sup>4</sup>. Diderot y commence par affirmer que la liberté de l'homme, autrement dit la possibilité de raisonner et de choisir «dans le silence des passions» (DPV, VII, 28), constitue le fondement de la morale. Relisons attentivement avec des yeux non prévenus ce passage qu'on a souvent pris pour une ruse de l'Encyclopédiste : «Il est évident que si l'homme n'est pas libre, ou que [...] son choix n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle et d'une faculté simple de cette substance ; il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, [...] ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit» (DPV, VII, 25)<sup>5</sup>. Après ces préliminaires, Diderot s'en prend violemment à celui qui fut son principal adversaire tout au long de sa vie : le philosophe anglais Hobbes. L'auteur du *Léviathan* niait précisément l'existence d'une morale *raisonnée*, et par conséquent le caractère universel et absolu de la justice. Avant l'établissement de la société civile, chaque homme a droit à tout, même au détriment de son prochain. La nature, résume Diderot dans l'article qu'il a consacré à Hobbes dans l'*Encyclopédie*, «a donné à tous le droit à tout, même avec offense d'un autre ; car on ne doit à personne autant qu'à soi. [...] Le droit naturel n'est autre chose que la liberté à chacun d'user de son pouvoir de la manière qui lui paraîtra la plus convenable à sa propre conservation» (DPV, VII, 400). Dernier point essentiel que Diderot ne manque de souligner : la malfaisance n'est point répréhensible,

<sup>3</sup>Cf. *supra*, n. 2.

<sup>4</sup>L'article figure au tome V paru en 1755.

<sup>5</sup>Seule la référence à une substance incorporelle est une concession à l'orthodoxie. Plus loin, Diderot y substitue le terme «entendement», sans s'expliquer sur sa nature.

car l'homme n'est pas libre. Voici comment se justifie le méchant hobbiste lorsque Diderot lui donne la parole dans l'article *\*Droit naturel* : «Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle me parle en ma faveur» (DPV, VII, 26).

Tout au long de sa réfutation, Diderot s'efforce de rétablir l'antériorité de la justice sur l'établissement de la société et la réalité de la liberté humaine. Ce qui disparaît dans l'argumentation, c'est l'idée de laideur et beauté morales, autrement dit la capacité de l'esprit humain de discerner dans les objets moraux «laideur et beauté aussi nécessairement que l'œil aperçoit rapports et disproportions dans les figures et que l'oreille sent harmonie et dissonance dans les sons» (DPV, I, 335). Diderot insiste en revanche sur la deuxième condition nécessaire à la vertu, qui est la connaissance de l'intérêt général. L'homme, explique-t-il, n'est pas une bête farouche, c'est «un animal qui raisonne» (DPV, VII, 26). Le méchant, en privilégiant son intérêt sur celui de la société, est parfaitement conscient de sa méchanceté : «à tout moment l'homme injuste et passionné se sent porter à faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit à lui-même. C'est un jugement qu'il prononce au fond de son âme, et qu'il ne peut se dérober» (DPV, VII, 26). Le fondement de la morale n'est plus à chercher dans la perception des rapports, il réside désormais dans la volonté générale de l'espèce humaine que chaque homme peut connaître grâce à «un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui» (DPV, VII, 28).

Résumons-nous avant d'aller plus loin. Jusqu'en 1755, Diderot exige que le grand homme fasse le bien par désintéressement, en vue la volonté générale. Il est vrai que le deuxième livre de *L'Essai sur le Mérite et la Vertu* est en grande partie consacré à la démonstration classique que l'exercice de la vertu fait le bonheur de l'individu, ou plutôt que les passions antisociales sont contraires à sa félicité. Mais on sent bien que l'homme vertueux selon Diderot ne fait pas le bien parce qu'il y trouve son compte. Le grand homme pense d'abord aux intérêts généraux de son espèce avant de penser à ses intérêts particuliers, car «si ces motifs ont une influence prédominante dans la conduite d'une créature que l'amour désintéressé devrait principalement diriger, la conduite est servile et la créature n'est pas encore vertueuse» (DPV, I, 346). Toute cette argumentation, déclare Diderot à la fin de l'article *\*Droit naturel*, est évidente «pour celui qui raisonne, et [...] celui qui ne veut pas raisonner, renonçant à la qualité d'homme, doit être traité comme un être dénaturé» (DPV, VII, 29).

