



MARIAN SKRZYPEK

La nécessité, la liberté et le hasard dans la philosophie de Diderot

Necessity, Freedom and Chance in Diderot's Philosophy

ABSTRACT: Diderot's deliberations on freedom and necessity are originally placed in stoic and Spinosian traditions, which regard the world holistically as one great entirety ruled by universal determinism. Turning to Lucretius' materialism and his concept of atom declination, which allows for the existence of freedom in the world, was an attempt to move beyond the fatalism of those traditions.

Further deliberations by Diderot, which concern freedom and necessity refer, anonymously yet most intensively, to Seneca (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*), and to Spinoza, with his perception of freedom as understood necessity. However, Diderot goes beyond the great static entirety of *Ethics*, identified with Nature or with God, where universal determinism excludes randomness, whose sphere is nevertheless limited by rational cognition. By taking up this issue, Diderot approaches humanism. If God is free, because He acts in accordance with the necessity of His nature, this can also be applied to a man. Moving from the sphere of objective to subjective determinants of human fate, Diderot points to the role of morality, disinterested, spontaneous aesthetic experiences and love, which overlap the outside determinants and, together with the latter, create us as a whole. In this whole freedom as understood necessity condition each other.

Using the Platonic category of enthusiasm which, in Diderot's thought, went beyond stoic apathy, was an important moment in exposing subjective aspects of determinism. His enthusiasts are extraordinary people, who are capable of creating brilliant works of art, while in politics they are able to do a great deal of good, but also a great deal of evil. Such persons, as enthusiasts of freedom and tyrannicides, for example Brutus or Cromwell, appear in history on the random principle. Diderot's deliberations on chance in history herald the pathos of the French Revolution.

KEY WORDS: Diderot • Spinoza • necessity • freedom • chance • French Revolution

Nous suivrons dans cet exposé deux manières de procéder : diachronique et synchronique qu'on peut appeler verticale et horizontale. En ce qui concerne la première, nous voudrions montrer quelles étaient les sources du fatalisme diderotien, ce qu'il en a retenu, ce qu'il en a fait et quelles perspectives il a ouvert pour ses successeurs.

Or, Diderot se réfère à deux sources de son fatalisme : Zénon et Spinoza. Le nom de Zénon y est plutôt symbolique, car celui-ci fut fondateur de l'école stoïcienne. Cependant ses écrits se sont perdus et nous ne les connaissons que d'une seconde main. Zénon représentait le fatalisme dans la philosophie de la nature typique de la première phase du courant où dominait la philosophie de la nature. Disons tout de suite que Jacques Monod dans son ouvrage devenu classique : *Le hasard et la nécessité* signale une tradition matérialiste plus ancienne, car il cite en épigraphe Démocrite : « Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité »¹. Cependant, chez Démocrite le hasard est conçu en tant que fait dont la cause reste inconnue. Le continuateur de son matérialisme, Épicure a essayé d'introduire le moment de la liberté dans son système en admettant certains atomes subtiles capables de déclinaison dans leurs routes pendant que d'autres atomes devaient subir le mouvement mécanique perpendiculaire subissant la loi de la pesanteur. C'est un fait intéressant que Diderot, ce continuateur de la tradition épicurienne, ne se fonde pas sur sa conception de la déviation des atomes au point initial de ses considérations sur la nécessité, la liberté et le hasard. Il s'en souviendra bien plus tard et nous y reviendrons.

Cependant le nom de Zénon mentionné dans *Jacques le Fataliste*, ainsi que l'article « Stoïcisme » de l'*Encyclopédie*, nous indiquent la source principale de son inspiration quand il commence à divaguer sur le hasard et la nécessité. Diderot y constate que les stoïciens « étaient matérialistes, fatalistes et à proprement parler athées »². En ce qui concerne le matérialisme, Diderot associe la tendance totaliste des stoïciens, dont la catégorie centrale est le grand tout³ à la tendance atomiste des épicuriens. En ce qui concerne le fatalisme, il se tourne surtout vers le stoïcisme latin insistant sur les problèmes anthropologiques, politiques et moraux. C'est Sénèque et ce sont ses *Lettres morales à Lucilius* qui l'intéressent davantage. Ce qui peut nous étonner, c'est la présence cachée de Sénèque dans *Jacques le Fataliste*. Or, Diderot y cite à deux reprises l'aphorisme que nous avons retrouvé dans les *Lettres morales à Lucilius* : *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁴.

