



HAL
open science

Le fatalisme de Diderot

Gerhardt Stenger

► **To cite this version:**

Gerhardt Stenger. Le fatalisme de Diderot. Jacques Domenech. Mélanges autour de "Jacques le Fataliste" de Diderot, L'Harmattan, pp.135-157, 2017, Thyrsé, 978-2-343-13049-1. hal-04234259

HAL Id: hal-04234259

<https://nantes-universite.hal.science/hal-04234259>

Submitted on 11 Oct 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Mélanges Jacques le Fataliste



Textes réunis par Jacques DOMENECH
L'Harmattan

Mélanges Jacques le Fataliste



Faculté des Lettres, Arts
et Sciences Humaines

Membre de UNIVERSITÉ CÔTE D'AZUR 



© L'Harmattan, 2017

ISBN :

EAN :

Remerciements

À Sylvie Puech-Ballestra, directrice du CTEL, lors du début de l'aventure de ces *Mélanges* annoncés comme atypiques ;

à Odile Gannier, qui a pris le relais en tant que nouvelle directrice du CTEL ;

merci à Danielle Pastor active dans cette nouvelle aventure difficile, déconcertante et asymétrique, ni colloque, ni ouvrage collectif...

un salut respectueux de gratitude à la complicité de Eugenio Scalfaro (pour Umberto Eco) et à Jean d'Ormesson (pour Nicolas Fromaget) ;

et avec le précieux concours
de Paule Adamy

* * * * *

Comité scientifique

Béatrice DIDIER, ENS ;
Lydia VÁZQUEZ, Université du Pays Basque, Espagne ;
Gerhardt STENGER, Université de Nantes ;
Takeshi MATSUMURA, Université de Tokyo, Japon.

*Le fatalisme de Diderot*¹

Gerhardt STENGER
Université de Nantes

Fatalisme et déterminisme

Le mot « fatalisme » désigne une croyance selon laquelle la vie de chaque individu est fixée de toute éternité par le destin, indépendamment de ce qu'il peut vouloir et faire. Dans la religion gréco-romaine, le Destin était une puissance anonyme et supra-humaine, au-dessus des dieux eux-mêmes. Ses lois étaient inéluctables². Plus près de nous, la doctrine du *fatum mahometanum*, de la fatalité musulmane, affirme que tout l'avenir est écrit sur un Livre : « Nul malheur n'atteint la terre ni vos personnes qui ne soit enregistré dans un Livre » (Coran 57:22). Tout ce qui existe et existera dans l'univers a été déterminé depuis l'éternité par Allah selon un système de causes et d'effets. Ce qu'Allah a écrit sur le Livre se réalisera toujours, que les hommes en soient d'accord ou non. La fatalité musulmane postule non seulement que tel événement doit arriver, mais aussi que c'est cet événement futur qui détermine la série qui mènera jusqu'à lui. *Mektoub* : chaque balle a son billet. Convaincu que ceux qui mourront au combat sont en quelque sorte désignés d'avance, le capitaine de Jacques allait au feu comme au bal³.

¹ Notre étude n'est pas d'une originalité absolue. Issue de plusieurs chapitres de notre thèse sur *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie* (Universitas, 1994) et de notre *Diderot. Le combattant de la liberté* (Perrin, 2013), elle ne prétend à rien de plus qu'à en fournir un résumé commode.

² Voir par exemple l'article *Destin* du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire : « Jupiter veut en vain sauver Hector. Il consulte les destinées, il pèse dans une balance les destins d'Hector et d'Achille, il trouve que le Troyen doit absolument être tué par le Grec. Il ne peut s'y opposer et dès ce moment Apollon, le génie gardien d'Hector, est obligé de l'abandonner. (*Iliade*, livre XXII) » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, édition G. Stenger, GF Flammarion, 2010, p. 251).

³ Voir *Jacques le Fataliste*, DPV, t. XXIII, p. 23 et 33. Sauf indication contraire, toutes les citations de Diderot sont empruntées à l'édition des *Œuvres complètes* procurée par

Dans *Jacques le Fataliste*, le Livre sur lequel l'avenir du monde a été écrit par Allah correspond peu ou prou au grand rouleau auquel le héros se réfère inmanquablement quand quelque chose de bien ou de mal lui est arrivé :

[...] j'en reviens toujours au mot de mon capitaine : Tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut. [...] qui est-ce qui a fait le grand rouleau où tout est écrit ? Un capitaine, ami de mon capitaine, aurait bien donné un petit écu pour le savoir ; lui, n'aurait pas donné une obole, ni moi non plus, car à quoi cela me servirait-il ? En éviterais-je pour cela le trou où je dois m'aller casser le cou ?

Le maître – Je crois que oui.

Jacques – Moi, je crois que non, car il faudrait qu'il y eût une ligne fautive sur le grand rouleau qui contient vérité, qui ne contient que vérité et qui contient toute vérité. Il serait écrit sur le grand rouleau : Jacques se cassera le cou tel jour ; et Jacques ne se casserait pas le cou. Concevez-vous que cela se puisse, quel que soit l'auteur du grand rouleau ? (DPV, t. XXIII, p. 28 et 34)

Jacques ne sait ni qui a rédigé le grand rouleau ni ce qui y est rédigé, mais il lui semble qu'une sorte de puissance supérieure décide du moindre de ses actes. Quand il est blessé au genou, quand son maître perd puis retrouve son cheval, il répète le même refrain : « Il fallait que cela fût, cela était écrit là-haut ».

Passons maintenant au début du roman : « Comment s'étaient-ils rencontrés ? Par hasard, comme tout le monde. » (p. 23). On pourrait s'attendre à une réponse du type « parce que c'était écrit là-haut » : c'est ce que Jacques aurait certainement répondu si on lui avait posé la question. Mais le narrateur déclare : par hasard. C'est Jacques qui invoque à tout moment l'existence d'un « grand rouleau », pas le narrateur du roman qui se désolidarise dès l'incipit de son « impertinent dicton » (p. 30). Pour un athée comme Diderot, il va de soi qu'aucune puissance *surnaturelle* n'a fixé notre destin de toute éternité.

Héritier du spinozisme, le fatalisme du XVIII^e siècle est la principale ligne de partage entre la philosophie militante et ses adversaires. Il exclut tout arbitraire divin et fonde l'univers sur des lois nécessaires, invariables et intelligibles. Le fatalisme, assure l'abbé Nonnotte, est « une force

H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Hermann, 1975 et suiv. (sigle DPV). Mahomet, notait Diderot dans l'article *Sarrasins* de l'*Encyclopédie*, « prêcha le dogme de la fatalité, parce qu'il n'y a point de doctrine qui donne tant d'audace et de mépris de la mort, que la persuasion que le danger est égal pour celui qui combat et pour celui qui dort ; que l'heure, l'instant, le lieu de notre sortie de ce monde est fixé, et que toute notre prudence est vaine devant celui qui a enchaîné les choses de toute éternité d'un lien que sa volonté même ne peut relâcher. » (DPV, t. VIII, p. 272-273).

aveugle qui entraîne invinciblement tous les êtres, et toutes les créatures ; qui détermine nécessairement tout en elles indépendamment de leur volonté, et décide inévitablement de tout le cours de leur vie⁴ ». Selon l'abbé Pluquet, l'un des apologistes chrétiens les mieux avertis, la doctrine du fatalisme puise ses racines dans deux systèmes différents, ceux de Hobbes et de Spinoza :

Lorsque Bacon et Descartes ont entrepris de réformer les sciences, et de tracer aux hommes de nouvelles routes pour chercher la vérité, Hobbes et Spinoza ont adopté leur méthode, mais ils en ont abusé dans la recherche qu'ils ont faite de l'origine du monde, et ont tombé dans le fatalisme ; l'un en supposant qu'il y avait une infinité de petits éléments éternels et nécessaires, qui par leurs combinaisons formaient les corps et les êtres pensants ; l'autre en prétendant qu'il y avait une substance éternelle, nécessaire et infinie, dont tous les êtres étaient des modifications, ou des affections nécessaires. Les fatalistes qui sont venus après eux, n'ont fait que présenter ces deux systèmes, sous des formes différentes, et les étayer par de nouvelles idées, ou par de nouvelles observations⁵.