Un an après la publication de l'article *\*Droit naturel*, nous assistons à un renversement de perspective étonnant. La célèbre *Lettre à Landois* contient deux discours sur la morale qui semblent être en totale contradiction et qui nous permettent de saisir sur le vif l'évolution de la pensée de Diderot. L'auteur prend d'abord le ton d'un «homme à sermons et à messes»<sup>6</sup> et assène à son correspondant les principes d'une morale raisonnée qui correspond peu ou prou à celle qu'il avait professée jusqu'alors. Mais si on pousse l'examen au-delà d'une première lecture, on ne manquera pas de remarquer certains glissements. Diderot prétend tout d'abord que l'homme est commandé par deux forces entre lesquelles il doit choisir : «je suis entre deux puissances dont l'une me montre le bien, et l'autre m'incline vers le mal. Il faut prendre parti»<sup>7</sup>. Ensuite il admet que le motif principal qui détermine l'homme pour le bien est son intérêt. L'homme a intérêt à être vertueux, car il y trouve son avantage. On conviendra que dans une telle perspective, l'action morale n'est plus désintéressée mais procède d'un calcul égoïste.

<sup>6</sup>Toutes les références de la *Lettre à Landois* se trouvent au tome IX, p. 255-258 de l'édition DPV et au tome I, p. 211-215 de la *Correspondance*.

<sup>7</sup>Cf. aussi l'épître dédicatoire du *Père de famille* : «Il y a dans la nature de l'homme deux principes opposés ; l'amour propre qui nous rappelle à nous et la bienveillance qui nous répand. Si l'un de ces deux ressorts venait à se briser, on serait ou méchant jusqu'à la fureur, ou généreux jusqu'à la folie» (DPV, X, 182 - CORR., II, 52).

En vérité, nous sommes bien loin du postulat fondamental de l'*Essai sur le Mérite et la Vertu* selon lequel le grand homme reste vicieux tant qu'il n'agit que par des principes intéressés... «Qu'est-ce qu'un homme vertueux ?», demande alors Diderot. C'est, répond-il, un homme qui a découvert — et qui est fier de cette découverte — qu'il fait son bonheur en contribuant au bonheur des autres : «Tout ce que nous faisons, c'est pour nous. Nous avons l'air de nous sacrifier, lorsque nous ne faisons que nous satisfaire».

La suite de la *Lettre* est encore plus surprenante. Diderot quitte alors, comme il dit, le ton du prédicateur — ce qui n'est pas péjoratif en soi, puisque certains de ses personnages dramatiques s'exprimeront également ainsi — pour prendre celui du philosophe. Dans le célèbre passage qui suit, Diderot proclame que l'homme, en réalité, n'est pas libre mais assujéti au déterminisme de causes purement extérieures : «Regardez-y de près, et vous verrez que le mot liberté est un mot vide de sens ; qu'il n'y a point, et qu'il ne peut y avoir d'êtres libres ; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation, et à la chaîne des événements. Voilà ce qui dispose de nous invinciblement». Il est évident que l'ancienne morale raisonnée ne sort pas indemne de cette profession de foi fataliste. Aux yeux du philosophe, les mots vice et vertu sont «vides de sens» ; ce qui distingue les hommes, c'est la bienfaisance et la malfaisance. L'homme est heureusement ou malheureusement né, il s'achemine, précisera Jacques le Fataliste en souvenir de son capitaine spinoziste, «aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne» (DPV, XXIII, 189-190)<sup>8</sup>. Dès lors, la morale n'est plus affaire de raisonnement, mais d'éducation : «Mais quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie. [...] De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère etc.»

Le changement est radical. Tout se passe comme si Diderot avait enfin fait sienne la morale déterministe du matérialisme athée présentée auparavant sous forme d'hypothèse<sup>9</sup>. La vertu ne s'identifie plus à la *justice*, c'est-à-dire l'obligation pour l'individu de privilégier l'intérêt de la société au mépris du sien, mais à la *bienfaisance*, dont l'exercice est généralement accompagné de plaisir. L'homme de bien, et donc le grand homme, n'est pas un homme qui agit par devoir mais un homme heureusement né qui cherche son bonheur dans la bienfaisance envers autrui.