Et voilà la paraphrase de cet aphorisme reprise par Jacques :

¹ J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* Paris 1970, épigraphe.

² D. Diderot, „Stoïcisme”, *Encyclopédie IV; Oeuvres complètes*, Paris 1976, t. VIII, p. 339.

³ Voir M. Skrzypek, *La „matière universelle” et le „grand tout” dans les articles de Diderot sur les philosophes anciens*, dans: S.A. Coppola, A.M. Chouillet (dir.), *La Matière et l'Homme dans l'Encyclopédie*, Paris 1998, p. 15-22.

⁴ Sénèque, *Lettres morales à Lucilius*, Paris 1987, t. 4, lettre 107, 11, édition bilingue (fr.- lat).

Le calcul qui se fait dans nos têtes, et celui qui est arrêté sur le registre d'en haut, sont des calculs bien différents. Est-ce nous qui menons le destin, ou bien est-ce le destin qui nous mène ? Combien de projets sagement concertés ont manqué et combien manqueront ! Combien de projets insensés ont réussi et combien réussiront !⁵.

Dans la seconde citation, toujours anonyme, il y a une légère modification de cet aphorisme : « Nous croyons conduire le destin, mais c'est toujours lui qui nous mène »⁶.

Comment Diderot comprenait le sens de cet aphorisme ? Or, il y cherchait un équilibre entre la nécessité et la liberté observé dans la vie pratique et dans ses propres dilemmes quotidiens, comme celui-ci : « Il est dur de s'abandonner aveuglément au torrent universel, il est impossible de lui résister »⁷. Et encore cet aveu : « Je suis dans la chaîne générale sans pouvoir ni ne la suivre ni la mener... Je suis assez monstre pour coexister mal à l'aise, pas assez monstre pour être exterminé »⁸. Plus tard, à l'article « Volonté », il donne une notion plus précise de la liberté en y distinguant le libre et le volontaire. Agir librement c'est avoir la conscience du choix rationnel. La volonté seule, c'est l'attribut des fous et des hommes qui rêvent. Ce rôle de la raison que Diderot introduit dans la formation de la conscience d'être libre, nous fait penser à ses contacts avec le spinozisme.

Paul Vernière dans sa thèse classique sur *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* range cette argumentation de Diderot entièrement dans la tradition du philosophe hollandais. Le nom même de Sénèque y reste absent. Cette omission reste cependant justifiée par le seul fait que la présence de Sénèque dans les énoncés diderotiens sur le fatalisme sont toujours anonymes. Je ne conteste pas les raisonnements et les faits établis par P. Vernière⁹, mais je tends à y suppléer en insistant sur la présence dans l'œuvre de Diderot du fatalisme stoïcien. Cependant, ce qui nous paraît énigmatique, c'est l'absence du problème du fatalisme dans l'analyse détaillée des *Lettres à Lucilius* faite dans l'*Essai sur la vie et les écrits de Sénèque* (1778). Et pourtant dans *Jacques le Fataliste*, il y a d'autres fragments, outre celui de *Ducunt volentem fata*, qui constituent des paraphrases des *Lettres à Lucilius*. On peut comparer, à titre d'exemple, la lettre 99 de Sénèque dans laquelle il console Marullus

⁵ D. Diderot, *Jacques le Fataliste*, Paris 1953, p. 23.

⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁷ *Idem*, *Lettre à Sophie Volland, Correspondance*, Paris 1956, t. 2, p. 273.

⁸ *Ibidem*, p. 269.

⁹ Voir P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, t. 2, p. 555-611.

après la mort de son fils, avec le fragment de *Jacques le Fataliste*, quand celui-ci pleure la mort du capitaine :

Soumettons-nous à l'ordre universel lorsque nous perdons nos amis, comme nous nous y soumettrons lorsqu'il lui plaira de disposer de nous. Acceptons l'arrêt du sort qui les condamne, sans désespoir, comme nous l'accepterons sans résistance, lorsqu'il se prononcera contre nous¹⁰.

