

Diderot et Socrate : inquiétude et idéal

Guilhem Armand

► **To cite this version:**

Guilhem Armand. Diderot et Socrate : inquiétude et idéal. Travaux & documents, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2019, Journée de l'antiquité et des temps anciens 2018-2019, pp.131-144. hal-02992448

HAL Id: hal-02992448

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02992448>

Submitted on 6 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Diderot et Socrate : inquiétude et idéal

GUILHEM ARMAND
MCF EN LITTÉRATURE FRANÇAISE, LABORATOIRE DIRE

Raymond Trousson a déjà mis en lumière l'importance de la figure de Socrate au siècle des Lumières, notamment chez Voltaire, Rousseau et Diderot, et particulièrement chez ce dernier¹. Socrate, c'est en effet le philosophe par excellence, il évoque la sagesse et le savoir aussi bien que la modestie, l'humilité qui s'accorde avec l'ironie, la quête patiente de la vérité et le combat philosophique contre les excès d'autorité. Ce qui touche en particulier les philosophes des Lumières, c'est la dimension sacrificielle que prend sa mort courageuse, fidèle à ses principes, dans sa cellule, entouré de ses disciples, telle que la rapporte le *Phédon* de Platon. Martyr de la philosophie, il incarne ainsi la libre pensée longtemps avant l'invention de l'expression. Sous la plume de Voltaire, il semble presque un autre Christ, laïc, dont le supplice est la preuve que les procès intentés à la philosophie sont bien des crimes que la postérité reconnaîtra comme tels. D'où l'écriture par le dramaturge, auteur de *Zaïre* et de *Mahomet* d'une tragédie intitulée *Socrate* – qui restera néanmoins dans ses tiroirs. D'où la récurrence de cette figure à chaque attaque contre le parti philosophique, notamment contre l'*Encyclopédie*.

Diderot aussi souhaitait écrire un drame pathétique, *La Mort de Socrate*, inspirée du *Phédon*. Il en a régulièrement émis le vœu, resté inaccompli, comme ce désir, tout aussi récurrent, de rédiger un traité de morale qui fonde les principes d'une vertu athée. Les deux ambitions étaient d'ailleurs liées, si l'on en croit une lettre au pasteur Jacob Vernes du 9 janvier 1759 : en faisant précéder la pièce d'un discours sur la morale, il s'agissait de « convaincre les hommes que, tout bien considéré, ils n'ont rien de mieux à faire, pour être heureux en ce monde, que de pratiquer la vertu »². Bien que matérialiste athée, Diderot n'en était pas moins, à sa façon, un idéaliste. Il admirait en Socrate le modèle ultime de la figure du philosophe, lui non seulement le maître de la maïeutique, le martyr de la philosophie, mais aussi celui en qui « se rejoignent le beau et le vrai »³. Le projet de Diderot de fonder une morale athée, c'est-à-dire dans laquelle les notions de vertu et de bien se passent de transcendance divine, de récompense après la mort (l'âme n'étant pas immortelle), a besoin de modèles, d'incarnations. Et qui de mieux que l'instituteur de Platon pour exprimer cette

¹ Voir Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967, coll. « Lettres modernes ».

² Lettre au pasteur Jacob Vernes, du 9 janvier 1759, in Diderot, *Correspondance*, G. Roth et J. Varloot (éd.), Paris, éditions de Minuit, 1955, t. II, p. 107.

³ Cité par R. Trousson, *op. cit.*, p. 64.

idée sur la scène ? Et qui de mieux que celui que ses amis de la coterie holbachique surnommaient « frère Platon » pour en extraire la théorie ?

Or aucun des deux volets de ce projet ne vit le jour. Si Socrate reste la grande figure qu'idolâtre Diderot, jamais celui-ci ne lui rendra cet hommage pourtant jugé si nécessaire, sauf par touches dans ses divers écrits de toutes natures. Le philosophe antique demeure un fantôme hantant le philosophe moderne : une sourde inquiétude accompagne cette idolâtrie jusqu'à la fin de sa vie. Durant ses dernières années, d'ailleurs, il se consacre à une apologie de Sénèque dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, substituant à son admiration pour Socrate un étrange culte au ministre du tyran qui fit brûler Rome. Mon hypothèse est donc que c'est parce qu'il est un idéal que Socrate hante et interroge sans cesse la pensée de Diderot, et qu'ainsi il fonde non pas son système philosophique – il n'en a pas réellement, Socrate lui-même en a-t-il un ? – mais sa philosophie conçue comme un questionnement permanent sur ses idées, leur diffusion et même son identité.