Porté par la révolution scientifique du XVII^e siècle qui imposa une vision mécaniste du monde et de l'homme, le fatalisme – remarquons en passant que les mots *fatalisme* et *fataliste* sont encore des néologismes au XVIII^e siècle – est basé sur la doctrine de la nécessité, qui exclut radicalement les notions de hasard et de liberté (dans le sens de libre-arbitre⁶). Le sentiment que nous avons de notre liberté, dit-on, s'explique par notre ignorance des causes ou motifs qui nous font agir. Voici comment l'article *Liberté* de l'*Encyclopédie*, longtemps attribué à tort à Diderot, décrit le déterminisme psychologique et moral auquel chaque homme est soumis dans ses actions et ses pensées :

Nous ne faisons rien qu'on puisse appeler bien ou mal, sans motif. Or il n'y a aucun motif qui dépende de nous, soit eu égard à sa production,

⁴ Claude-François Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les points de la religion, attaqués par les incrédules, et où l'on répond à toutes leurs objections*, s.l., J. B. Liagre, 1772, t. II, p. 111 (article *Destin*).

⁵ François-André-Adrien Pluquet, *Examen du fatalisme, ou Exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme, et sur le principe des actions humaines*, Didot et Barrois, 1757, t. I, p. 452-453.

⁶ Le libre-arbitre est la puissance qui nous permet de choisir ou ne pas choisir un acte. Par voie de conséquence, un acte libre « est celui qui se fait avec attention et réflexion, par choix et par un motif, avec un vrai pouvoir de résister à ce motif et de faire le contraire. » (Nicolas-Sylvestre Bergier, *Théologie*, Paris et Liège, Panckoucke, 1788-1790, t. II, p. 433). Le libre-arbitre suppose l'existence d'une âme spirituelle capable de pécher, de mériter ou de démériter aux yeux de Dieu et des hommes.

soit eu égard à son énergie. Prétendre qu'il y a dans l'âme une activité qui lui est propre ; c'est dire une chose inintelligible, et qui ne résout rien. Car il faudra toujours une cause indépendante de l'âme qui détermine cette activité à une chose plutôt qu'à une autre ; et [...] ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre, dépend donc absolument de ce que nous sommes dans l'instant présent ; ce que nous sommes dans l'instant présent, dépend donc de ce que nous étions dans l'instant précédent ; et ainsi de suite, en remontant jusqu'au premier instant de notre existence, s'il y en a un. Notre vie n'est donc qu'un enchaînement d'instant d'existences et d'actions nécessaires ; notre volonté, un acquiescement à être ce que nous sommes nécessairement dans chacun de ces instants, et notre *liberté* une chimère⁷.

L'homme, explique de son côté Anthony Collins, n'a pas la faculté de choisir arbitrairement ; chaque acte volontaire est déterminé par deux séries de causes. Les unes sont externes : notre inclination naturelle à rechercher le plaisir et le bonheur nous fait pencher vers l'objet qui semble nous donner la plus grande satisfaction. Les autres sont internes : sur notre choix influent « les différentes dispositions de notre esprit, nos opinions, nos préjugés, notre tempérament, nos passions, nos habitudes et notre situation actuelle ». Si bien que « la moindre circonstance ajoutée à la chaîne des causes qui précèdent chaque effet, suffit pour la modifier ou pour en produire un nouveau⁸ ».

Au milieu du XVIII^e siècle, l'abbé Pluquet déplore vivement que le fatalisme « moderne » ait considérablement gagné du terrain ; en effet, il est devenu la doctrine par excellence des matérialistes et des philosophes les plus radicaux des Lumières, athées ou déistes⁹. Au siècle suivant, le fatalisme des Lumières donnera naissance au déterminisme laplacien que Diderot, selon de nombreux critiques, aurait anticipé sous le nom de fatalisme dans son roman.

On appelle déterministes les systèmes scientifiques et philosophiques qui considèrent que non seulement tous les phénomènes de l'univers et en particulier les actes humains sont causés par leurs antécédents, mais surtout qu'ils dépendent si étroitement de ceux qui précèdent qu'il n'y a qu'une résultante possible :

⁷ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1766, t. IX, p. 463.

⁸ Anthony Collins, *Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines, ou Traduction libre de la Dissertation philosophique sur la liberté de l'homme*, Eleuthéropolis, 1754, p. 78 et 84.

⁹ Voir par exemple notre « Voltaire et le fatalisme : du *Poème sur le désastre de Lisbonne* aux derniers contes », *Cahiers Voltaire*, n° 14, 2015, p. 23-41.

Pour le physicien, il y a déterminisme lorsque la connaissance d'un certain nombre de faits observés à l'instant présent ou aux instants antérieurs, jointe à la connaissance de certaines lois de la Nature, lui permet de prévoir rigoureusement que tel ou tel phénomène observable aura lieu à telle époque postérieure. Cette définition du déterminisme par la prévisibilité rigoureuse des phénomènes paraît la seule que le physicien puisse accepter, parce qu'elle est la seule qui soit réellement vérifiable¹⁰.

La grande machine de l'univers, telle que la conçoit la science classique, a trouvé au début du XIX^e siècle son expression la plus parfaite dans la célèbre hypothèse scientifique, connue de nos jours sous le nom de « démon de Laplace¹¹ », suivant laquelle un observateur omniscient, connaissant parfaitement l'état du monde en un instant donné, serait capable de prédire l'état du monde en un moment ultérieur quelconque :

Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux¹².

Si ce « démon » est capable de connaître l'avenir et le passé, ce n'est pas parce qu'il serait omniscient comme Dieu ou Allah, mais parce que l'univers est soumis à des lois dont la connaissance permet de prévoir l'avenir du moindre élément avec une absolue certitude. Dans cette vision, l'homme ne fait pas exception à la règle. En effet, l'activité de l'esprit humain est d'origine purement physiologique ; soumise aux lois de la mécanique, la conduite des hommes est sujette au même déterminisme que celle de n'importe quelle particule matérielle,

¹⁰ Louis de Broglie, *Continu et discontinu en physique moderne*, Albin Michel, 1941, p. 59.

¹¹ Ce n'est pas à l'astronome français mais à Leibniz que revient en quelque sorte la primauté de cette théorie que Diderot décrit de la manière suivante dans l'article *Leibnizianisme* de l'*Encyclopédie* : « Tout étant plein, tous les êtres liés, tout mouvement se transmet avec plus ou moins d'énergie à raison de la distance, tout être reçoit en lui l'impression de ce qui se passe partout, il en a la perception, et Dieu qui voit tout, peut lire en un seul être ce qui arrive en tout, ce qui y est arrivé et ce qui y arrivera. » (DPV, t. VII, p. 698).

¹² Pierre-Simon de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, [1814], Gauthier-Villars, 1921, p. 3. De nos jours, les scientifiques estiment généralement que les états futurs de systèmes complexes ne sont pas calculables à partir des états présents. Dans les années 1970, les mathématiciens et les physiciens ont totalement dissocié déterminisme et prédictibilité dans la théorie du « chaos déterministe ».

idéalement calculable et prédictible comme l'est la trajectoire d'une boule qui roule sur un plan incliné. Jacques, qui recourt volontiers à des images pour exprimer sa pensée, en est convaincu :

Il croyait qu'un homme s'acheminait 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 ; et que, si l'enchaînement des causes et des effets qui forment la vie d'un homme depuis le premier instant de sa naissance jusqu'à son dernier soupir nous était connu, nous resterions convaincus qu'il n'a fait que ce qu'il était nécessaire de faire¹³. (DPV, t. XXIII, p. 189-190)

Certes, la mécanique des causes et des effets qui gouvernent notre destinée est si complexe que nous ne pouvons jamais en apercevoir tous les rouages. Mais, pour une intelligence qui serait capable de percevoir à la naissance d'un homme toutes les causes qui vont agir sur sa destinée et de prévoir la succession de tous les effets qu'elles vont engendrer, toute la vie à venir de cet homme serait en quelque sorte déjà écrite devant ses yeux. En fin de compte, l'homme n'est pas plus libre d'agir qu'une marionnette ; il est comme prédestiné à vivre et à agir de telle ou telle manière. Voilà le dilemme auquel Diderot aurait été confronté et qu'il aurait exprimé sans ambages dans la *Réfutation d'Helvétius* :