Se référant à la nécessité de la mort égale à tout le monde, la lettre 99 de Sénèque contient encore une idée que Diderot reprendra ailleurs en critiquant la comédie des larmes feintes pareilles à celle d'un *hypokrites*, cet acteur de la tragédie grecque qui jouait différents rôles dans le même spectacle en changeant seulement de masque.

On a beaucoup écrit sur la présence, chez Diderot et Rousseau, des thèmes sénéciens tels que l'apologie de l'état de la nature, la critique de la civilisation, du luxe, de la propriété privée et des origines de l'inégalité sociale. Plus récemment on a repris le thème de la dialectique du maître et du valet chez Rousseau dans le contexte de la philosophie de Hegel. Je pense à une étude pertinente de Guy Besse : *J.J. Rousseau: maître, laquais, esclave* publiée dans le volume de Jacques D'Hondt : *Hegel et le siècle des Lumières*¹¹. Le nom de Sénèque y reste toujours absent. Cependant Sénèque s'étend largement sur la dialectique du maître et de l'esclave dans la lettre 47 à Lucilius. Il y constate que celui qui a besoin d'un serviteur devient son esclave.

Nous avons analysé ailleurs¹² les développements diderotiens renouant avec les catégories sénéciennes d'*être* et de *paraître*, de *proprium* et d'*alienum* pour désigner le déchirement moral de l'homme dans la société. Diderot reprend ces catégories et leur donne une envergure nouvelle. Cela concerne aussi d'autres formes du dédoublement de la personne humaine décrites à l'aide de notions empruntées au théâtre, à cette comédie humaine, avec ses danseurs de pantomime, ses fous et ses masques qui cachent les vrais visages de l'homme sous l'apparence de l'autre de lui-même. En ce qui concerne l'*alienum* de Sénèque, Diderot l'enrichit en lui associant l'idée platonienne d'*enthousiasme* qui devient chez lui une aliénation d'esprit. Celle-ci n'est pas

¹⁰ Voir Sénèque, *Lettres à Lucilius*, t. 4, lettre 99, p. 129–131 et D. Diderot, *Jacques le Fataliste*, p. 63.

¹¹ Voir G. Besse, *J.J. Rousseau: maître, laquais, esclave*; dans J.D' Hondt (dir.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris 1974, p. 71–99.

¹² Voir M. Skrzypek, *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, chap. II: «L'Homme dans le monde des apparences». p. 87–108 et du même: *Diderot, Balzac et la physiologie de l'amour*, «La Pensée» 2016, n° 385, p. 118–131.

une manie, une maladie mentale, mais un état psychique passager qui n'exige pas une thérapie et passe subitement comme il est venu. Ce problème paraît bien distinctement dans le *Neveu de Rameau*, la *Religieuse* et à l'article « Théosophes ». Il y a enfin chez Diderot un cas de l'aliénation d'esprit qui paraît dans une société gauchement organisée.

Ceci dit, je reviens au thème du fatalisme. Quand Diderot mentionne deux maîtres spirituels de Jacques : Zénon (Sénèque) et Spinoza, il distingue la continuité de la tradition panthéiste ou matérialiste discutant les problèmes du fatum, de la nécessité et de la liberté de l'homme. Adhérant à leur déterminisme interprété d'abord comme le fatalisme, il tâche ensuite de s'en libérer ou au moins de trouver la place à son entité de la liberté. Après Zénon-Sénèque, c'est Spinoza qui lui sert de guide dans cet itinéraire intellectuel compliqué qui débouche sur le problème du hasard dans l'histoire.

Diderot ne cite pas directement l'*Éthique*, mais il semble tourner autour des deux idées de Spinoza et notamment celle qu'on trouve dans la définition VII de la première partie de cette œuvre :

Une chose est libre quand elle existe par la seule nécessité de sa nature, et n'est déterminée à agir que par soi-même ; une chose est nécessaire ou plutôt contrainte, quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi déterminée¹³.

Cette définition concerne Dieu ou la nature. Ici tout est clair. Dieu ou la nature constitue un tout qui est sa propre cause et il n'y a aucun être en dehors de ce tout pour qu'il en souffre sa contrainte.

Diderot s'est approprié l'idée du déterminisme trouvée dans la proposition 48 de la partie II de l'*Éthique*

Il n'y a dans l'âme de volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle-même est déterminée par une autre et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini¹⁴.