UNE FIGURE IDEALE

Diderot a très vite été touché et par la philosophie de Socrate – telle que la transcrit Platon – et par la figure même de l'homme dont la vie dit la morale. Traducteur de l'*Apologie de Socrate* lors de sa détention à Vincennes en 1749, il n'aura de cesse de rendre hommage à cette figure idéale, dans laquelle il semble voir un modèle. Certes, il s'en inspire sans cesse, notamment dans sa conception d'une morale fondée sur l'équation bonheur-vertu. Témoin ces lignes des *Observations sur Hemsterhuis*, inspirées du *Protagoras* : « Un méchant est un homme qui veut son bonheur et qui fait le contraire de ce qu'il veut. Il ne voit pas plus loin que le bout de son nez ; il calcule mal, il fait à tout moment de faux marchés »⁴. Mais bien plus, il y trouve les origines d'une méthode de recherche de la vérité. Dans un de ses tout premiers textes, *La Promenade du sceptique*, il revient sur la nécessaire séparation des domaines du savoir entre la physique et la métaphysique, posée avec force par la science galiléenne, et qui se trouve au fondement de la philosophie moderne qui l'étend à tous les domaines, et notamment à la morale. Bien plus tard, dans l'*Histoire des deux Indes*, il fait remarquer que l'imperméabilité avait déjà, en ce domaine, été posée et justifiée par Socrate :

Il y a plus de deux mille ans que Socrate, étendant un voile au-dessus de nos têtes, avait prononcé que rien de ce qui se passait au-delà du voile ne nous importait, et que les actions des hommes n'étaient pas bonnes, parce qu'elles plaisaient aux dieux, mais

⁴ Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, in Diderot, *Œuvres*, L. Versini (éd.), Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1995, t. I, p. 739 (notre édition de référence pour cet article, sauf mention contraire) ; cf. *Protagoras* 345d-e et 357c-e.

qu'elles plaisaient aux dieux, parce qu'elles étaient bonnes : principe qui isolait la morale de la religion⁵.

C'est ensuite la conception de la vérité du philosophe athénien qui rejoint celle du directeur de l'*Encyclopédie*. Dans l'article « Socratique », il la définit ainsi :

D'ailleurs cet homme d'une prudence et d'une expérience consommée [*sic*], qui avait tant écouté, tant lu, tant médité, s'était aisément aperçu que la vérité est comme un fil qui part d'une extrémité des ténèbres et se perd de l'autre dans les ténèbres ; et que dans toute question, la lumière s'accroît par degrés jusqu'à un certain terme placé sur la longueur du fil délié, au-delà duquel elle s'affaiblit peu à peu et s'éteint. Le philosophe est celui qui sait s'arrêter juste⁶.

Cette conception d'une vérité se situant dans « un moment sur le chemin qui va de l'obscur à l'obscur »⁷, un endroit « juste » où le philosophe doit savoir s'arrêter est bien aussi celle de Diderot, s'interrogeant sans cesse sur les limites du raisonnement philosophique. Le sage, explique-t-il dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, est celui qui sait écouter la raison, de ce fait, il devrait être au-dessus des lois, si le solipsisme ne présentait les mêmes dangers que le fanatisme. Mais cette quête socratique tient aussi à une sagesse totale : Socrate est l'homme du savoir livresque aussi bien que du bon sens, celui qui sait lire le livre de la vie, si cher à Diderot. C'est inspiré du *Protagoras* qu'il clame :

Il y a bien de la différence entre une règle de conduite appuyée sur l'autorité d'un pédagogue ou sur la conviction expérimentale d'un homme qui a vécu et souffert [...]. 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 apprises. 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. [...] Ecoutez un blasphème : La Bruyère, La Rochefoucauld, sont des livres bien communs, bien plats, en comparaison de ce qui se

⁵ *Histoire des deux Indes*, éd. cit., t. III, p. 629.

⁶ Art. « Socratique », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Denis Diderot et Jean Le Rond D'Alembert (dir.), Paris, chez Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, vol. 15, p. 261-265.

⁷ Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, « Travaux de philosophie », 2003, p. 26.

pratique de ruses, de finesses, de politique, de raisonnements profonds, un jour de marché à la halle. Aussi remarque-t-on bien la différence entre l'homme qui a vécu et l'homme qui a médité⁸.

Derrière la provocation – qui pourrait prendre de nos jours des accents démagogiques – c'est bien l'importance d'une philosophie en prise sur la vie qui unit les deux penseurs. Et Socrate, tant par sa vie que par sa mort, constitue dès lors le modèle d'une parole libre, contestataire et assumée. Il ne cessera de le répéter, comme dans cette lettre à Mme de Maux, sa maîtresse, en 1769 :

Quand on ne se sent pas le courage d'avouer ses discours, il n'y a qu'à se taire. [...] Je ne saurais souffrir qu'un homme qui se laisse appeler philosophe, préfère sa vie, sa misérable vie, au témoignage qu'il doit à la vérité. Je ne veux pas qu'on mente devant la justice. Je ne saurais souffrir qu'on imprime blanc et qu'on parle noir. Quelle confiance le peuple, et il y a bien du peuple, aura-t-il en vos discours, si vous les abjurez ? Il vous laissera dire, et vous jugeant d'après votre conduite, il vous méprisera et il fera bien [...]. Croyez-vous que cet acte de fermeté ne donne pas une sanction plus forte aux discours ? Les lignes tracées avec le sang du philosophe sont bien d'une autre éloquence⁹.