On est fataliste, et à chaque instant on pense, on parle, on écrit comme si l'on persévérerait dans le préjugé de la liberté ; préjugé dont on a été bercé, qui a institué la langue vulgaire qu'on a balbutiée et dont on continue de se servir, sans s'apercevoir qu'elle ne convient plus à nos opinions. On

¹³ Il n'est pas impossible que Diderot se réfère ici à la célèbre lettre de Spinoza à Schuller de novembre 1674, où l'on peut lire notamment : « Mais descendons aux choses créées qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. Pour rendre cela clair et intelligible, concevons une chose très simple : une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. [...] toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée. Concevez maintenant [...] que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre [...] croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. » (Spinoza, *Œuvres*, édition Ch. Appuhn, Garnier Flammarion, 1964-1966, t. IV, p. 304).

est devenu philosophe dans ses systèmes et l'on reste peuple dans son propos¹⁴. (DPV, t. XXIV, p. 636-637)

Ces propos de Diderot ont longtemps fait le désespoir des commentateurs qui y ont vu une contradiction foncière entre ses idées et son cœur, l'annonce d'un « hiatus entre la théorie et la pratique » insurmontable¹⁵. Partisan d'un matérialisme déterministe rigoureux, le philosophe aurait été incapable de se défaire du sentiment intérieur de la liberté. Le problème posé par le couple antagoniste déterminisme-liberté est donc de ceux auxquels Diderot n'aurait jamais trouvé de solution rationnelle. La solution empirique, à laquelle il aurait fini par se ranger, ne serait pas en accord avec les prémisses philosophiques qu'il acceptait d'ordinaire. Mal content d'un matérialisme qui le condamnait à un déterminisme aussi total, Diderot n'aurait cessé, en fin de compte, de penser contre lui-même. En réalité, il n'en est rien.

L'origine du prétendu dilemme est à situer dans l'identification abusive du fatalisme à la doctrine du déterminisme universel de type laplacien suivant laquelle, nous l'avons vu, il serait possible, à partir d'une description complète de l'état global du monde en un instant donné, de calculer, à l'aide des lois de la nature, n'importe quel événement passé ou futur. Jamais Diderot n'a prétendu pareille chose. La lettre à M^{me} de Maux s'insurge précisément contre cette espèce de « superstition » que le mécanisme de Newton semble cautionner aux yeux de certains athées comme Naigeon. Il fallait être singulièrement aveugle pour attribuer à l'auteur du *Rêve de d'Alembert* et des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* une thèse fortement tributaire de la physique classique, qu'il aurait combattue avec la dernière vigueur s'il l'avait connue. L'univers n'est pas une mécanique à l'instar d'une horloge : les phénomènes de la nature *s'expliquent* par des causes antécédentes, mais ils ne sont pas pour autant soumis à des lois causales linéaires qui permettraient de les *prédire* de manière infaillible. Jacques est tombé amoureux de Denise à la suite d'une blessure au genou : « Dieu sait, commente-t-il, les bonnes et mauvaises aventures amenées par ce coup de feu. Elles se tiennent ni plus ni moins que les chaînons d'une gourmette. » (DPV, t. XXIII, p. 24) La comparaison dont use Diderot pour évoquer cet enchaînement est

¹⁴ On peut aussi penser à la fameuse boutade de la lettre à M^{me} de Maux : « J'enrage d'être empêtré d'une diable de philosophie que mon esprit ne peut s'empêcher d'approuver, et mon cœur de démentir. » (Diderot, *Correspondance*, édition Roth-Varloot, Éditions de Minuit, 1955-1970, t. IX, p. 154).

¹⁵ Anne Beate Maurseth, *L'Analogie et le probable : pensée et écriture chez Denis Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 154.

parfaitement adéquate à son propos : les maillons de la chaîne sont liés les uns aux autres, mais la place du premier maillon ne nous révèle rien sur celle occupée par le dernier. Il y a un lien évident dans la cascade des événements qui s'enchaînent les uns les autres à partir d'un fait précis : la blessure reçue à Fontenoy. Sans le coup de feu initial, la vie de Jacques aurait certainement pris une autre tournure.

Faut-il conclure pour autant que Jacques était *destiné* à rencontrer Denise, qu'il a épousé Denise *à cause* de cet événement aussi futile qu'éloigné dans le temps ? S'il ne s'était pas disputé avec son père, il n'aurait pas été blessé à Fontenoy ; sans sa blessure au genou, il n'aurait pas rencontré sa future femme, mais les différentes étapes qui ont abouti à leur rencontre au château de Desglans étaient dues au *hasard*, elles étaient parfaitement imprévisibles. Le hasard, que Diderot a placé à l'ouverture et à la clôture du roman, s'oppose à la fatalité « à la turque », qui « a un but auquel elle conduit les êtres qui sont sous son empire¹⁶ » aussi bien qu'à la contingence, selon laquelle les événements peuvent « arriver tout autrement, ou ne point arriver du tout » (*ibid.*). Tout se tient dans l'univers, tout s'y trouve lié par une chaîne continue, mais vouloir chercher des rapports entre deux ou plusieurs événements éloignés et apparemment sans relation entre eux relève plutôt de la... superstition. Lorsqu'un jour d'été 1769 d'Holbach se demandait un peu sérieusement pourquoi les événements, et même les sentiments, ne dépendraient pas du cours des étoiles ou du passage d'une comète, Diderot s'est gentiment moqué de son ami : « je convins que Saturne faisait à peu près sur nous l'effet d'un atome de poussière sur une horloge de clocher¹⁷ ». Quelques semaines plus tard, il s'en prit de nouveau à la rigidité linéaire de la chaîne des événements telle qu'elle était défendue par d'Holbach :

[...] l'athéisme est tout voisin d'une espèce de superstition presque aussi puérole que l'autre. Rien n'est indifférent dans un ordre de choses qu'une

¹⁶ Article *Fatalité* de l'*Encyclopédie*, t. VI, p. 422.

¹⁷ Lettre à M^{me} de Maux, dans *Correspondance*, t. IX, p. 94. Devançant l'esprit laplacien, d'Holbach admettait qu'un démon ou intelligence serait capable de connaître l'état du monde à n'importe quel instant futur : « Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques, et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas une seule action, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion dans les agents qui concourent à la révolution comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit nécessaire, qui n'agisse comme elle doit agir, qui n'opère infailliblement les effets qu'elle doit opérer, suivant la place qu'occupent ces agents dans ce tourbillon moral. Cela paraîtrait évident pour une intelligence qui serait en état de saisir et d'apprécier toutes les actions et réactions des esprits et des corps de ceux qui contribuent à cette révolution. » (*Système de la nature*, Londres, 1770, t. I, p. 52).

loi générale lie et entraîne ; il semble que tout soit également important. Il n'y a point de grands ni de petits phénomènes. La constitution *Unigenitus* est aussi nécessaire que le lever et le coucher du soleil. Il est dur de s'abandonner aveuglément au torrent universel ; il est impossible de lui résister¹⁸.

Diderot veut bien que les événements découlent les uns des autres, mais admet en même temps qu'il peut y avoir des causes qui produisent peu ou pas d'effets¹⁹ ; sinon, il faudrait affirmer comme Pangloss que le coup de pied au derrière de Candide a nécessairement abouti à ce qu'il mange des cédrats et des pistaches quelques années plus tard dans son jardin. L'auteur de *Jacques* rejette clairement le fatalisme dans sa version surdéterminée qui plonge ses racines dans Leibniz et Pope²⁰ et aboutira quelques décennies plus tard au démon de Laplace. Il nie que chacun des innombrables maillons composant la chaîne soit nécessaire au tout, car tous les phénomènes ne sont pas d'égale grandeur. Personne ne l'a peut-être mieux exprimé que Voltaire dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne* :

Tous les corps, tous les événements, dépendent d'autres corps, et d'autres événements. Cela est vrai ; mais tous les corps ne sont pas nécessaires à l'ordre et à la conservation de l'univers, et tous les événements ne sont pas essentiels à la série des événements. Une goutte d'eau, un grain de sable de plus ou de moins ne peuvent rien changer à la constitution générale. [...] Ainsi on n'a aucune raison d'assurer qu'un atome de moins sur la terre serait la cause de la destruction de la terre.