Diderot reprend cette idée dans *Jacques le Fataliste* quand il parle d'un grand rouleau qui se déroule n'ayant ni le commencement ni la fin. Il s'étend plus largement sur cette question dans le *Rêve de d'Alembert*, mais en y parlant de la chaîne de causes qui n'a point eu de commencement et n'aura pas de fin, il introduit l'enchaînement nécessaire des faits au niveau de molécules. Cela lui permet de se distancier en même temps de la perspective stoïcienne et spinoziste. Il ne parle plus du grand tout qui soit parfait, donc immobile, mais de la

¹³ Spinoza, *Éthique*, Paris 1961, p. 20

¹⁴ *Ibidem* p. 69.

matière universelle composée de molécules disposant de leur propre énergie intérieure. Quand Diderot suit la tradition atomiste épicurienne et introduit l'idée du mouvement des molécules dans la chaîne de causes dans le système déterministe, il y fait un effort pour trouver l'union dialectique entre le tout, ou la matière universelle, et l'atome pour en expliquer le mouvement : « Un atome remue le monde ; rien n'est plus vrai ; cela l'est autant que l'atome remué par le monde ; puisque l'atome a sa force propre, elle ne peut être sans effet »¹⁵.

Dans la proposition 29 Spinoza ne nie pas l'existence du hasard. Notamment il dit : « Il n'y a rien de contingent dans la Nature ; toutes choses au contraire sont déterminés par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière donnée »¹⁶. C'est à dire que chez Spinoza le hasard n'existe pas objectivement. Il ne représente pas une manière d'extériorisation de la nécessité spécifique. Le hasard et la nécessité s'excluent donc mutuellement. Le fait contingent c'est ce qui nous reste inconnu. Sa connaissance l'élimine entièrement, car son existence est tout à fait subjective. Le déterminisme de Spinoza prend ainsi l'envergure fataliste. Cependant, ce fatalisme n'est pas absolu, car la connaissance rationnelle de l'homme et des choses diminue son étendue. Diderot en tant que philosophe matérialiste accepte entièrement le déterminisme de l'*Éthique*, mais en tant que représentant de l'humanisme des Lumières il s'inquiète du composant fataliste de la doctrine. À la théorie abstraite de son prédécesseur se bornant au domaine de la connaissance, il veut opposer l'activité humaine tendant à rétrécir le domaine du hasard.

Or, nous nous souvenons la première phrase de *Jacques le Fataliste* ou Diderot nous renseigne que Jacques et son maître se sont rencontrés « par hasard, comme tout le monde ». C'est ainsi que la pratique quotidienne désarme ou omet la nécessité fatale de Spinoza.

Cependant la solution du problème de la liberté et de la nécessité trouve une nouvelle formule plus proche de la définition VII de Spinoza. On la trouve dans la lettre à G.H. Schuller écrite en 1664. Il en résulte que la

chose libre est celle qui existe et agit exclusivement par la force de la nécessité de sa propre nature, cependant je nomme contrainte une telle chose qui subit une détermination de la part d'une autre pour exister et agir d'une certaine manière définie. Dieu par exemple existe d'une manière à vrai dire nécessaire mais libre car il existe exclusivement par force de la nécessité de sa propre nature¹⁷.

¹⁵ D. Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement; Oeuvres philosophiques*, Paris 1961, p. 396.

¹⁶ Spinoza, *L'Éthique*, p. 33.

¹⁷ *Idem, Listy (Lettres)*, Warszawa 1962, p. 261.

Diderot en pouvait déduire que la connaissance de sa propre nature et de ses nécessités ouvre le chemin à la liberté de l'homme tant qu'il est capable de connaître sa propre nature. Disons tout de suite que Diderot veut connaître la nature humaine en commençant par la physiologie.

L'itinéraire de sa pensée dans cette question ne se présente pas sous forme d'une ligne droite. Il y a une série d'approches qui tantôt se complètent et tantôt se contredisent. On a l'impression que Diderot aime beaucoup plus la chasse que la proie. Cependant en simplifiant la chose on peut retracer des lignes principales du développement de ses idées sur la nécessité et la contingence. Or dans lettre à Voltaire du 11 juillet 1749 il déclare d'être croyant quoiqu'il vive bien avec les athées car « 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 »¹⁸.