Et dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, il continue de défendre la liberté d'expression sur tous les sujets, tandis que, parallèlement, il rédige les passages les plus révolutionnaires de l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal, défendant les *insurgents* américains, déclarant le devoir de révolte face à l'oppression de l'esclavage ou de la colonisation, à travers l'exemple des Hottentots, doubles des Otâitiens du *Supplément*. Car, demande-t-il, « A quoi sert la philosophie, si elle se tait ? »¹⁰. Cette dignité socratique, Diderot l'a arborée plusieurs fois au cours de l'aventure de l'*Encyclopédie*. Lui aussi a subi les huées des spectateurs de la comédie des *Philosophes* de Palissot, du camp des anti-Lumières, à l'instar de Socrate pris à parti dans *Les Nuées* d'Aristophane. L'analogie est finalement réconfortante, voire glorieuse pour l'émule du sage antique.

Plus tard, lorsque Voltaire lui recommanda la fuite, après la condamnation du chevalier de La Barre par la Grand-Chambre du Parlement de Paris, preuve s'il en est de la montée en puissance des fanatiques, Diderot déclina les offres de protection à l'étranger. Dans sa réponse à Voltaire, après avoir montré

⁸ OC, éd. Assézat et Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1875, t. 4, p. 99. Voir, à ce propos : Colas Duflo, « Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot », *Cultura*, Vol. 34, 2015, p. 83-93.

⁹ Diderot, *Œuvres*, éd. cit., t. V, « Correspondance », p. 963-964.

¹⁰ *Œuvres*, éd. cit., t. I, « Philosophie », p. 1159-60.

combien il était d'accord avec le patriarche sur les raisons qu'il y a d'être inquiet, il fait preuve d'un optimisme un peu candide :

Je ne dissimule rien, comme vous voyez ; mon âme est pleine d'alarmes ; j'entends au fond de mon cœur une voix qui se joint à la vôtre, et qui me dit : Fuis, fuis. Cependant, je suis retenu par l'inertie la plus stupide et la moins concevable, et je reste. C'est qu'il y a à côté de moi une femme déjà avancée en âge, et qu'il est difficile de l'arracher à ses parents, à ses amis et à son petit foyer ; *c'est que je suis père d'une jeune fille à qui je dois l'éducation* ; c'est que j'ai aussi des amis. Il faut donc les laisser, ces consolateurs toujours présents dans les malheurs de la vie, ces témoins honnêtes de nos actions ; et que voulez-vous que je fasse de l'existence, si je ne dois la conserver *qu'en renonçant à tout ce qui me la rend chère* ? Et puis je me lève tous les matins avec l'espérance que les méchants se sont amendés pendant la nuit ; qu'il n'y a plus de fanatiques ; que les maîtres ont senti leurs véritables intérêts, et qu'ils reconnaissent enfin que nous [les philosophes] sommes les meilleurs sujets qu'ils aient. C'est une bêtise, mais la bêtise d'une bonne âme qui ne peut croire longtemps à la méchanceté¹¹.

Le père doit rester auprès des siens, le citoyen dans sa cité, le philosophe doit continuer de proclamer la vérité universelle que constitue représente le savoir encyclopédique, au risque d'en subir les conséquences et les persécutions¹². Sous la plume de Diderot, la conception moderne du philosophe, telle que la définit Dumarsais dans un célèbre opuscule repris en article dans *l'Encyclopédie*, rejoint bien celle de Socrate. « C'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile » ; « Le philosophe est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse, les mœurs et les qualités sociables », explique Dumarsais¹³. Or cette image n'est guère éloignée de celle de Socrate dans les écrits de Diderot, à propos de laquelle Colas Duflo explique que « dès la traduction de Stanyan, Socrate est dépeint d'une façon telle qu'on peut avoir l'impression que Diderot n'a cessé de travailler à conformer sa propre statue à cette description¹⁴ ». Il y a, chez Diderot, un travail de conformité entre sa nature profonde et l'image qu'il désire renvoyer : « En ce

¹¹ Lettre à Voltaire (à Ferney), 8 ou 10 octobre 1766, éd. cit., p. 702 (nous soulignons).

¹² Sur ce point, voir Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique. », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 36 | 2004, mis en ligne le 14 septembre 2009, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rde.revues.org/282>

¹³ Diderot et D'Alembert (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XII, 1762, p. 509-511. L'article non signé est bien le texte de Dumarsais, que celui-ci reprend de son édition de 1730.

¹⁴ C. Duflo, *op. cit.*, p. 21-22.

sens le statut de philosophe conduit à adopter un point de vue et à consolider en soi ce qui nous rapproche du modèle. Le philosophe doit en quelque sorte s'exercer à la sculpture de soi¹⁵ ». De ce travail de statuaire, il ne faut sans doute pas exempter trop vite le personnage de *Moi* qui, dans les dialogues, ressemble assez fortement à la description de Socrate dans l'*Histoire de la Grèce* :

[...] il insinuait ses maximes avec candeur et modestie, avec aisance et affabilité, tempérant la sécheresse de ses préceptes par le sel de la plaisanterie ; car il n'ignorait pas que le plus sûr moyen de persuader, c'est de plaire [...]¹⁶.

Être Socrate ou rien ?