Voici donc, dans un seul et même texte, deux attitudes opposées à l'égard de la morale. Dans un premier temps, Diderot exhorte son correspondant à *opter pour* la vertu tout en l'avertissant que «dans les commencements le moment du combat est cruel» ; dans un deuxième temps, il prétend que tout étant nécessaire, la bienfaisance «est une bonne fortune, et non une vertu». Ce serait pourtant une erreur de croire que Diderot se fût contredit en l'espace de quelques pages. A y regarder de plus près, il est facile de constater que le discours du prédicateur est en parfaite cohérence avec les propos du philosophe. L'homme n'étant pas libre mais sujet aux influences extérieures, aux effets de l'éducation, il est évident que les discours qui font appel à sa raison peuvent avoir une action bénéfique sur lui. Ainsi le discours de l'«homme à sermons» vise à «modifier» son lecteur en le persuadant du bien-fondé de l'équation entre vertu et bonheur. Puisque l'homme est un être qu'on modifie, rien n'empêche de lui prêcher la bienfaisance. Le moment est venu où Diderot commence à se lancer dans une carrière d'auteur dramatique afin de donner aux spectateurs d'utiles leçons de morale. Quand MOI, dans les *Entretiens sur le Fils naturel*, avoue à Dorval qu'à la lecture de la pièce il conçut «qu'il n'y avait

<sup>8</sup>L'image de la boule se trouve chez Spinoza, Lettre à Schuller, in *Œuvres*, t. IV, Paris, Garnier, 1966, p. 304.

<sup>9</sup>Cf. par ex. la lettre à Voltaire du 9 juin 1749 : «Ils disent que tout est nécessité. Selon eux, un homme qui les offense ne les offense pas plus librement que ne les blesse une tuile qui se détache et qui leur tombe sur la tête. Mais ils ne confondent point ces causes, et jamais ils ne s'indignent contre la tuile» (CORR., I, 78).

rien qu'on ne pût sur le cœur humain, avec de la vérité, de l'honnêteté, et de l'éloquence» (DPV, X, 125), tout est dit.

A partir de la *Lettre à Landois*, Diderot met l'accent sur l'organisation, sur l'habitude<sup>10</sup>. L'homme est heureusement ou malheureusement né, il constitue, pour se servir d'une expression de Voltaire, «une portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire»<sup>11</sup>. Or il arrive que la nature produise des hommes extraordinaires, des «monstres», comme dit l'article *Encyclopédie* de l'*Encyclopédie*, qui font progresser les sciences et les arts chez un peuple (cf. DPV, VII, 234). Nous rencontrons ici la deuxième image du grand homme chez Diderot, qui est celle du génie, de l'homme hors du commun qui fait honneur à l'espèce humaine.

Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans une analyse détaillée du concept de génie chez Diderot. On se souvient que l'*Essai sur le Mérite et la Vertu* avait fondé la morale ainsi que l'esthétique sur la perception des rapports, ou plus précisément des proportions dans et entre les choses. Il se trouve que la notion de rapports sert également à caractériser la qualité principale du génie. Or si Diderot reprend la même idée, il la modifie — en l'élargissant — sur un point essentiel : en parlant de rapports, il ne songe plus aux seules proportions et symétries *mesurables* ; tous les êtres, lit-on dès 1748 dans *Les Bijoux indiscrets*, «ont une infinité de rapports les uns avec les autres par les qualités qui leur sont communes» (DPV, III, 183). Tout se tient : l'univers est une suite de rapports *cachés* que la science, comme l'art, a pour mission de dévoiler.

Pour compléter ce tableau rapide, on notera que ce que Diderot, dans l'article *Encyclopédie*, nomme «esprit de combinaison» et «instinct», n'est pas autre chose que la capacité de faire des synthèses, et c'est lui qui distingue l'homme de génie : «Il y a une troisième sorte de renvois à laquelle il ne faut ni s'abandonner, ni se refuser entièrement ; ce sont ceux qui en rapprochant dans les sciences certains rapports, dans des substances naturelles des qualités analogues, dans les arts des manœuvres semblables, conduiraient ou à de nouvelles vérités spéculatives, ou à la perfection des arts connus, ou à l'invention de nouveaux arts, ou à la restitution d'anciens arts perdus. Ces renvois sont l'ouvrage de l'homme de génie. Heureux celui qui est en état de les apercevoir» (DPV, VII, 222-223).