En 1755, à l'article « Droit naturel » Diderot élimine le fatalisme de la vie sociale fondée sur la morale. Il affirme que la liberté constitue le fondement de la société, car sans elle « il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit »¹⁹. En même temps il veut éviter le subjectivisme manifeste, parce qu'il fait justifier la liberté en tant que don de la raison, mais ce n'est pas la raison individuelle dont il s'agit mais une raison générale du genre humain.

La tendance générale dans le développement des idées de Diderot sur la causalité c'est le passage « de l'extérieur vers l'intérieur »²⁰. C'est le passage du centre de l'intérêt de la philosophie de la nature vers l'anthropologie et l'esthétique. En ce qui concerne l'esthétique Diderot subit une brève période de l'esthétique « objective » pour passer à l'époque du « relativisme »²¹ quand il devient fondateur du réalisme dans l'art. La présence de Spinoza et de sa notion de la nécessité se manifeste à l'époque de la critique l' « ère objective », et notamment à l'article « Laideur »²². Diderot y semble reprendre la thèse formulée dans la lettre de Spinoza à Oldenburg : « Je n'attache à la nature ni beauté ni laideur, ni ordre ni confusion. Les choses ne peuvent être dites en effet belles ou laides, ordonnées ou confuses que par rapport à notre imagination »²³. Et Diderot met cette idée dans le contexte de la nécessité :

¹⁸ D. Diderot, *Correspondance*, Paris 1955, t. 1, p. 78.

¹⁹ *Idem*, „Droit naturel”, *Encyclopédie II, Oeuvres complètes*, Paris 1976, t. 7, p. 25.

²⁰ J. Chouillet, *Des causes propres à l'homme; Approches des Lumières*. Mélanges offerts à Jean Fabre, Paris 1974, p. 61.

²¹ Voir *idem*, *La formation des idées esthétiques de Diderot (1745–1763)*, Paris 1793, p. 132.

²² Selon P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, t. 2, p. 607: le „curieux article *Laideur* de l'*Encyclopédie* n'a vraiment de sens que dans le contexte spinoziste”.

²³ Lettre à Oldenburg du 20 novembre 1665; *ibidem* p. 607.

Ce qui est nécessaire n'est en soi ni bon ni mauvais, ni beau ni laid en lui-même ; ce qui n'est pas entièrement connu ne peut être dit ni beau ni laid, ni bon ni mauvais. Or, on ne connaît ni l'univers entier ni son but ; on ne peut donc rien prononcer ni sur sa perfection ni sur son imperfection²⁴.

Cependant, la lettre à Landois écrite en 1756 constitue un manifeste du fatalisme le plus conséquent non seulement dans l'ordre naturel mais aussi dans l'ordre social et dans le fonctionnement du corps humain car « il n'y a qu'une sorte de causes ; ce sont les causes physiques »²⁵. La liberté est un « mot vide de sens », parce que „nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chaîne des événements. Puisque tout est déterminé absolument, l'on ne peut confondre le libre avec le volontaire. Par conséquent le bien ou le mal ne méritent pas la louange ou le blâme. « Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir »²⁶. Il ressemble à un ouragan qui nous remplit les yeux de poussière.

Ce qui est intéressant, cette façon de penser mène Diderot à la négation du hasard. En réfutant la thèse que le hasard fait ramasser tous les maux pour les verser sur notre tête il s'en moque : « Où diable avez-vous pris cet orgueil-là ? Mon cher vous vous accordez trop d'importance dans l'univers »²⁷ Or, dans la tradition matérialiste depuis Démocrite, Spinoza jusqu'à d'Holbach, le hasard c'est la nécessité méconnue. Observons à l'occasion que dans la tradition hégélienne le hasard et la nécessité constituent deux faces du même processus dialectique. L'un peut passer dans l'autre. Le hasard peut inaugurer une série d'événements d'abord isolés dont la parution peut devenir de plus en plus intense et qui devient avec le temps dominant. Alors elle constitue une nécessité. Dans ce processus dynamique tantôt prédomine le nécessaire et tantôt le contingent. Les faits qu'on croit chaotiques se rangent dans plusieurs chaînes (et non pas dans une seule) qui peuvent se toucher, se croiser, converger, se fortifier ou se heurter.