Il semblerait qu'il faille fortement nuancer cette identité des deux philosophes, qui n'est jamais réellement posée sinon comme une sourde ambition, une aspiration idéaliste. Car, si c'est bien en prison, durant l'été 1749, que Diderot traduit *L'Apologie de Socrate*, elle n'inspire vraiment pas le geste qui permettra sa libération : dans une lettre au Lieutenant Général de Police, rédigée après quelques semaines d'emprisonnement, le philosophe se rétracte et désavoue certains de ses textes non signés – mais qui lui étaient fort justement attribués – et s'engage à ne plus rien proférer d'aussi dangereux. Dès lors, l'*Encyclopédie* mise à part, il ne publiera presque plus rien au sens propre, c'est-à-dire que la plupart de ses écrits seront désormais diffusés à travers la très confidentielle *Correspondance littéraire* de Grimm, dont les rares exemplaires sont distribués à de rares abonnés choisis.

LE CHEF-D'ŒUVRE INACCOMPLI : LA PEUR D'ÊTRE UN ANTI-SOCRATE

La (mauvaise) conscience de n'être pas à la hauteur est sans doute ce qui explique en partie le fait qu'il n'ait jamais composé son drame sur *La Mort de Socrate*, ni son traité de morale, comme le suggère la lettre à Jacob Vernes (supposément de 1757) : « Quoique je n'aie pas tardé à rentrer en moi-même et à reconnaître combien le sujet est au-dessus de mes forces, je n'y ai pas tout à fait renoncé ; mais j'attendrai. C'est par ce morceau que je voudrais prendre congé des lettres »¹⁷.

Pourtant, dans *De la poésie dramatique*, l'essai qui accompagne la publication du *Père de Famille* en 1758, il esquisse le plan de ce drame¹⁸. Il s'agit d'une série de tableaux où se peint la sérénité du philosophe condamné qui accepte

¹⁵ Franck Salaün, « Le beau rôle? Autoportraits de Diderot en philosophe », Alexis Tadié (dir.), *La Figure du philosophe dans les lettres anglaises et françaises*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, « Littérature et poétique comparées », 2010, p. 155.

¹⁶ DPV, I, 123, cité par Duflos, *op. cit.*, p. 21-22.

¹⁷ OC, éd. Assézat et Tourneux, Paris, Garnier Frères, 1875, t. 19, p. 450.

¹⁸ *Œuvres*, éd. cit. t. IV, p. 1339-1442

son sort avec dignité, tandis que tous – famille, amis, et même le satellite des Onze – pleurent et crient de douleur. L'idée est de rendre tout le pathétique de l'épisode du *Phédon* (60a) sans rien perdre de la profondeur philosophique des propos du sage. Le canevas est idéal pour le théâtre édifiant et citoyen dont rêve Diderot¹⁹. Mais ce n'est pas un simple philosophe qui se meurt, mais le père de la philosophie : « Tentera cette scène qui l'osera ; pour moi, je me hâte vers mon objet. Si vous avez vu expirer un père au milieu de ses enfants, telle fut la fin de Socrate au milieu des philosophes qui l'entouraient »²⁰. La scène a comme un effet Greuze, elle évoque ces tableaux que Diderot affectionnait particulièrement. Et un an avant la mort du père de Diderot, la scène ressemble déjà à celle que vivront les proches de Didier Diderot qui s'éteignit comme un sage respecté de tous. C'est aussi celle qu'il se rêve pour lui-même²¹.

Le traité de morale non plus ne verra pas le jour. Il donne un aperçu des enjeux d'un tel ouvrage dans une Lettre à Sophie :

Si les principes de la morale étaient une fois bien posés, il sortirait de ce tronc une infinité de petites branches qui y ramèneraient et y rattacheraient les vertus les plus minutieuses. Elles seraient comme les feuilles de l'arbre, qui peuvent se séparer par centaines sans le gêner sensiblement, mais qui dans le vrai le gênent un peu. Si les principes du goût étaient posés, ils embrasseraient tout jusqu'au liseré qui borde l'ajustement d'une petite maîtresse. Le monde a bien des années encore à durer avant que ces deux ouvrages ne soient faits. Il n'y en a pas pourtant de plus importants. Ils comprendraient le code de la bonté et de la beauté dans tous ses détails²².

Reprenant l'image de l'arbre développée dans l'*Encyclopédie*, il l'adapte à une philosophie morale d'inspiration platonicienne, associant le beau au bon. Comme le résume Jean-Claude Bourdin, reliant la pensée de Diderot à celle

¹⁹ Sur ce point, nous renvoyons, entre autres, à l'article de Marina Ruiz Cano, « Ceci n'est pas (encore) du théâtre : rapports entre utopie et théâtre chez Denis Diderot », *TROPICS* n° 2, déc. 2015, « Théâtre et utopie », Fr. Sylvos (dir.), p. 17-28 ; <https://tropics.univ-reunion.fr/accueil/numero-2/i-theatre-et-utopie/marina-ruiz-cano>

²⁰ *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 1340.