Il en est de même des événements : chacun d'eux a sa cause dans l'événement qui précède ; c'est une chose dont aucun philosophe n'a jamais douté. Si on n'avait pas fait l'opération césarienne à la mère de César, César n'aurait pas détruit la république, il n'eût pas adopté Octave, et Octave n'eût pas laissé l'empire à Tibère. [...] Mais que César ait craché à droite ou à gauche, [...] cela n'a certainement rien changé au système général²¹.

Le fatalisme de Diderot comporte une restriction importante : la nécessité ne s'étend pas également à tout, il existe des ruptures dans la chaîne des êtres et des événements qui brisent le causalisme rigide. Quand le maître dit à son valet : « J'espère que Jacques va reprendre le

¹⁸ Lettre à M^{me} de Maux de fin septembre 1769 (?), dans *Correspondance*, t. IX, p. 154.

¹⁹ Voir *Jacques le Fataliste* : « Posez une cause, un effet s'ensuit ; d'une cause faible un faible effet ; d'une cause momentanée un effet d'un moment ; d'une cause intermittente un effet intermittent ; d'une cause contrariée un effet ralenti ; d'une cause cessante, un effet nul » (DPV, t. XXIII, p. 270 ; c'est nous qui soulignons).

²⁰ Voir l'ouvrage d'Alessandro Zanconato, *La Dispute du fatalisme en France. 1730-1760*, Fasano et Paris, Schena editore et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004.

²¹ Cité dans *Mélanges*, édition J. van den Heuvel, Gallimard, 1961, p. 1441-1442.

récit de ses amours, et que le ciel, qui veut que j'aie la satisfaction d'en entendre la fin, nous retient ici par le mauvais temps », celui-ci réplique immédiatement : « Le ciel qui veut ! On ne sait jamais ce que le ciel veut ou ne veut pas, et il n'en sait peut-être rien lui-même. » (DPV, t. XXIII, p. 112) Dans l'échange suivant, Jacques explique clairement à son maître que ni Dieu ni le destin ou le grand rouleau ne connaissent l'avenir :

Le maître – Je rêve à une chose : c'est si ton bienfaiteur eût été cocu parce qu'il était écrit là-haut ; ou si cela était écrit là-haut parce que tu ferais cocu ton bienfaiteur ?

Jacques – Tous les deux étaient écrits l'un à côté de l'autre. Tout a été écrit à la fois. C'est comme un grand rouleau qui se déploie petit à petit. (p. 28)

Le grand rouleau ne contient aucune inscription préalable, il ne fait qu'enregistrer les événements que *nous y inscrivons*²². Aucune volonté divine, aucune force inexorable ne gouverne la vie des hommes : même le ciel ne sait pas toujours ce qu'il veut, affirme Jacques de manière fort peu respectueuse. Mais dès *Le Rêve de d'Alembert*, Diderot a récusé, de façon on ne peut plus claire, tout déterminisme de type laplacien. On se souvient du passage où M^{lle} de l'Espinasse propose une nouvelle image de l'homme, ou plutôt de la constitution de son système nerveux, qu'elle compare à une araignée au centre de sa toile : le corps est la toile dont les fils sont les terminaisons sensorielles, et le point originaire de tous les fils, c'est l'araignée. Le docteur Bordeu abonde immédiatement dans son sens :

Celui qui ne connaît l'homme que sous la forme qu'il nous présente en naissant, n'en a pas la moindre idée. Sa tête, ses pieds, ses mains, tous ses membres, tous ses viscères, tous ses organes, son nez, ses yeux, ses oreilles, son cœur, ses poumons, ses intestins, ses muscles, ses os, ses nerfs, ses membranes, ne sont, à proprement parler, que les développements grossiers d'un réseau qui se forme, s'accroît, s'étend, jette une multitude de fils imperceptibles. [...] Les fils sont partout ; il n'y a pas un point à la surface de votre corps auquel ils n'aboutissent ; et l'araignée est nichée dans une partie de votre tête que je vous ai nommée, les méninges, à laquelle on ne saurait presque toucher sans frapper de torpeur toute la machine.

M^{lle} DE L'ESPINASSE. Mais si un atome fait osciller un des fils de la toile de l'araignée, alors elle prend l'alarme, elle s'inquiète, elle fuit ou elle accourt. Au centre elle est instruite de tout ce qui se passe en quelque

²² Nul ne connaît sa destinée, dit Jacques, « avant d'être arrivé au dernier mot de la dernière ligne de la page *qu'on remplit* dans le grand rouleau » (p. 270. C'est nous qui soulignons).

endroit que ce soit de l'appartement immense qu'elle a tapissé. (DPV, t. XVII, p. 141)

C'est alors que M^{lle} de l'Espinasse pose une question de la dernière importance : « Pourquoi est-ce que je ne sais pas ce qui se passe dans [...] le monde, puisque je suis un peloton de points sensibles, que tout presse sur moi et que je presse sur tout ? » Puisque tout se tient dans l'univers, l'univers entier n'est-il pas une immense toile d'araignée ? Non, répond Bordeu, car l'univers est constitué de matière et de vide. En revanche, si l'univers était plein, si tous les phénomènes étaient reliés entre eux et au corps de l'araignée,

vous seriez Dieu. Par votre identité avec tous les êtres de la nature vous sauriez tout ce qui se fait ; par votre mémoire vous sauriez tout ce qui s'y est fait.

M^{lle} DE L'ESPINASSE – Et ce qui s'y fera.

BORDEU – Vous formeriez sur l'avenir des conjectures vraisemblables, mais sujettes à erreur. (p. 141-142)

Résumons-nous. Le fatalisme moderne affirme que ce qui arrive ici-bas arrive nécessairement, mais que le destin de l'homme et du monde n'est ni fixé de toute éternité, ni prédictible : « la nécessité est toujours une lecture *a posteriori* de l'histoire, [...] elle ne fait que consacrer ce qui est²³ ».

Liberté et morale

La tentative d'expliquer les phénomènes de la nature, y compris les actions humaines, par des causes mécaniques a conduit de nombreux philosophes des Lumières à la négation du libre-arbitre : notre volonté de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose dépend de nos passions, de notre intérêt réel ou présumé, et ainsi de suite²⁴. Nous avons seulement ou non le pouvoir d'agir selon nos désirs dont le plus constant est celui d'être heureux. Nous sommes, écrit Diderot dans la *Lettre à Landois* (1756), soumis à la pression de causes purement extérieures qui agissent sur nous :

[...] 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

²³ Amor Cherni, *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002, p. 373.