Mais ce qui est vraiment important pour Diderot, c'est la libération de la morale des entraves de la nécessité. S'il s'arrêtait sur cette position il aurait dû aboutir à l'immoralisme typique de Sade. Conscient bientôt de ce précipice, il cherchera sa voie pour l'éviter. Il suit toujours le déterminisme, mais il ne se borne pas à relever l'enchaînement des nécessités extérieures, mais il accentue les faits « propres à l'homme ». Ce changement de la perspective

²⁴ Diderot, „Laidéur” ; *Oeuvres complètes*. Paris 1976, t. VII ; *Encyclopédie III*, p. 671.

²⁵ *Idem*, *Correspondance*, Paris 1955, t. 1, p. 78.

²⁶ *Ibidem*, p. 214.

²⁷ *Ibidem*, p. 216.

objective vers la perspective subjective dans la compréhension de la nécessité s'accomplit à l'époque des travaux sur le *Rêve de d'Alembert*, *Jacques le Fataliste* et les *Éléments de physiologie* à la charnière des années 60–70.

En 1769 Diderot écrit à Mme de Maux :

J'enrage d'être empêtré d'un diable de philosophie que mon esprit ne peut s'empêcher d'approuver, et mon cœur de démentir. Je ne puis souffrir que mes sentiments pour vous, que vos sentiments pour moi soient assujettis à quoi que ce soi²⁸.

Dans *Jacques le Fataliste* Diderot fait accompagner les arguments en faveur de la nécessité objective, ou physique, d'une série de faits subjectifs, c'est-à-dire moraux, psychiques et en général anthropologiques. Il reprend le thème de l'amour dans le contexte du fatalisme. C'est Jacques qui demande : « Est-ce qu'on est maître de devenir ou de ne pas devenir amoureux ? Et quand on l'est, est-on maître d'agir comme si l'on n'était pas ? »²⁹ Il reconnaît le rôle du déterminisme objectif et subjectif dans la mesure égale, car dans le grand rouleau „tous les deux étaient écrits l'un à côté de l'autre. Tout a été écrit à la fois”³⁰.

Il constate donc que le « destin est cauteleux »³¹, car parfois il nous ment et puis dans la même situation il nous dit vrai. Vu cette inconséquence du sort « on ne sait jamais ce que le ciel veut ou ne veut pas, et il n'en sait peut-être rien lui-même »³². C'est pourquoi dans la vie quotidienne les hommes agissent machinalement sans y penser :

On est fataliste, et à chaque instant on pense, on parle, on écrit comme si l'on persévérerait dans le préjugé de la liberté [...] on est philosophe dans le système et l'on reste peuple dans son propos³³.

Dans *Jacques le Fataliste* Diderot tâche de montrer que l'homme constitue un tout qui réunit le côté physique et le côté moral et que celui-ci devient la cause active dans la chaîne des événements. Selon Jacques :

Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un ; or, une cause ne n'a qu'un effet : j'ai toujours été une cause une,

²⁸ *Ibidem*, Paris 1962, t. 7, p. 155.

²⁹ *Idem*, *Jacques le Fataliste*, Paris 1983, p. 18.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

³¹ *Ibidem*, p. 91.

³² *Ibidem*, p. 114.

³³ *Idem*, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme; Oeuvres complètes*, Paris 1875, t. 2, p. 373.

et je n'ai qu'un effet à produire, ma durée n'est qu'une suite d'effets nécessaires³⁴.

Puisque la distinction d'un monde physique et d'un monde moral semblait à Jacques „vide de sens” il se conduisait comme tout le monde en se réjouissant du bien qu'on lui faisait et s'irritant contre le mal. Il était tantôt libre et tantôt forcé de changer son comportement et ses opinions car « l'homme injuste est modifié par le bâton ». Cependant malgré mille causes qui agissent sur nous « nous sommes nous et pas une minute les mêmes »³⁵.