Il est d'expérience que les hommes de génie sont rares. La raison en est non seulement à chercher dans le caractère exceptionnel de leurs dons, mais aussi dans les conditions particulières qui les font naître. «Chaque siècle, écrit Diderot dans l'article *Eclectisme*, a son genre et son espèce de grands hommes. Malheur à ceux qui destinés par leurs talents naturels à s'illustrer dans ce genre, naissent dans le siècle suivant [...] ; ils travaillent avec peine, avec peu de fruit, et sans gloire, et meurent obscurs» (DPV, VII, 79-80). On pourra encore citer comme allant dans le même sens l'idée développée dans le *Discours sur la poésie dramatique* selon laquelle ce sont «les temps de désastres et de grands malheurs» qui font éclore les grands poètes : «Le génie est de tous les temps ; mais les hommes qui le portent en eux demeurent engourdis, à moins que des événements extraordinaires n'échauffent la masse et ne les fassent paraître. Alors les sentiments s'accumulent dans la poitrine, la travaillent ; et ceux qui ont un organe, pressés de parler, le déploient et se soulagent» (DPV, X, 402). Il n'est pas nécessaire de multiplier les citations pour comprendre que dans l'esprit de Diderot, le génie, lorsqu'il apparaît, agit pour le bonheur et la gloire de l'espèce humaine ; qu'un homme de génie «qui meurt avec ses projets dans sa tête, [...] c'est autant de perdu pour le progrès des sciences et des arts» (art. *Eclectisme*, DPV, VII, 82).

Ici une précision chronologique s'impose. Les articles *Eclectisme* et *Encyclopédie* sont à peu près contemporains de l'article *\*Droit naturel* : tous trois ont paru dans le volume V en 1755. L'article *Théosophes*, en revanche, leur est postérieur et dénote une influence indéniable de la *Lettre à Landois*. Diderot y souligne avec vigueur que le grand homme est heureusement ou malheureusement né : c'est le génie ou le fou. Voici en quels termes il dit cela :

<sup>10</sup>Cf. aussi CORR., II, 56 et 276.

<sup>11</sup>Lettre à Diderot du 9 juin 1749, CORR., I, 74.

«Je conjecture que ces hommes, d'un tempérament sombre et mélancolique, ne devaient cette pénétration extraordinaire et presque divine qu'on leur remarquait par intervalles, et qui les conduisait à des idées tantôt si folles, tantôt si sublimes, qu'à quelque dérangement périodique de la machine. [...] heureux dans l'ivresse, stupides dans le repos, fatigués, accablés, ennuyés, ils prenaient la vie commune en dégoût ; ils soupiraient après le moment d'exaltation, d'inspiration, d'aliénation. Tranquilles ou agités, ils fuyaient le commerce des hommes, insupportables à eux-mêmes ou aux autres. Ô que le génie et la folie se touchent de bien près ! Ceux que le Ciel a signés en bien et en mal sont sujets plus ou moins à ces symptômes : ils les ont plus ou moins fréquents, plus ou moins violents. On les enferme et on les enchaîne, ou on leur élève des statues [...]. Il faut ranger dans cette classe Pindare, Eschyle, Mahomet, Shakespeare, Roger Bacon, et Paracelse. Changez les instants, et celui qui fut poète eût été ou magicien, ou prophète, ou législateur. Ô hommes ! à qui la nature a donné cette grande et extraordinaire imagination, qui criez, qui subjuguez, que nous qualifions insensés ou sages, qui est-ce qui peut prédire votre destinée ? Vous naquîtes pour marcher entre les applaudissements de la terre ou l'ignominie, pour conduire les peuples au bonheur ou au malheur, et laisser après vous le transport de la louange ou de l'exécration» (DPV, VIII, 390-391).

Ce long passage qui mériterait d'être cité en entier témoigne du profond changement intervenu depuis la *Lettre à Landois*. Diderot récuse les catégories de bien et de mal et leur substitue celles d'énergie et d'inertie : désormais, la caractéristique principale du génie ne réside plus dans ses *capacités intellectuelles*, dans la faculté d'apercevoir des rapports cachés entre les choses, mais dans son *énergie naturelle*. Il s'ensuit que l'homme de génie peut être bien ou maléfaisant ; que le grand homme trouve son pendant dans le grand criminel. Ce qui compte, c'est l'*unité de caractère*, l'homme ou la femme conduit par une passion unique, sublime ou criminelle : «Un tout est beau lorsqu'il est un. En ce sens, Cromwell est beau, et Scipion aussi, et Médée, et Aria, et César, et Brutus» (Lettre à Sophie Volland du 11 août 1759, CORR., II, 208). Le grand homme et le scélérat ont en commun une seule énergie qui force l'admiration.