²¹ « Rien n'est plus absurde qu'une vieillese qui s'agite. Il faut que l'âme du vieillard soit assise dans son corps, comme son corps est assis dans son grand fauteuil. L'âme, le corps et le grand fauteuil font alors une belle machine bien une. Remuez le vieux fauteuil, il crie, il se désassemble ; remuez le vieux corps qui se repose dans le vieux fauteuil, même inconvenient ; remuez la vieille âme qui repose dans le vieux corps, c'est toute la même chose. Pour que tout soit bien, il faut que tout soit en repos, jusqu'à ce que la vieille âme délode du vieux corps, le vieux corps du vieux fauteuil, qui reste, lui, au milieu des enfants qui y cherchent encore leur bon grand-papa lorsqu'il n'y est plus et qui, par leur attendrissement et leur regret, font le plus bel éloge de sa vie. », Lettre à Madame Diderot, 15 octobre 1773, éd. cit., p. 1193 (nous soulignons).

²² 14 octobre 1762, éd. cit., t. V, 461.

exposée dans le *Ménon*, « si nul n'est méchant volontairement, il est nécessaire et suffisant de savoir ce qu'est le bien pour désirer être un homme de bien et agir en homme de bien »²³. C'est l'évidence qu'il faut encore pourtant démontrer, le grand ouvrage que le personnage nommé *Moi* dans *Le Neveu de Rameau* regrette de ne pas avoir fait... mais dont le personnage amoral du Neveu souligne la difficulté. Ce dialogue signale bien l'échec d'une tentative de conversion d'un être intelligent mais convaincu d'un déterminisme qui l'entraîne irrémédiablement au mal. Il cristallise en quelque sorte la peur de l'échec de Diderot, un sentiment récurrent, que l'on retrouve par exemple dans la *Réfutation d'Helvétius* : « Si je ne sors pas victorieux de cette tentative, je deviens l'apologiste de la méchanceté : j'aurai trahi la cause de la vertu, j'aurai encouragé l'homme au vice »²⁴. Un échec serait en effet pire que tout : l'ouvrage en deviendrait dangereux, car, comme le demande ironiquement le Neveu, « qui sait [...] lire ? ». Lui-même lit de travers les œuvres des moralistes et les comédies de Molière pour en tirer un enseignement immoral, grâce à une herméneutique utilitariste et individualiste : « Moi, j'y recueille tout ce qu'il faut faire, et tout ce qu'il ne faut pas dire. Ainsi, quand je lis *L'Avare*, je me dis : sois avare, si tu veux ; mais garde-toi de parler comme l'avare. Quand je lis le *Tartuffe* [...] »²⁵.

Car une autre question toute socratique anime la réflexion diderotienne, celle de la *periagogé* (la conversion philosophique), de ses limites et de ses risques. Comme le rappelle Jean-Claude Bourdin :

Si Socrate devait batailler ferme sur la nature du plaisir, de l'utile et du volontaire pour écarter l'objection de la faiblesse de la volonté, alors qu'il y va de la difficile thèse de la vertu comme science, Diderot sait que l'objection la plus forte à son époque encore est l'existence des méchants heureux et des bons malheureux. Le doute est que la meilleure philosophie soit impuissante à détruire une opinion fondée empiriquement et vérifiée constamment²⁶.

Pour bien saisir ce risque, il faut revenir sur les fondements de la morale selon Diderot. Il distingue trois codes : le code religieux – qu'il évacue en général rapidement – le code social (les lois établies par la société, mais qui peuvent être injustes) et le code naturel (la loi de la nature dont on s'est éloigné, qui reste juste en soi, mais pas nécessairement adaptée à l'évolution de l'homme en société). Le philosophe, comme il le rappelle dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, fonde sa morale sur ce dernier code, selon la croyance très ancrée chez

²³ Jean-Claude Bourdin, « Diderot, la morale et les limites de la philosophie », in Colas Duflo, *Lumières, matérialisme et morale. Autour de Diderot*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 225.

²⁴ *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 832.

²⁵ *Œuvres*, éd. cit. t. II, p. 661.

²⁶ J.-C. Bourdin, art. cit., p. 225.

Diderot que « Si la morale est ancrée dans la nature, alors cela signifie que l'homme est naturellement bon. C'est là une des convictions fondamentales de Diderot, qui marquent son optimisme anthropologique [...]. Notons qu'avant d'être une affirmation rationnellement justifiée, il s'agit là d'une croyance nécessaire »²⁷. Le personnage de *Moi* affirme ainsi hautement, dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* :

[...] la nature a fait les bonnes lois de toute éternité ; c'est une force légitime qui en assure l'exécution ; et cette force, qui peut tout contre le méchant, ne peut rien contre l'homme de bien. Je suis cet homme de bien ; et dans ces circonstances et beaucoup d'autres que je vous détaillerai, je la cite au tribunal de mon cœur, de ma raison, de ma conscience, au tribunal de l'équité naturelle ; je l'interroge, je m'y soumetts ou je l'annule²⁸.