L'idée de l'homme en tant que cause une prend sa signification plus large dans le *Rêve de d'Alembert*. Diderot s'y étend sur les passions qui constituent l'une des forces motrices de l'activité humaine, car la « volonté naît toujours de quelque passion, de quelque projet pour l'avenir »³⁶. Dans les dernières œuvres Diderot se penche de plus en plus sur l'enthousiasme. Il enrichit cette catégorie qu'il reprend de Platon et de Shaftesbury, et lui donne une envergure romantique. Il en parle ainsi à l'article *Théosophes* :

L'enthousiasme est le germe de toutes les grandes choses, bonnes ou mauvaises. Qui est-ce qui pratiquera la vertu au milieu des traverses qui l'attendent, sans enthousiasme ? Qui est-ce qui se consacrera aux travaux continuels de l'étude sans enthousiasme ? Qui est-ce qui sacrifiera son repos, sa santé, son bonheur, sa vie, aux progrès des sciences et des arts et à la recherche de la vérité, sans enthousiasme ? Qui est-ce qui se ruinera, qui est-ce qui mourra pour son ami, pour ses enfants, pour son pays, sans enthousiasme ?³⁷.

Mais comment naissent les enthousiastes et en général les héros et les grands hommes ? Ils naissent par hasard grâce à la « molécule paternelle ». Dans les *Éléments de physiologie* Diderot découvre un nouveau champ d'investigations concernant le déterminisme biologique et il profite de son savoir dans la discussion avec Helvétius. Il y oppose la molécule paternelle au rôle de l'éducation dans la formation de l'homme. Mais c'est précisément dans cette *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* qu'il formule sa célèbre idée : « Je suis homme et il me faut des causes propres à l'homme »³⁸. Cette formule a été reconnue comme un tournant dans le déterminisme de Diderot qui dépasse une étape réductionniste de son anthropologie. C'est

³⁴ *Idem, Jacques le Fataliste*, p. 203.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Idem, Le Rêve de d'Alembert*, Paris 1984, p. 81.

³⁷ *Idem, Théosophes; Encyclopédie IV; Oeuvres complètes*, Paris 1976, t. 8, p. 369.

³⁸ *Idem, La Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme, op.cit.*, Paris 1875-1877, t. 2, p. 300.

seulement que ce tournant a été interprété parfois comme une atténuation de son matérialisme,³⁹ mais plus récemment on a constaté que « ce n'est pas là être moins mais plus complètement, plus exactement matérialiste »⁴⁰.

Cela concerne aussi l'enthousiasme qui devient l'apologie de l'activité politique tendant à l'abolition de l'ancien régime. Dans ses apports à l'*Histoire des deux Indes* de Raynal, Diderot devient l'apologiste de la révolution américaine mais aussi des honnêtes brigands et des flibustiers⁴¹. Dans le poème un peu oublié sur les *Eleuthéromanes* ou enthousiastes de la liberté il évoque les noms des anciens tyrannicides célébrés bientôt par la tradition républicaine de Révolution Française et notamment Brutus et Mutius Scaevola. Dans le même poème il donne sa version de la terrible et trop connue l'apostrophe du curé Jean Meslier sur les rois et les prêtres⁴².

Il faut rappeler que l'apologie de cette sorte d'enthousiasme dépasse par son radicalisme la tradition platonicienne, néo-platonicienne – celle-ci ainsi que celle de Shaftesbury et de Burke, dont Diderot est redevable surtout dans son esthétique. Son enthousiasme politique dépasse aussi la doctrine du stoïcisme qui veut se libérer des émotions. Si Diderot fait l'apologie de Sénèque dans ses deux gros volumes publiés dans les dernières années de sa vie : l'*Essai sur la vie et les écrits de Sénèque* (1778) et l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782), c'est parce qu'il veut réhabiliter un philosophe victime de la tyrannie de Néron. Cependant, la vertu austère, même ascétique des stoïciens convenait bien à l'esprit prérévolutionnaire. Elle se manifestera dans quelques années plus tard dans la Vertu de l'Incorruptible Robespierre.

C'est parmi ces idées annonçant la Révolution Française qu'il faut chercher des propos de Diderot sur le hasard dans l'histoire. Ses énoncés concernant ce problème deviennent de plus en plus intenses depuis la réfutation d'Helvétius. Or, il pense que c'est le hasard qui peut faire paraître un grand homme capable de bouleverser des empires. Dans les dernières pages de *Jacques le Fataliste* celui-ci demande à son maître ce qu'il ferait de son fils s'il y en avait un. Le maître dit qu'il en ferait un tourneur ou un horloger. Alors Jacques demande : « Mais pourquoi ne sortirait-il pas un Cromwell de la boutique d'un tourneur ? Celui qui fit couper la tête à son roi n'était-il pas

³⁹ J. Thomas, *L'humanisme de Diderot*, Paris 1938, p. 105, 213.