²⁴ Voir à ce sujet le chapitre sur « Diderot critique de la notion de volonté » dans Colas Duflo, *Diderot. Du matérialisme à la politique*, CNRS éditions, 2013, p. 87-100.

dispose de nous invinciblement. On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motifs, qu'un des bras d'une balance se meuve sans l'action d'un poids ; et le motif nous est toujours extérieur, étranger, attaché ou par la nature, ou par une cause quelconque qui n'est pas nous. (DPV, t. IX, p. 257)

Ce passage, qui fait écho à l'extrait de *Jacques le Fataliste* cité plus haut, a fait couler beaucoup d'encre. Il a surtout été mal compris. La raison en est, nous l'avons dit, qu'il a été parfois lu à la lumière de l'hypothèse du déterminisme universel : notre volonté ne s'exerce pas dans le vide, les lois qui déterminent le comportement humain sont des lois causales et mécaniques, identiques à celles qui régissent la nature corporelle. Or Diderot n'a jamais prétendu que l'homme n'était qu'une marionnette ou un automate soumis au mécanisme des lois naturelles. Une marionnette « obéit » aveuglément à la main qui en tire les fils, tout comme un automate ou n'importe quelle autre machine qui ont besoin d'une intervention ou cause extérieure pour « agir ». Une machine est conçue et construite dans un but précis, elle est artificielle, alors que la « machine » humaine est le résultat d'un long processus d'auto-organisation de la matière, l'effet du choc hasardeux, non téléologique, des molécules²⁵. La machine vivante de l'homme se distingue d'une machine artificielle en ce qu'elle est active et passive à la fois, ce que Diderot a exprimé dans l'image bien connue du clavecin anthropomorphe : « L'instrument philosophe [...] est en même temps le musicien et l'instrument. [...] Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes²⁶ ». L'homme est cause et effet en même temps, il est ce que Jacques appelle une « cause une » (DPV, t. XXIII, p. 190). Ses actions, déclare de son côté Bordeu dans *Le Rêve de d'Alembert*, sont le résultat « d'une cause une, nous, très compliquée, mais une²⁷ » (DPV, t. XVII, p. 186). Que la volonté humaine ne soit en aucun cas sans cause, c'est-à-dire qu'elle n'agisse jamais sans motif, la chose est entendue. Mais elle n'obéit qu'à ses propres causes, des « causes propres à l'homme²⁸ ». L'homme ne vit et n'agit pas comme une boule qui roule sur un plan incliné, soumise à des forces physiques qui non seulement déterminent sa vitesse et sa trajectoire mais rendent prédictible, à partir du temps t_0 , sa position ultérieure pour n'importe

²⁵ Voir la *Lettre sur les aveugles*, DPV, t. IV, p. 50-51.

²⁶ *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, t. XVII, p. 102.

²⁷ On lit dans une version antérieure de ce passage que la dernière de nos actions est « le résultat nécessaire de tout ce que nous avons été, jusqu'au moment où elle s'est produite » (p. 186, var. O).

²⁸ *Réfutation d'Helvétius*, DPV, t. XXIV, p. 523.

quel instant t_n ; il porte en lui un germe d'autonomie, plus ou moins développé selon les individus. La liberté n'est pas une qualité essentielle de l'âme spirituelle comme le veulent les philosophes spiritualistes, c'est un état changeant qui varie d'un individu à l'autre, voire d'un moment à l'autre dans le même individu.

La première condition de cette « liberté fataliste » – *sit venia verbo* – est la connaissance et l'utilisation des lois qui régissent le monde et l'homme. C'est la nécessité bien comprise telle que l'a expliquée Engels après Hegel :

Hegel a été le premier à représenter exactement le rapport de la liberté et de la nécessité. Pour lui, la liberté est l'intellection de la nécessité. « La nécessité n'est *aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise*. » La liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. Cela est vrai aussi bien des lois de la nature extérieure que de celles qui régissent l'existence physique et psychique de l'homme lui-même, – deux classes de lois que nous pouvons séparer tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité. [...] La liberté consiste par conséquent dans l'empire sur nous-mêmes et la nature extérieure, fondé sur la connaissance des nécessités naturelles²⁹.

Puisque tout événement s'inscrit nécessairement dans l'enchaînement des causes et des effets, la nécessité, loin de produire une fatalité insupportable, fournit au contraire un moyen de la lever : le capitaine de Jacques « croyait que la prudence est une supposition, dans laquelle l'expérience nous autorise à regarder les circonstances où nous nous trouvons comme cause de certains effets à espérer ou à craindre pour l'avenir. » (DPV, t. XXIII, p. 33) Même si nous ne connaissons jamais entièrement l'organisation rigoureuse de la nature, nous en connaissons souvent assez pour être en mesure d'agir efficacement en mettant le plus de chances – ou plutôt de causes – possibles de notre côté : « savoir pour prévoir, afin de pouvoir », selon la célèbre formule d'Auguste Comte. Prenons Jacques, qui ressemble au grand homme dont Diderot a dressé le portrait dans *Le Rêve de d'Alembert* (voir DPV, t. XVII, p. 179-180) : doté de sang-froid, il juge froidement mais sainement et se montre capable d'agir vite et bien dans toutes les situations. Rusé, plein de bon sens et d'à-propos, le valet est capable de prévoir les événements et de manipuler, s'il le faut, son entourage : Jacques règne sur lui-même et sur son maître, son « polichinelle », comme il laisse tomber de manière fort

²⁹ Friedrich Engels, *Anti-Dübring*. Trad. Émile Botticelli, Éditions sociales, 1963 [1878], p. 146-147.

peu respectueuse (DPV, t. XXIII, p. 286). Dans *Jacques le Fataliste*, ainsi que dans ses autres romans et contes, Diderot s'est surtout plu à relever l'empire des diverses forces qui agissent sur l'individu, à commencer par les passions et les divers préjugés qui nous dominent. Au bas de l'échelle se trouvent les imbéciles, les hommes comme le maître de Jacques, purement passifs, incapables d'initiative : « Il se laisse exister, c'est sa fonction habituelle. » (p. 45). Dès le début, le maître est présenté comme un « automate » dont on peut largement prédire les comportements, dont toute la maîtrise s'évanouit s'il lui manque sa montre, sa tabatière ou son valet. Après les automates il y a les doux maniaques qui se livrent tout entiers à leur passion favorite : M. Le Pelletier, maniaque de la charité, le poète de Pondichéry, maniaque de mauvais vers. À l'autre bout de l'échelle, la plus grande autonomie est réservée aux individualités puissantes et exceptionnelles, capables d'utiliser la nécessité à leur profit : M^{me} de La Pommeraye et le père Hudson, en particulier, apparaissent comme de véritables dramaturges en ce qu'ils prévoient par avance ce que se diront les personnes dont ils manipulent et anticipent les comportements. M^{me} de La Pommeraye « écrit » les gestes et les répliques des mère et fille d'Aisnon, et elle « écrit » du même coup les surprises, les désirs, les frustrations et le destin du marquis des Arcis qui mord à l'hameçon qu'elle lui tend. Cependant, sa vengeance fait paradoxalement le bonheur de celui qu'elle voulait punir : une fois de plus, la prévoyance a montré ses limites.

Rien de plus prévisible, en revanche, que les amours du maître de Jacques avec Agathe : non seulement le maître ne maîtrise rien, il se comporte en outre de manière tellement naïve que son valet n'a aucune peine à deviner l'issue de l'aventure. Nous faisons beaucoup de choses de manière prévisible pour les autres, nous passons la moitié de notre temps à agir comme des automates³⁰, mais nous ne sommes pas des marionnettes pour autant. C'est dans des circonstances extraordinaires, peu communes ou extrêmes, que notre personnalité se révèle parfois et que nous pouvons infléchir les déterminations que nous subissons.

³⁰ Après la double version humoristique de la « journée d'un géomètre distrait » dans *Le Rêve de d'Alembert* (DPV, t. XVII, p. 185) et les *Éléments de physiologie* (DPV, t. XVII, p. 485-486), le résumé ironique d'une journée du philosophe Hemsterhuis illustre la vie machinale qui est souvent la nôtre : « il sort de chez lui la tête occupée d'optique ou de métaphysique ; sans vouloir sortir, il est poussé hors de sa porte par un souvenir ; chemin faisant, il évite des obstacles, sans y penser ; il se rappelle un oubli qui le ramène chez lui, il y revient ; et il exécute la chose qu'il avait oublié de faire, toujours à sa pensée. C'est alors qu'il est bien évidemment un automate chassé, détourné, ramené par des causes qui disposent de lui aussi impérieusement, qu'un choc dispose d'un corps choqué. » (*Observations sur Hemsterhuis*, DPV, t. XXIV, p. 308).

Diderot rejette la conception holbachique de la nécessité selon laquelle la moindre de nos actions est déterminée par des causes purement physiques : le paradoxe de la liberté fataliste nous dit que l'homme peut se conduire de manière plus ou moins autonome dans un environnement où tout est cependant nécessaire.