Dans ce dialogue, où *Moi* se montre assez emporté par moments, dans son exigence toute socratique de vérité, il semble glisser vers une forme *d'hybris* prométhéenne : le philosophe est celui qui libère, voire qui fait les hommes. Colas Duflo rappelle en effet que le premier usage du mot « philosophe », dans l'œuvre de Diderot, porte sur la figure de Prométhée (dans sa traduction assez libre de l'*Histoire de la Grèce* de Temple Stanyan)²⁹.

Mais, comme le lui fait remarquer son père, cette justice est toute relative car fondée sur la subjectivité. La dernière réplique du père qui clôt cet *Entretien* souligne bien l'ambivalence d'une telle conception de la morale dont l'application ne peut être universelle : « je ne serais pas trop fâché [...] qu'il y eût dans la ville un ou deux citoyens comme toi ; mais je n'y habiterais pas, s'ils pensaient tous de même³⁰ ». Le personnage du philosophe, ici, est convaincu de parler de la voix de « la raison de l'espèce humaine », autrement dit, il prend le risque (évoqué plus haut) du solipsisme dont la généralisation entraînerait l'anarchie ou le fanatisme, à l'encontre de la raison dite du « public », celle du code social qui garantit seul la paix sociale. Or, c'est cette même raison du public qui a entraîné la mort de Socrate. D'un côté, la loi ou le code social est nécessairement vain, factice, imparfait et à réformer. Mais alors, un traité de morale par principe est-il possible ? De l'autre, en suivant sa conscience, « en se détournant de la raison publique, le philosophe se marginalise et sa position ne peut être partagée »³¹.

Ce sont ainsi le rôle du philosophe et la portée de la parole philosophique qui se trouvent remis en question. C'est là tout l'enjeu de ce dialogue, dont le sous-titre est « Du Danger de se mettre au-dessus des lois ».

²⁷ Sur ce point, voir C. Duflo, *op. cit.*, p. 412-413.

²⁸ Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants, ou Du danger de se mettre au-dessus des lois*, *Œuvres*, t. II, p. 495.

²⁹ C. Duflo, *op. cit.*, p. 21.

³⁰ Diderot, *Entretien d'un père avec ses enfants, ou Du danger de se mettre au-dessus des lois*, éd. cit., p. 502.

³¹ J.-C. Bourdin, art. cit., 239.

LA STATUE ET SES FISSURES : DU RÔLE ET DE L'EFFICACITÉ DU PHILOSOPHE DANS LA SOCIÉTÉ

Socrate demeure donc un modèle inimitable pour Diderot. Si celui-ci cachète ses lettres d'un sceau à l'effigie du philosophe antique, la marque qu'il appose ne fait sans doute que lui signaler à lui-même une filiation incomplète, une quête inaboutie, sur ce plan du moins, dans la construction du sujet Diderot en philosophe. Car ce qualificatif, au contraire de Rousseau ou Voltaire, il le revendique, cette démarche que Franck Salaün appelle l'exercice de « la sculpture de soi ». Et c'est relativement à cette identité toujours en cours d'élaboration et de réflexion qu'il convient de resituer le rôle de la figure de Socrate dans l'œuvre de Diderot.

D'où, en partie, le choix si prégnant de la forme dialoguée dans l'œuvre de cet auteur – des entretiens philosophiques aux contes, en passant par le roman, des *Bijoux indiscrets* à *Jacques le fataliste*. Dans *l'Entretien avec la Maréchale de****, il met en scène un dialogue impromptu avec l'épouse de l'homme qu'il est venu voir, en attendant le retour de celui-ci. L'interlocutrice s'étonnant de ce qu'un homme notoirement athée prétende avoir une morale, la discussion glisse progressivement vers une véritable maïeutique afin de faire comprendre à son interlocutrice combien les principes de la morale tiennent non pas à une transcendence divine, mais au fondement de la pure humanité. Le personnage de *Moi* tente la même stratégie avec le Neveu de Rameau, lorsque par exemple il cherche à comprendre pourquoi le Neveu ne retourne pas chez Bertin demander pardon³², par des questions brèves ou des constats marquant une forme de compréhension – et non d'approbation – incitant à une plus longue explication : « Aussi vous aviez la table, le lit, l'habit, veste et culotte, les souliers, et la pistole par mois » ; tantôt, c'est à l'ironie socratique qu'il s'adonne, notamment à la fin de l'exposé de sa morale pragmatique par le Neveu, quand il lui répond un « Vous avez raison »³³ qui n'est pas sans évoquer le « *Pannu ge Ô Calliclès* » du *Gorgias*.

Mais ce dernier, marginal pique-assiette, « grain de levain qui fermente »³⁴, agit à son tour comme un révélateur : son interlocuteur, *Moi*, qu'il nomme « Monsieur le philosophe » n'est pas Socrate. Il lui rappelle son ancien costume d'indigent philosophe « en redingote de peluche grise [...] éreintée par un des côtés ; avec la manchette déchirée, et les bas de laine noire et recousus par derrière avec du fil blanc »³⁵, qui se promenait au Luxembourg entre deux cours donnés à des écoliers, sur des notions qu'il avoue ne guère maîtriser : une image

³² *Le Neveu de Rameau*, éd. cit., p. 633-635.

³³ *Ibid.*, p. 668.

³⁴ *Ibid.*, p. 624.