⁴⁰ J. Chouillet, *Des causes propres à l'homme; Approches des Lumières*. Mélanges offerts à Jean Fabre, Paris 1974, p. 60.

⁴¹ Voir M. Skrzypek, *Diderot parmi les honnêtes brigands et les flibustiers; La recherche dix-huitième en France et en Pologne*, Varsovie 2012, p. 93–104.

⁴² Voir D. Diderot, *Les Eleutheromanes ou les furieux de la liberté*. On trouve la reproduction de ce texte en annexe à J. Meslier, *Oeuvres complètes*, Paris 1972, t. 3, p. 496.

sorti de la boutique d'un brasseur, et ne dit-on pas aujourd'hui ?... »⁴³. Le maître terrifié l'interrompt brusquement : « Laissons cela », car il n'est pas curieux d'une telle alternative et propose à Jacques de revenir plutôt à ses amours.

L'idée de la molécule paternelle est reprise dans *Le Rêve de d'Alembert*, où Diderot constate qu'on est « heureusement ou malheureusement né. On est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie »⁴⁴. Cette opposition du bien et du mal change en une sorte de leur union dialectique quand ils sont associés à la catégorie de l'enthousiasme considérée en tant qu'énergie de la nature. Diderot prêche la libre extériorisation de cette énergie en préférant les hommes passionnés aux hommes tièdes, incapables ni aux grands biens ni aux grands maux, comme celui qui est en état de brûler la maison du voisin et en même temps emporter des flammes sa bien-aimée. L'énergie de la nature est donc amoral. Mais c'est seulement dans sa pensée esthétique que Diderot tâche de faire cette apologie du crime qu'il trouve dans certains cas sublime.

Ce que Diderot dit du hasard qui fait émerger un grand homme dans l'histoire peut devenir plus claire dans l'optique du *Contrat social*. Or, tout au début du chapitre VII : « Du législateur », Rousseau y semble méconnaître ce qu'il a dit de la souveraineté du peuple et de la volonté générale. Il confie la législation démocratique à un homme rare qui connaît les faiblesses humaines mais ne partage aucune ; qui veut rendre tout un peuple heureux, mais il n'aspire pas au bonheur propre. Il veut rendre heureux tout le monde, mais il ne songe qu'à la gloire posthume. En somme « Il faut des dieux pour donner des lois aux hommes »⁴⁵. Pendant que Rousseau reste pessimiste en ce qui concerne la réalisation de la démocratie parfaite, Diderot est plus optimiste en attendant du hasard un héros populaire concret, semblable à Cromwell. ∞

MARIAN SKRZYPEK – emerytowany Profesor IFiS PAN. Romanista i historyk filozofii oraz religii. Specjalizuje się w badaniach myśli oświeceniowej, głównie francuskiej i polskiej. Autor monografii na temat Diderota, Holbacha, Maréchala oraz tłumacz ich dzieł. Napisał także: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa* (1989); w ramach serii „700 lat myśli polskiej” opublikował tom poświęcony filozofii polskiej w latach 1700–1763. Laureat francuskich Palm Akademickich.

MARIAN SKRZYPEK – Professor emeritus at IFiS PAN, Warsaw, Poland. Romanist and historian of philosophy and religion. He specialized in the Enlightenment Thought, chiefly French and Polish. Author of the monographs on Diderot, Holbach, Maréchal; he also translated their works into Polish. He wrote: *French Enlightenment and rudiments of religious studies* (1989); he also published within the book series „700 years of Polish thought” a volume regarding Polish philosophy between 1700–1763. Laureate of the French Academic Palms.

⁴³ D. Diderot, *Jacques le Fataliste*, Paris 1983, p. 306.

⁴⁴ *Idem*, *Le Rêve de d'Alembert*, Paris 1984, p. 82.

⁴⁵ J.J. Rousseau, *Le Contrat social*, début du chapitre VII: Du législateur.