Si le fatalisme de Diderot ne réduit pas l'homme à une montre dont les mouvements sont réglés par la disposition des ressorts³¹, il ne lui accorde pas pour autant le libre-arbitre. M^{lle} de l'Espinasse en est toute retournée : « Mais, Docteur, et le vice et la vertu³² ? ». Si toutes nos actions sont causées par des motifs, nous ne sommes pas moralement coupables du bien ou du mal que nous pouvons faire, pas plus que ne l'est le bras d'une balance qui se lève ou baisse en fonction des poids placés dans le plateau. Il s'ensuit que la notion de péché n'a aucun sens, pas plus que celles de vice et de vertu. S'il n'y a pas de liberté, écrit Diderot dans la *Lettre à Landois*, « il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme ; il n'y a ni vice, ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier. » (DPV, t. IX, p. 257). Par voie de conséquence, Dieu aurait aussi tort de punir un homme pour ses péchés qu'une tuile qui, s'étant détachée d'un toit, serait tombée sur la tête d'un passant.

N'y a-t-il donc pas de différence entre une tuile qui tombe sur la tête d'un promeneur et un brigand qui lui fracasse le crâne à coups de gourdin au coin d'une rue ? Si le résultat est le même dans les deux cas – un crâne défoncé –, les causes qui ont produit cet effet ne sont pas de même nature. On peut imaginer que la tuile est tombée parce que la toiture était mal entretenue par le propriétaire de la maison : c'est donc lui qui sera tenu pour responsable de l'accident si l'affaire est portée devant les tribunaux. Même chose pour le coup de gourdin : on sait quels individus sont généralement portés à ce genre d'actions, et quels sont leurs motifs. On les rencontre rarement parmi les millionnaires (qui, eux, ont parfois recours à d'autres expédients, non moins criminels, pour se procurer de l'argent). Si l'on veut éviter que des voyous dévalisent les passants ou que des tuiles leur tombent sur la tête, le plus sûr est sans doute d'intervenir en amont : réparer le toit avant qu'il ne tombe en ruine, prévenir les crimes au lieu de se contenter de mettre en prison les malfaiteurs. C'est le sens du mot célèbre attribué à Victor Hugo : ouvrir une école, c'est fermer une prison.

³¹ Quelle différence, s'exclame Diderot dans les *Observations sur Hemsterhuis*, « d'une montre sensible, et vivante à une montre d'or, de fer, d'argent, ou de cuivre ! » (DPV, t. XXIV, p. 335).

³² *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, t. XVII, p. 186.

La leçon de tout cela ? Quand Diderot affirme que nous ne sommes pas libres, cela signifie que nous sommes façonnés par notre *nature* – notre caractère, notre tempérament, notre cerveau, etc. – ainsi que par notre *histoire*, autrement dit l'éducation reçue et les circonstances de notre vie. La complexité des déterminations – physiologiques, psychologiques, sociales – que subit tout individu rend illusoire la prétention à le réduire à une marionnette docile, un automate dont les mouvements seraient idéalement prédictibles. Nous sommes, écrit Diderot dans *Jacques le Fataliste*, « heureusement » ou « malheureusement nés » (DPV, t. XXIII, p. 28). Les uns ont eu la chance d'être nés avec une volonté forte, des talents artistiques ou intellectuels et d'avoir grandi dans un milieu propice à leur développement ; d'autres n'ont pas eu cette chance. Chacun de nous est le résultat unique de caractères innés et acquis, de sa physiologie et de son expérience.

La négation du libre-arbitre n'entraîne pas comme corollaire que l'homme n'est pas responsable de ses actes. On dit couramment qu'un individu qui a enfreint une loi s'est rendu coupable et mérite punition. Si l'on considère, en revanche, que les hommes agissent selon leurs dispositions et non selon leur libre volonté, ils ne sont pas, en fin de compte, plus « coupables » qu'un déséquilibré qui agit sous une pulsion incontrôlable. Inutile de lui parler de bien ou de mal, il est imperméable à ces notions. De nos jours, il n'est pas puni comme n'importe quel autre criminel mais enfermé dans un hôpital psychiatrique. Aujourd'hui, les juges tiennent compte de tous les facteurs d'ordre social, sociologique ou culturel qui ont pu motiver, influencer, voire déterminer le crime commis par un délinquant. La morale traditionnelle se contente de condamner ; impuissante à prévenir ses mauvaises actions, elle ne réussit qu'à culpabiliser l'être humain. En mettant l'accent sur les causes sociales³³, la morale fataliste se propose pour but de *conduire* les hommes, d'inhiber leurs mauvaises tendances et de valoriser les bonnes. La morale fataliste atténue les « fautes » en transformant la notion religieuse de *culpabilité*, qui ne connaît pas de nuances, en celle de *responsabilité*, qui est toujours plus ou moins engagée. Au milieu du XVIII^e siècle, le célèbre juriste italien Cesare Beccaria affirmait à l'instar des philosophes fatalistes français que la volonté de l'homme était sous l'emprise de toute une série de facteurs :

La seule mesure des délits est le tort fait à la nation, et non, comme certains le pensent par erreur, l'intention du coupable. Celle-ci dépend de

³³ On se souvient de la contrée peu sûre traversée par Jacques et son maître où « la mauvaise administration et la misère avaient multiplié sans fin le nombre des malfaiteurs » (DPV, t. XXIII, p. 29).

l'impression momentanée causée par les objets et de l'état d'esprit antérieur ; or l'une et l'autre varient chez tous les hommes et en chacun d'eux, au gré de la succession rapide des idées, des passions et des circonstances³⁴.

Fort de ces principes, Beccaria considérait les criminels comme des produits malheureux de mauvaises conditions socio-économiques. Lorsqu'il abordait la question de l'infanticide, par exemple, il accusait les juges de rejeter sur la mère infanticide une faute qui n'est en réalité, d'après lui, que le résultat de l'incapacité d'une société à prévenir la misère. L'infanticide étant fille de la nécessité, on ne saurait imputer une quelconque responsabilité à celle qui en est la principale victime : son crime « est le résultat inéluctable de l'alternative où est placée une femme qui a succombé par faiblesse ou qui a été victime de la violence. Entre la honte et la mort d'un être incapable d'en ressentir les atteintes, comment ne choisirait-elle pas ce dernier parti, plutôt que d'être exposée, avec son malheureux enfant, à une misère certaine ? » (p. 146). Beccaria estimait que les juges ne pouvaient envisager de punir ce genre de délits que si la société avait, au préalable et par ses lois, mis tout en œuvre pour faire cesser les causes sociales du délit, à savoir la misère et la pauvreté.

Revenons à Diderot. Si notre volonté est conditionnée par des causes dont nous n'avons pas la pleine maîtrise, si le milieu joue un rôle déterminant dans la formation de l'individu, la morale devient une simple question d'éducation : « Mais quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie³⁵. » Contrairement à la pierre inanimée qui ne se corrige pas, l'homme et le chien sont « modifiables » par le bâton et la carotte, qui deviennent un maillon supplémentaire de la chaîne des causes et des effets : « De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère etc. » (*ibid.*). C'est précisément parce que la volonté de l'homme n'est pas libre qu'il est possible d'agir sur lui par l'intermédiaire des causes qui déterminent ses actions : en imprégnant le cerveau de vrais principes, en éclairant l'intelligence avec des lois justes, en « formatant » la conscience avec de bonnes règles, on crée des habitudes, on agit sur les motifs avec de nouveaux motifs qui conduisent les individus à respecter les lois de la cité.

³⁴ Cesare Beccaria, *Des délits et des peines*. Traduction Maurice Chevallier, GF-Flammarion, 1991, p. 75-76.

³⁵ *Lettre à Landois*, DPV, t. IX, p. 257. On cite souvent dans ce contexte l'article *Modification* de l'*Encyclopédie* : « Moins un être est libre, plus on est sûr de le modifier, et plus la modification lui est nécessairement attachée. » (DPV, t. VIII, p. 33).