Dans la correspondance avec Sophie Volland se multiplie alors ce genre de déclaration. Le 30 septembre 1760, Diderot distingue entre les hommes qui ont de l'«éttoffe», de la «physionomie», du «caractère», et ceux qui en sont dépourvus, les «sots» et les «fous». Ces derniers «ne sont décidés ni pour le vice ni pour la vertu. Ils ne savent ni immoler les autres ni se sacrifier». La préférence du philosophe va visiblement vers la première catégorie : «je ne pouvais m'empêcher d'admirer la nature humaine, même quelquefois quand elle est atroce. [...] Si les méchants n'avaient pas cette énergie dans le crime, les bons n'auraient pas la même énergie dans la vertu. Si l'homme affaibli ne peut plus se porter aux grands maux, il ne pourra plus se porter aux grands biens. En cherchant à l'amender d'un côté, vous le dégraderez de l'autre. Si Tarquin n'ose violer Lucrèce, Scævola ne tiendra pas son poignet sur un brasier ardent» (CORR., III, 97-99).

Apologie du vice ? Eloge du grand criminel ? Voire. L'admiration de Diderot pour le grand criminel repose sur une appréciation purement esthétique de son action : «Une seule chose, lit-on dans le *Salon de 1767*, peut nous rapprocher du méchant, c'est la grandeur de ses vues, l'étendue de son génie, le péril de son entreprise» (DPV, XVI, 197). L'artiste en Diderot ne hait pas les grands crimes «parce qu'on en fait de beaux tableaux et de belles tragédies» (*Salon de 1765*, DPV, XIV, 178) ; mais l'homme supporte avec peine la présence du Neveu de Rameau qui «discutait une action horrible, un exécrationnel forfait, comme un connaisseur en peinture ou en poésie, examine les beautés d'un ouvrage de goût» (DPV, XII, 156).

Nul doute que la vertu est infiniment préférable au vice, qu'il vaut mieux être grand homme que grand criminel. D'abord parce que la vertu est un «goût de l'ordre» que chaque homme porte en lui au fond de son cœur (cf. *Le Fils naturel*, DPV, X, 64) et qui le détermine plus au bien qu'au mal : «Lorsque je vois un scélérat capable d'une action héroïque, je demeure convaincu que les hommes de bien sont plus réellement hommes de bien, que les méchants ne sont vraiment méchants ; que la bonté nous est plus

indivisiblement attachée que la méchanceté ; et qu'en général il reste plus de bonté dans l'âme d'un méchant, que de méchanceté dans l'âme des bons» (*Entretiens sur le Fils naturel*, X, 123). Mais surtout parce que Diderot reste persuadé, malgré les doutes qui l'assaillent parfois, que la pratique de la vertu conduit plus sûrement au bonheur que celle du vice : «je romps encore des lances en faveur de l'espèce humaine. J'ai défié le baron [d'Holbach] de me trouver dans l'histoire un scélérat, si parfaitement heureux qu'il ait été, dont la vie ne m'offrît les plus fortes présomptions d'un malheur proportionné à sa méchanceté ; et un homme de bien, si parfaitement malheureux qu'il ait été, dont la vie ne m'offrît les plus fortes présomptions d'un bonheur proportionné à sa bonté» (Lettre à Sophie Volland du 26 octobre 1760, CORR., III, 195)<sup>12</sup>.

Avec tout cela, Diderot est parfaitement conscient que toutes les belles déclarations ne valent pas l'ombre d'une preuve. «Point de bonheur sans vertu» : la formule magique se rencontre dès *l'Essai sur le Mérite et la Vertu* (DPV, I, 295) mais lorsqu'il s'agit, plus tard, de prendre la plume pour la prouver, Diderot est obligé de déclarer forfait : «Je tremble lorsqu'il me vient à l'esprit que, si la vertu ne sortait pas triomphante du parallèle, il en résulterait presque une apologie du vice» (Lettre au pasteur J. Vernes du 9 janvier 1759, CORR., II, 107).

Si Diderot n'a jamais approuvé les grands crimes, il n'en va pas de même du grand criminel. Comme le grand homme, celui-ci est un produit de ses passions sans lesquelles on ne fait rien qui vaille. «J'ai de tout temps été l'apologiste des passions fortes», rappelle Diderot à Sophie Volland. «Si les actions atroces qui déshonorent notre nature sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent. L'homme médiocre vit et meurt comme la brute» (Lettre du 31 juillet 1762, CORR., IV, 81). Les passions fortes sont dans la nature de l'homme, elles le déterminent au vice ou à la vertu : «Donner des mœurs à un peuple, c'est augmenter son énergie pour le bien ou pour le mal ; c'est l'encourager, s'il est permis de parler ainsi, aux grands crimes et aux grandes vertus. [...] Au reste, les hommes destinés par la nature aux tentatives hardies ne sont peut-être jetés les uns du côté de l'honneur, les autres du côté de l'ignominie, que par des causes bien indépendantes d'eux. Qu'est-ce qui fait notre sort ? Qui est-ce qui connaît sa destinée ?» (Lettre à Sophie Volland du 14-15 octobre 1760, CORR., III, 141-142).