³⁵ *Ibid.*, p. 640.

assez voisine de celle du Neveu aujourd'hui³⁶. Devenu « Gros monsieur », libéré des contingences matérielles³⁷ et donc de la faim, des besoins les plus organiques qui font se mouvoir le personnage éponyme, la gêne de *Moi* n'est alors pas sans rappeler le remords de Diderot d'être devenu un faux disciple de Socrate « sous le fastueux manteau d'Aristippe », exprimé dans les *Regrets sur ma vieille robe de chambre*³⁸. Ce texte montre un Diderot se posant avec inquiétude à lui-même la question finale du Neveu : « n'est-il pas vrai que je suis toujours le même ? »³⁹. Ces réflexions de Diderot sur son image sont aussi à mettre en relation avec ce qu'il dit de son portrait par Van Loo⁴⁰, ou au sujet de sa tenue vestimentaire, ce à travers quoi son corps se manifeste aux autres, dans la société. Et c'est bien une question d'image qui le préoccupe d'abord, mais surtout en raison de ce qu'elle pourrait révéler ou sceller de ce qu'il est ou de ce qu'il est devenu. À ce regret, d'une « indigne perruque, dont Mme Geoffrin [l']avait fait affubler »⁴¹ sur le buste que Falconet avait fait de lui, font écho les *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (1769) où Diderot se plaint des changements opérés dans son intérieur par les cadeaux cette amie, mais aussi au niveau de sa tenue qui le font désormais avoir « l'air d'un riche fainéant »⁴². C'est notamment pour cela que Pierre Hartmann en déduit que, dans *Le Neveu de Rameau*, « [...] *Moi* incarne une image convenue du philosophe à laquelle Diderot craint d'avoir sacrifié, mais dont il entend se démarquer à la faveur des effets de distanciation autorisés par le régime dialogique⁴³ ».

À quoi sert donc toute cette philosophie ? Vaut-elle pour tout le monde ? Et, demande en substance le famélique parasite, Socrate nourrit-il son homme ? C'est même le courage philosophique qui se trouve mis à mal par le Neveu :

³⁶ Colas Duflo analyse ainsi ce passage : « Il peut donner des leçons de morale, mais c'est en oubliant qu'il a été à la place du neveu et qu'il a dû, lui aussi, enseigner les mathématiques qu'il ne connaissait pas : Lui, c'est un peu le jeune Diderot qui parle au vieux » (*op. cit.*, p. 485).

³⁷ Dumarsais offre cependant des arguments bien déculpabilisants sur ce point : « A la vérité, nous n'estimons pas moins un philosophe pour être pauvre ; mais nous le bannissons de notre société, s'il ne travaille à se délivrer de sa misère. Ce n'est pas que nous craignons qu'il nous soit à charge : nous l'aiderons dans ses besoins ; mais nous ne croyons pas que l'indolence soit une vertu.

La plupart des hommes qui se font une fausse idée du philosophe, s'imaginent que le plus exact nécessaire lui suffit : ce sont les faux philosophes qui ont fait naître ce préjugé par leur indolence, et par des maximes éblouissantes. C'est toujours le merveilleux qui corrompt le raisonnable : il y a des sentiments bas qui ravalent l'homme au-dessous même de la pure animalité ; il y en a d'autres qui semblent l'élever au-dessus de lui-même. Nous condamnons également les uns et les autres, parce qu'ils ne conviennent point à l'homme. C'est corrompre la perfection d'un être, que de le tirer hors de ce qu'il est, sous prétexte même de l'élever. » (art. « Philosophe » déjà cité).

³⁸ Diderot, *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, in *Salon de 1767*, *Œuvres*, t. IV, p. 821.

³⁹ *Le Neveu de Rameau*, p. 695.

⁴⁰ Diderot, *Salon de 1767*, p. 531-533.

⁴¹ *Ibid.*, p. 533.

⁴² Diderot, *Regrets sur ma vieille robe de chambre*, éd. cit., p. 820.

⁴³ Pierre Hartmann, *Diderot. La figuration du philosophe*, Paris, José Corti, « Les Essais », 2003, p. 320.

Moi : De Socrate, ou du magistrat qui lui fit boire la ciguë, quel est aujourd'hui le déshonoré ?

Lui : Le voilà bien avancé ! en a-t-il été moins condamné ? en a-t-il été moins mis à mort ? en a-t-il moins été un citoyen turbulent ? par le mépris d'une mauvaise loi, en a-t-il moins encouragé les fous au mépris des bonnes ?⁴⁴

Cette dimension contestataire de la philosophie qui se drape dans sa dignité et sa supériorité fait se rejoindre, d'une manière des plus étonnantes, la parole du marginal amoral et du Père (Didier) Diderot, référent moral solidement établi. En effet le dernier argument rejoint la critique du personnage éponyme de *l'Entretien d'un père avec ses enfants*, pour qui il faut se soumettre à la loi (la crût-on mauvaise) car « l'autorité publique du législateur doit primer sur l'autorité privée de la conscience individuelle »⁴⁵.