Loin d'être fatale à la probité, la négation de la liberté fonde au contraire une nouvelle morale qui n'a plus besoin de Dieu. La morale traditionnelle impose des normes absolues : voilà où est le Bien, voilà où est le Mal. De nombreuses histoires dans *Jacques le Fataliste* montrent pourtant que le mal est toujours relatif, puisque du mal naît le bien (et réciproquement), et que nul ne l'apprécie jamais de la même façon. Aux notions classiques de vice et de vertu Jacques substitue celles de bienfaisance et de malfaisance (voir DPV, t. XXIII, p. 189), premièrement parce que ce sont des notions relatives, relatives aux autres hommes, et deuxièmement parce qu'elles impliquent qu'une action n'est jugée que par ses effets. Les notions de vice et de vertu n'ont de sens que dans la société, par rapport aux autres hommes : les matérialistes, souligne Diderot dans les *Observations sur Hemsterhuis*, « rejetant l'existence de Dieu, fondent les idées du juste et de l'injuste, sur les rapports éternels de l'homme à l'homme » (DPV, t. XXIV, p. 249). Ce qui est relatif, c'est la vertu, ce qui est universel, c'est la justice. La vengeance de M^{me} de la Pommeraye, quoique atroce, est juste, comme serait juste une loi « qui condamnerait aux courtisanes celui qui aurait séduit et abandonné une honnête femme ; l'homme commun aux femmes communes³⁶ ». Dans cette société profondément injuste où les rapports entre les personnes sont fondés sur l'inégalité et l'arbitraire de celui qui détient le pouvoir, l'asservi cherche à s'évader de la servitude : par la rouerie teintée de machiavélisme comme le père Hudson, par la ruse comme le jeune Jacques face à son ami Bigre et sa petite amie Justine, par l'hypocrisie comme tout le monde... Jacques, par bien des côtés, dépasse son maître : il est plus intelligent, plus vif et plus courageux. Est-il juste qu'il soit son subordonné ? On se rappelle comment, dans une scène mémorable (p. 180-185), Jacques tient tête à son maître qui comprend alors qu'il ne peut plus se passer de son serviteur. Après la réconciliation, le maître se précipite sur Jacques, l'embrasse et avoue humblement que c'est bien lui le véritable supérieur. Jacques profite de sa position de force et contraint son maître à lui accorder le droit d'abuser de sa supériorité. La hiérarchie sociale n'est pas figée une fois pour toutes : désormais le valet possède la réalité du pouvoir, son maître n'en a que l'apparence... jusqu'au moment où Jacques se retrouve prisonnier à la place de son maître. L'étrange traité passé entre le valet et son maître, en fin de compte, n'a rien modifié dans les relations du serviteur et de son patron. Injustement jeté en prison, Jacques doit se contenter d'invoquer pour toute réponse le grand rouleau (voir p. 287) : quand l'homme n'est

³⁶ *Jacques le Fataliste*, DPV, t. XXIII, p. 173.

pas maître de son destin, le discours fataliste a aussi pour fonction de légitimer la résignation. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*³⁷. Proche de l'*amor fati* de Marc-Aurèle, le fatalisme devient synonyme de sagesse stoïcienne pour laquelle le bonheur dépend exclusivement de notre attitude intérieure à l'égard des faits externes : « L'homme heureux du stoïcien, explique Diderot, est celui qui [...] n'est abattu ni enorgueilli par les événements ; qui dédaigne tout ce qu'il n'est ni le maître de se procurer, ni le maître de garder, et pour qui le mépris des voluptés est la volupté même³⁸ ».

Le stoïcien est l'homme parfait, « mais l'homme parfait, se demande Diderot, est-il l'homme de la nature ? » La sagesse stoïcienne, en tout cas, ne fait pas l'affaire du Neveu de Rameau : « On loue la vertu ; mais on la hait ; mais on la fuit ; mais elle gèle de froid, et dans ce monde, il faut avoir les pieds chauds. » (DPV, t. XII, p. 119) Le bonheur, estime-t-il, réside plutôt dans la sagesse de Salomon, dans les plaisirs physiques, le reste n'est que vanité (voir p. 114). En guise de justification, Rameau met à contribution la doctrine fataliste, ou plutôt Diderot n'hésite pas à la lui mettre dans la bouche. Je suis « malheureusement né », explique-t-il en substance, la nature dont j'ai hérité et l'éducation que j'ai reçue ont profondément corrompu mon caractère :

[...] c'est que j'ai toujours vécu avec de bons musiciens et de méchantes gens ; d'où il est arrivé que mon oreille est devenue très fine, et que mon cœur est devenu sourd. Et puis c'est qu'il y avait quelque chose de race. Le sang de mon père et le sang de mon oncle est le même sang. Mon sang est le même que celui de mon père. La molécule paternelle était dure et obtuse ; et cette maudite molécule première s'est assimilé tout le reste. (DPV, t. XII, p. 172).

Génie et médiocrité, vice et vertu, tout est essentiellement affaire de « sang », d'hérédité. Son interlocuteur le confirme sans peine : « À quoi que ce soit que l'homme s'applique, la Nature l'y destinait. » (p. 188) Il était écrit là-haut que le Neveu s'acheminât vers l'ignominie, comme son interlocuteur vers la vertu du stoïcien : « Il faut que Rameau soit ce qu'il est ; un brigand heureux avec des brigands opulents ; et non un fanfaron de vertu, ou même un homme vertueux, rongé sa croûte de pain, seul, ou à côté des gueux. » (p. 121)

Le philosophe n'a aucune raison valable à lui opposer, surtout que les arguments du Neveu, nous l'avons vu, ressemblent furieusement à ceux

³⁷ « Les destins conduisent celui qui consent, et traînent celui qui résiste. » (Cléanthe, traduit par Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 107, 11).

³⁸ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, t. XXV, p. 347.

qu'il n'a lui-même cessé de répéter avec force conviction de la *Lettre à Landois* à la *Réfutation d'Helvétius* en passant par *Le Rêve de d'Alembert* et *Jacques le fataliste*. La morale du stoïcien est sans valeur puisqu'elle est coupée du réel, alors que la validité de la morale du Neveu est sanctionnée par le fait qu'elle rencontre l'approbation collective. Mais le philosophe n'a pas encore dit son dernier mot. Rameau doit accepter de jouer le rôle qu'on attend de lui, chien soumis et docile qui attend sa récompense. Alors que Jacques change de maître au gré de ses caprices, le Neveu leur court après, toujours à la recherche d'un dîner. Obligé de ramper pour manger, prêt à prostituer sa femme au plus offrant, Rameau se trouve dans la société au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, dans celle... des chiens, « les plus malheureuses bêtes du monde³⁹ ». Le Neveu est tombé aussi bas que les chiens de compagnie parce qu'il a échangé sa liberté contre la servitude, cette liberté naturelle qui est, « après la raison, le caractère distinctif de l'homme⁴⁰ ». Ce n'est pas l'absence de libre-arbitre qui dégrade et avilit les hommes, c'est la servitude. Malgré ses « déterminations », l'homme libre reste responsable de ses actes, alors que l'esclavage le réduit à l'état de brute. C'est la liberté naturelle, affirme Diderot dans l'*Histoire des deux Indes*, qui assure à l'homme sa supériorité sur l'animal :

On enchaîne et assujettit la brute, parce qu'elle n'a aucune notion du juste et de l'injuste, nulle idée de grandeur et de bassesse. Mais en moi la liberté est le principe de mes vices et de mes vertus. Il n'y a que l'homme libre qui puisse dire : *je veux* ou *je ne veux pas*, et qui puisse par conséquent être digne d'éloge ou de blâme. (p. 201)

Cette liberté qui distingue l'homme de l'animal correspond peu ou prou à ce que nous désignons aujourd'hui par le mot autonomie, la possibilité de se donner à soi-même ses principes d'action. On n'est pas « maître de vouloir⁴¹ » parce qu'un acte de volition sans motif, pas plus qu'un effet sans cause, est inconcevable. En revanche, chaque homme a reçu de la nature « le droit [...] de disposer de soi⁴² », la liberté d'agir

³⁹ *Jacques le Fataliste*, DPV, t. XXIII, p. 187.

⁴⁰ Dans Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire des deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, 10 vol. in-8°, t. VI, p. 201 (livre XI, chap. 24). Selon l'article *Liberté naturelle* de l'*Encyclopédie*, c'est un droit inaliénable qui « ne peut ni se changer contre un autre, ni se vendre, ni se perdre ; car naturellement tous les hommes naissent libres, c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas soumis à la puissance d'un maître, et que personne n'a sur eux un droit de propriété. » (t. IX, p. 471).