La théorie du génie grand homme ou grand criminel, nous l'avons vu, est inséparable des principes fatalistes énoncés dans la *Lettre à Landois*. L'organisation détermine le caractère, elle seule rend l'homme capable du meilleur et du pire : «les grandes et sublimes actions et les grands crimes portent le même caractère d'énergie. Si un homme n'était pas capable d'incendier une ville, un autre homme ne serait pas capable de se précipiter dans un gouffre pour la sauver. Si l'âme de César n'eût pas été possible, celle de Caton ne l'aurait pas été davantage. L'homme est né citoyen tantôt du Ténare, tantôt des cieus ; c'est Castor et Pollux, un héros, un scélérat, Marc-Aurèle, Borgia, *diversis studiis ovo prognatus eodem* <sup>13</sup>».

C'est ainsi que nous arrivons à la question mentionnée au début qui oppose MOI et LUI dans *Le Neveu de Rameau*<sup>14</sup>. On sait que l'enjeu du débat consiste à savoir lequel des deux est préférable : Racine méchant et génial, ou Racine homme de bien mais médiocre

<sup>12</sup>Un mois plus tôt, Diderot avait fait part à Sophie d'un étrange calcul pour lui prouver le bien-fondé de sa conviction : «En suivant la conversation sur la nature humaine, on en vint à cette question : Comment il arrivait que des sots réussissent toujours, et que des gens de sens échouaient en tout, en sorte qu'on dirait que les uns semblaient en toute éternité avoir été prédestinés au bonheur, et les autres à l'infortune. Je répondis que la vie était un jeu de hasard ; que les sots ne jouaient pas assez longtemps pour recueillir le salaire de leur sottise, ni les gens sensés, celui de leur circonspection. Ils quittent les dés lorsque la chance allait tourner ; en sorte que, selon moi, un sot fortuné et un homme d'esprit malheureux sont deux êtres qui n'ont pas assez vécu» (Lettre du 30 septembre 1760, CORR., III, 98-99).

<sup>13</sup>*Salon de 1765*, DPV, XIV, 178. On sait que Diderot paraphrase Horace dans cette citation. Les commentateurs proposent comme traduction : «Sorti du même œuf avec des passions différentes».

<sup>14</sup>Si le débat sur la morale ainsi que de nombreuses indications renvoient au début des années 1760, sa rédaction définitive ne saurait être antérieure au moment où Diderot a résolu la question.

et ignoré. MOI est tout prêt à excuser la méchanceté de l'écrivain génial car s'«il a fait souffrir quelques êtres qui ne sont plus, auxquels nous ne prenons presque aucun intérêt», il a fait l'honneur de la France, ses ouvrages inspireront éternellement «l'humanité, la commisération, la tendresse» (DPV, XII, 82). Or il se trouve que le Neveu de Rameau, de l'aveu de MOI, possède lui aussi une certaine «fertilité de génie», mais à l'opposé des grands hommes il est «original dans [son] avilissement» (DPV, XII, 128 et 156). Avec LUI, les valeurs sont inversées : «S'il importe d'être sublime en quelque genre, proclame-t-il, c'est surtout en mal. On crache sur un petit filou ; mais on ne peut refuser une sorte de considération à un grand criminel. Son courage vous étonne. Son atrocité vous fait frémir. On prise en tout l'unité de caractère» (DPV, XII, 151). MOI, qui est loin de désavouer ces propos, apprend alors l'histoire du renégat d'Avignon dont l'atrocité le plonge dans un profond désarroi marqué par un long silence (cf. DPV, XII, 156). Comment convaincre un homme comme le Neveu de Rameau des «charmes de la vertu» s'il lui manque l'essentiel : le sens ou la «fibre» qui ne vibre pas en sa présence (DPV, XII, 172) ?