Mais cette position a déjà été mise en scène, dans la « promenade de Vernet » du *Salon de 1767*, dans un dialogue entre Socrate et Aristippe (qui servit Denys le Tyran). Celui-ci dit en effet à son ancien maître : « Je me soumettrai à la loi de peur qu'en discutant de mon autorité privée les mauvaises lois, je n'encourage la multitude insensée à discuter les bonnes »⁴⁶. Sur cette dialectique, la lecture de Jean-Claude Bourdin est éclairante :

[...] en fait, ce que Diderot distingue, ce sont deux fonctions possibles du philosophe en politique, deux rôles de ce qu'on n'appelle pas encore l'intellectuel : soit celle du philosophe-juge, de l'interprète des lois qui s'adresse aux citoyens par-dessus le législateur, soit celle de l'intellectuel qui parle aux princes dans les cours et les salons pour les convaincre d'améliorer les lois, ce qui suppose une liberté de la parole et une opinion publique, et surtout un engagement dans les affaires de la cité avec leurs compromis⁴⁷.

Ce sont en effet deux positions de philosophes qui correspondent à deux postures politiques fortes : celle de la contestation à la façon de Voltaire lors de l'affaire Calas – une implication forte, certes, mais prudemment engagée depuis Ferney – et celle du réformisme d'un Malesherbes, Censeur royal mais protecteur de *l'Encyclopédie* dont il cacha les planches dans sa propre cave, et surtout promoteur de l'Édit de Tolérance en 1787, au terme d'années de démarches juridiques et de ce que l'on appellerait maintenant du *Lobbying*.

⁴⁴ *Œuvres*, éd. cit., t. II, 628.

⁴⁵ Y. Citton, art. cit., p. 68.

⁴⁶ *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 613.

⁴⁷ J.-C. Bourdin, art. cit., p. 240.

Mais force est de reconnaître que le Diderot qui accepte – au contraire de Rousseau – la rente viagère de l'Impératrice Catherine II de Russie, qui reste à fréquenter le monde et les salons, est alors plus proche d'Aristippe que de Socrate sur ce point. Contester ou s'adapter, il semble avoir choisi, lui qui écrit dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* :

Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme, et en attendant, nous nous y soumettrons. Celui qui, de son autorité privée, enfreint une loi mauvaise, autorise tout autre à enfreindre les bonnes. Il y a moins d'inconvénient à être fou parmi des fous, qu'à être sage tout seul⁴⁸.

Car si Socrate reste un modèle inimitable, c'est peut-être que les temps ont changé et qu'ils nécessitent une autre action philosophique, une autre inscription de la philosophie dans la société. Le Neveu – encore une fois – est révélateur d'un autre écueil du discours philosophique : non plus la censure des puissants, mais la surdité des faibles. Le dialogue entre le philosophe et le marginal souligne combien certaines vérités demeurent incommunicables. À l'image de la foule qui les entoure et qui ne regarde que le temps d'un spectacle de pantomime et s'éloigne quand la discussion revient sur le fond, le public peut s'avérer rétif, tout comme les amis du père dans l'*Entretien* : « À quoi sert la philosophie, si elle se tait ? »... « La philosophie se tait là où la loi [ou bien l'interlocuteur] n'a pas le sens commun », répond tristement le philosophe.

Et c'est sur le temps long qu'il faut désormais travailler. Socrate, Aristippe ou encore Sénèque (dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*) ne sont pas tant des modèles sur lesquels bâtir sa statue, mais les éléments d'une dialectique, de cette dialectique permanente d'une pensée qui ne peut se figer et qui n'est finalement que dialogue. Car s'il est un point que cristallise encore Socrate, c'est la question de la postérité : si le Neveu s'en moque, Diderot, lui, y revient sans cesse, notamment dans *Le Pour et le Contre*. Ce n'est pas une statue de Commandeur qu'il désire, mais une effigie, comme celle de son sceau qui puisse servir à marquer les lettres philosophiques de l'avenir. Aussi conçoit-il toute son œuvre – dont on a dit que la majeure partie n'était pas publiée de son vivant – comme un entretien continu avec ses lecteurs. Il ne s'agit pas tant de réussir à être Socrate au présent que de parvenir à être Diderot pour l'avenir. Dans cette perspective, c'est avec le Démon de Socrate que Diderot poursuit sa propre maïeutique afin que son fantôme à lui habite de futures pensées : dans le dialogue littéraire « post-platonicien », qu'il réinvente, mais aussi le dialogue que constitue l'œuvre littéraire (roman ou théâtre) avec son lecteur dans *l'hic et nunc* de la lecture et pour les siècles à venir. Car le monde moral n'est pas réductible à un système ni « incarnable » par un modèle : il est sans cesse soumis à des interprétations, il fourmille de cas qu'il faut discuter. D'où le choix de la littérature

⁴⁸ *Œuvres*, éd. cit., t. II, p. 577.

qui est – à l’instar des dialogues de Platon – philosophie. Car, pour Diderot, le romancier, dit-il dans *l’Éloge de Richardson*, « c’est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne »⁴⁹, mais c’est au lecteur à apprendre à en sortir.

⁴⁹ *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 157.