⁴¹ *Jacques le Fataliste*, DPV, t. XXIII, p. 271.

⁴² *Histoire des deux Indes*, *loc. cit.*, p. 200.

conformément à sa volonté. Seule la liberté naturelle confère à l'homme sa dignité spécifique. Le Neveu a choisi une vie de parasite conforme à son caractère, mais il décide un jour de ne plus subir la contrainte devenue insupportable du couple Bertinhus. La raison qu'il en donne a de quoi surprendre son interlocuteur : « Je veux bien être abject ; mais je veux que ce soit sans contrainte. Je veux bien descendre de ma dignité [...] mais à ma discrétion, et non à l'ordre d'autrui » (DPV, t. XII, p. 121-122). La faille du Neveu, c'est le sentiment de sa dignité qui se réveille à l'occasion : « On m'a marché sur la queue, et je me redresserai » (p. 122). Pour combien de temps ? L'aveu de la dignité blessée fait rire son interlocuteur qui sait que le Neveu devra continuer à ramper, à s'avilir. La liberté naturelle, le pouvoir d'agir en dehors de toute contrainte, est aux yeux du philosophe le plus grand bien : « pour être heureux, il faut être libre⁴³ ». Si l'homme est privé de cette liberté ou qu'il s'en prive lui-même, c'est alors qu'il devient misérable.

Dans le sillage de Locke, beaucoup de philosophes des Lumières ont défini la liberté comme l'absence de contrainte : je suis libre dès lors que rien ne vient me contraindre dans mes actes. La liberté, lit-on dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, n'est « autre chose que le pouvoir de faire ce que je veux [...] Votre volonté n'est pas libre, mais vos actions le sont : vous êtes libre de faire quand vous avez le pouvoir de faire⁴⁴ ». Diderot, quant à lui, est plus précis : être libre, c'est ne pas souffrir d'un pouvoir arbitraire capable de me contraindre. Chacun a sa petite Hus et son Bertin : il n'y a que le philosophe, parce qu'il n'a rien et ne sollicite rien, qui est dispensé de la pantomime des gueux, « le branle de la terre⁴⁵ ». Dans sa vieillesse, Diderot n'a cessé de répéter que l'affirmation suprême de la liberté consistait dans le mépris de la mort. « On est philosophe ou stoïcien dans toute la rigueur du terme, lorsqu'on sait dire comme le jeune Spartiate : Je ne serai point esclave⁴⁶ ». La liberté du philosophe, c'est le pouvoir de dire non au despote. Impartial et désintéressé, il s'oppose à l'injustice, dit sa vérité au tyran et cherche à éclairer le peuple, même au risque mourir : « C'est lui qui échappe à la main du destin qui ne sait par où le prendre, parce qu'il a brisé, comme dit le stoïcien, les anses par lesquelles le fort saisit le faible, pour en disposer à son gré⁴⁷ ». Libre de toute attache, affranchi de toutes les

⁴³ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, t. XXV, p. 346.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 371 et 373 (article *De la liberté*). Voir l'*Essai concernant l'entendement humain* de Locke, livre II, chap. 21.

⁴⁵ *Le Neveu de Rameau*, DPV, t. XII, p. 191.

⁴⁶ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, t. XXV, p. 283.

⁴⁷ *Histoire des deux Indes*, t. III, p. 246 (livre V, chap. 32).

servitudes, le philosophe ne cherche pas son bonheur dans la fortune ou les dignités mais dans l'accomplissement de son devoir. Intrépide devant la mort, il consacre sa vie à l'exercice de la justice, ce qui lui confère le suprême bonheur.

*

Bibliographie

- BECCARIA Cesare, *Des délits et des peines*, [1764], Traduction Maurice Chevallier, Garnier-Flammarion, 1991.
- BERGIER Nicolas-Sylvestre, *Théologie*, Paris et Liège, Panckoucke, 1788-1790, 3 vol.
- DE BROGLIE Louis, *Continu et discontinu en physique moderne*, Paris, Albin Michel, 1941.
- CHERNI Amor, *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002.
- COLLINS Anthony, *Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines, ou Traduction libre de la Dissertation philosophique sur la liberté de l'homme*, Eleuthéropolis, 1754.
- DIDEROT Denis, *Œuvres complètes*, édition H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Hermann, 1975 et suiv., 34 vol. prévus.
- DIDEROT Denis, *Correspondance*, édition G. Roth et J. Varloot, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1970, 16 vol.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1766, 28 vol.
- DUFLO Colas, *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS éditions, 2013.
- ENGELS Friedrich, *Anti-Dübring*, [1878], traduction Émile Botticelli, Paris, Éditions sociales, 1963.
- D'HOLBACH Paul-Henri Thiry, *Système de la nature*, Londres, 1770, 2 vol.
- DE LAPLACE Pierre-Simon, *Essai philosophique sur les probabilités*, [1814], Paris, Gonthiers-Villars, 1921.
- MAURSETH Anne Beate, *L'Analogie et le probable : pensée et écriture chez Denis Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007.

- NONNOTTE Claude François, *Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les points de la religion, attaqués par les incrédules, et où l'on répond à toutes leurs objections*, s.l., J. B. Liagre, 1772, 4 vol.
- PLUQUET François-André-Adrien, *Examen du fatalisme, ou Exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme, et sur le principe des actions humaines*, Didot et Barrois, 1757, 3 vol.
- RAYNAL Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique de l'établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève, Pellet, 1780, 10 vol. in-8°.
- SPINOZA, *Œuvres*, édition Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1964-1966, 4 vol.
- STENGER Gerhardt, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Paris, Universitas, 1994.
- STENGER Gerhardt, *Diderot. Le combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 2013.
- STENGER Gerhardt, « Voltaire et le fatalisme : du *Poème sur le désastre de Lisbonne* aux derniers contes », *Cahiers Voltaire*, n° 14, 2015, p. 23-41.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, [1764-1969], édition G. Stenger, Paris, GF Flammarion, 2010.
- VOLTAIRE, *Mélanges*, édition J. van den Heuvel, Paris, Gallimard, 1961.
- ZANCONATO Alessandro, *La Dispute du fatalisme en France. 1730-1760*, Fasano et Paris, Schena editore et Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004.

Table des matières

Jacques DOMENECH, <i>Préface</i>	9
Eugenio SCALFARI, <i>Umberto Eco parmi nous...</i> , hommage	11
Umberto ECO, <i>La force du sens commun</i>	13
Jacques DOMENECH, <i>Sur l'introduction des Œuvres complètes de Diderot. Hommage à Michel Butor</i>	19
Jean DEPRUN, <i>Diderot devant l'idéalisme</i>	33
Béatrice DIDIER, <i>De la dive bouteille à la gourde de Jacques</i>	47
Joanot MARTORELL, <i>Histoire du grand chevalier Tirant le Blanc (extrait) avec un préambule et une conclusion de Jacques Domenech</i>	53
Lydia VÁZQUEZ, <i>Jacques, un anti-Quichotte</i>	77
Jacques DOMENECH, <i>Parisien l'Écolier – devenu Cousin de Mahomet – et Jacques : libertinage atypique, gaillardise et sentiment</i>	87
Hommage à Michel BUTOR, <i>Des Bijoux Indiscrets à l'Encyclopédie</i>	107
Takeshi MATSUMURA, <i>Le tour de tête fataliste de Jacques</i>	109

Samuel MACAIGNE, <i>Médecine, médecins et chirurgiens dans Jacques le Fataliste</i>	117
Gerhardt STENGER, <i>Le fatalisme de Diderot</i>	135
Françoise SALVAN-RENUCCI, <i>« au hasard de ma route entre deux quais de gare » : regard sur le parallèle entre Jacques le Fataliste et le discours poétique des chansons de Hubert- Félix Thiéfaine</i>	159
Jacques DOMENECH, <i>Avant-propos à la Préface de l'édition originale posthume de Jacques le Fataliste, 1794</i>	211
Jacques André NAIGEON, <i>Préface à l'édition originale posthume de Jacques le Fataliste, 1794</i>	215
Conclusion	223