Face à la morale conventionnelle défendue par MOI, le Neveu de Rameau l'emporte sur toute la ligne. En reprenant à son compte la théorie de l'unité de caractère, il s'en sert pour faire l'apologie de l'homme de génie «malheureusement né» : *Vivat Mascarillus, fourbum imperator* ! Devant l'éloge du génie malfaisant, MOI reste muet, il n'a plus rien à objecter, et surtout pas l'équivalence euphorique entre la vertu et le bonheur que l'auteur du *Neveu* avait défendue vaille que vaille jusqu'alors. Diderot a compris entre-temps que l'homme passionné, le génie (du bien ou du mal, saint ou monstre), cherche un bonheur qui n'est pas le même que celui de l'homme ordinaire : «est-ce que la pratique de la vertu, demande-t-il en 1768, n'est pas un sûr moyen d'être heureux ?» La réponse tombe comme un couperet : «Non parbleu. Il y a tel homme si malheureusement né, si violemment entraîné par l'avarice, l'ambition, l'amour désordonné des femmes, que je le condamnerais au malheur, si je lui prescrivais une lutte continuelle contre sa passion dominante. [...] je vois tous les jours des hommes qui aiment mieux mourir que de se corriger» (*Le Temple du bonheur*, DPV, XVIII, 343-344).

Si l'homme de génie fait ainsi voler en éclats la morale traditionnelle, il faut... changer de morale. A partir de 1768, Diderot essaie de définir le concept de vertu sur de nouvelles bases, et plus précisément en l'intégrant dans une réflexion politique. Dans le *Salon de 1767*, il propose cette alternative qui montre bien la direction dans laquelle s'engage désormais sa pensée morale : la vertu est-ce «l'habitude de conformer sa conduite à la loi» ou «l'habitude de conformer sa conduite à l'utilité publique» ? (DPV, XVI, 201) La réponse très nuancée de Diderot fait intervenir la troisième figure du grand homme : le sage.

Que dit Diderot ? Que seuls le législateur et le souverain, parce qu'ils ont (du moins en théorie) des idées exactes de l'utilité publique, ont le droit d'*énoncer* des lois ; que le peuple, qui est «ballotté par ses passions et ses erreurs» (DPV, XVI, 202), doit obéir à ces lois même lorsqu'elles sont mauvaises, car «si chacun s'institue juge compétent de la conformité de la loi avec l'utilité publique, l'effrénée liberté d'examiner, d'observer ou de fouler aux pieds les mauvaises lois conduira bientôt à l'examen, au mépris et à l'infraction des bonnes» (DPV, XVI, 202).

Sur ce point, Diderot n'a jamais varié. L'utilité publique, estime-t-il, «est une notion si compliquée, dépendante de tant d'expérience, et de lumières que les philosophes même en disputaient entre eux». Permettre aux citoyens de désobéir aux mauvaises lois déboucherait sur l'anarchie, car «l'ignorance et l'intérêt qui brouillent et obscurcissent tout dans les têtes humaines, montreront l'intérêt général où il n'est pas» (DPV, XVI, 202). Mais qu'en est-il du sage, du philosophe qui sait où est l'intérêt général et qui est prêt à y conformer sa conduite ? A-t-il le droit de désobéir ? Dans le *Salon de 1767*, la réponse de Diderot est évasive. Il fait discuter entre eux deux sages de l'Antiquité, Aristippe et Socrate, qui défendent chacun une opinion opposée. Selon Socrate, le sage doit agir selon sa conscience, au péril de la mort. Aristippe, en revanche, prône l'obéissance, non par peur de la mort, mais pour éviter de donner le mauvais exemple :

«je me soumettrai à la loi, de peur qu'en discutant de mon autorité privée les mauvaises lois, je n'encourage par mon exemple la multitude insensée à discuter les bonnes. [...] Je ferai ma cour aux maîtres du monde ; et peut-être en obtiendrai-je ou l'abolition de la loi mauvaise, ou la grâce de l'homme de bien qui l'aura enfreinte» (DPV, XVI, 204).

Deux ans plus tard, Diderot a choisi son camp : dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, il accorde au sage le droit d'enfreindre les lois afin de rétablir la justice. Il va même jusqu'à dire qu'«à la rigueur il n'y a point de lois pour le sage. [...] Toutes étant sujettes à des exceptions, c'est à lui qu'il appartient de juger des cas où il faut s'y soumettre ou s'en affranchir» (DPV, XII, 495). Qui est donc ce sage qui détient un pouvoir aussi exorbitant ?

Une première réponse se trouve dans *Le Rêve de d'Alembert* (1769). Le docteur Bordeu, porte-parole de Diderot, y oppose le grand homme aux êtres médiocres, aux hommes et femmes dont l'âme sensible est à la merci de la moindre secousse. Cette sensibilité, d'origine physique, est le plus grand ennemi du sage : «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 [...]. Il sera grand roi, grand ministre, grand politique, grand artiste, surtout grand comédien, grand philosophe, grand poète, grand musicien, grand médecin ; il régnera sur lui-même et sur tout ce qui l'environne. Il ne craindra pas la mort [...]. Les êtres sensibles ou les fous sont en scène, il est au parterre ; c'est lui qui est le sage» (DPV, XVII, 179-180).

On aura reconnu sans peine la thèse centrale du *Paradoxe sur le comédien* selon laquelle le grand acteur reproduit froidement, de façon maîtrisée et concertée, ce qui dans la nature est vécu ou produit de façon spontanée. Le grand homme, c'est l'homme de génie qui sait dominer ses passions, qui juge «froidement, mais sainement», pour parler comme Bordeu (DPV, XVII, 179). Le grand criminel peut être génial lui aussi, mais en même temps, c'est un fou, un «archifou» comme le Neveu de Rameau (DPV, XII, 104), car ses passions ont obscurci son jugement. Or la qualité du sage est de juger sainement ; c'est à lui qu'il appartient de dire «cela est vrai, cela est bon, cela est beau», pour citer encore Bordeu (DPV, XVII, 181). Un deuxième point qu'il faut mentionner, c'est que le sage ne fait pas le bien par amour du prochain, et encore moins par intérêt, mais par devoir. Soyons plus précis : ce qu'il a en vue, ce n'est pas la bienfaisance, mais la justice, suprême et unique vertu selon Diderot<sup>15</sup>. Nous retrouvons ici la figure bien connue de l'homme de bien vertueux par principes de l'*Essai sur le Mérite et la Vertu*, avec la différence que la vertu n'a plus une assise esthétique — la beauté des objets moraux — mais philosophique : l'équité naturelle. Dans l'*Essai*, Diderot affirmait que tout homme était capable, grâce à sa faculté de percevoir certains rapports entre les choses, de connaître le bien et le mal, le juste et l'injuste ; maintenant il estime que cette faculté est surtout le privilège du sage, en tout cas dans une société aussi corrompue que celle de l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Nulle part Diderot n'a mieux décrit le devoir du sage que dans son dernier livre, l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782), remaniement d'un *Essai sur la vie de Sénèque* publié en 1778. On a souvent dit que son auteur y a voulu rendre compte de son expérience de philosophe attitré de Catherine II de Russie, de ses espoirs et son échec final. Sans entrer dans les détails de ce débat, on peut retenir que Diderot, comme Sénèque, a essayé de jouer le rôle de conseiller auprès de la «grande Catherine», fidèle en cela à l'idée qu'il se faisait de l'action du sage : orienter les choix du prince, définir une politique, se faire philosophe du roi : «Le magistrat rend la justice ; le philosophe apprend au magistrat ce que c'est que le juste et l'injuste. Le militaire défend la patrie ; le philosophe apprend au militaire ce que c'est qu'une patrie. Le prêtre recommande au peuple l'amour et le respect pour les dieux ; le philosophe apprend au prêtre ce que c'est que les dieux. Le souverain commande à tous ; le philosophe apprend au souverain quelle est l'origine et la limite de son autorité» (DPV, XXV, 281). Mais il s'est rendu à

<sup>15</sup> On sait que la maxime selon laquelle «il n'y a qu'une vertu, la justice» apparaît à plusieurs reprises dans les derniers textes de Diderot.

l'évidence : les rois n'écoutent guère les philosophes. La véritable grandeur du sage consiste alors à «faire son métier», c'est-à-dire à lutter contre les excès de la tyrannie, à modérer la folie du tyran, et ceci au péril de sa vie : «Si le philosophe ne croyait pas que la périlleuse vérité qu'il va dire fructifierait dans l'avenir, il se tairait. Il parle en attendant un grand prince, un grand ministre qui exécute ; il aime la vertu ; il la pratique : il fait peu de cas de la vie, il méprise la mort. [...] S'il peut conserver la vie en attaquant le vice, il le fera ; mais s'il est impossible de vivre et de dire la vérité, il fera son métier» (DPV, XXV, 238). La vraie grandeur, en fin de compte, ne se révèle que dans l'arène politique, dans le combat contre l'injustice, et plus que jamais, elle est liée à la vertu : «il faut être vertueux, écrit Diderot en citant Sénèque, ou renoncer à être grand» (DPV, XXV, 319). Point de grandeur sans vertu, pourrait-on dire en paraphrasant Diderot, et point de vertu sans grandeur : la vertu du sage, contrairement à celle de l'homme de bien, se découvre seulement dans l'action politique : «J'aime le sage en évidence comme l'athlète sur l'arène : l'homme fort ne se reconnaît que dans les occasions où il y a de la force à montrer» (DPV, XXV, 251).