



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Université de Nancy 2 – ATILF-CNRS
École Doctorale « Langages, Temps, Sociétés »

La réfutation chez Diderot

Le discours du philosophe dans la polémique religieuse

Thèse de doctorat de Sciences du langage
présentée par Flore VILLEMIN

sous la direction de
Monsieur le Professeur Bernard COMBETTES

soutenue le 7 octobre 2011

devant un jury composé de

M. Denis APOTHELOZ, Professeur à l'Université de Nancy 2

M. Bernard COMBETTES, Professeur émérite à l'Université de Nancy 2

M. Colas DUFLO, Professeur à l'Université de Picardie Jules Verne, rapporteur

M^{me} Annie KUYUMCUYAN, Professeur à l'Université de Nancy 2

M^{me} Marie LECA-TSIOMIS, Professeur à l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

M. Christian PLANTIN, directeur de recherche au CNRS, ICAR (Lyon 2 – ENS Lyon), rapporteur

Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser mes plus vifs remerciements à mon directeur de thèse, Bernard Combettes. Cela a été un honneur et un plaisir de travailler sous sa direction, et cette thèse n'aurait pas abouti sans sa disponibilité, sa bienveillance, ses encouragements et ses précieux conseils. Qu'il trouve ici l'expression de ma très profonde gratitude.

Je remercie également les membres du jury d'avoir accepté d'y siéger afin d'évaluer ce travail.

Je remercie les membres du laboratoire ATILF, pour m'avoir permis de travailler dans des conditions idéales, et notamment Denis Apothéloz, dont j'ai suivi le séminaire d'argumentation lors de mon DEA, et qui m'a par la suite éclairée à plusieurs reprises sur des questions de réfutation et d'argumentation, ainsi qu'Annie Kuyumcuyan, pour ses encouragements, et pour m'avoir très judicieusement guidée vers les « ateliers d'argumentation ».

Ma reconnaissance va également aux organisateurs et aux participants de ces ateliers, qui m'y ont accueillie.

J'adresse enfin mes remerciements à Laurence Mall et à Andrew Curran, pour leurs conseils et leur amical soutien, et à Kenny Baguette et Damien de Carné, pour avoir bien voulu, avec la plus grande patience, relire quelques pages de ce travail.

Sommaire

| | |
|--|------------|
| Introduction | 9 |
| | |
| <i>PREMIÈRE PARTIE : RÉFUTER DES ADVERSAIRES</i> | 31 |
| Chapitre premier : Essai de typologie des adversaires | 39 |
| Chapitre deux : Manières de réfuter | 85 |
| Chapitre trois : Tenue du conflit et attitudes locutoires | 123 |
| | |
| <i>DEUXIÈME PARTIE : LA RECONSTRUCTION DU DISCOURS</i> | |
| <i>DE L'AUTRE</i> | 153 |
| Chapitre premier: Altérer l'assertion préalable | 155 |
| Chapitre deux : Présenter le discours de l'autre comme fallacieux | 221 |
| | |
| <i>TROISIÈME PARTIE: ÉTHIQUE DE LA PAROLE PHILOSOPHIQUE</i> | 279 |
| Chapitre premier: Une stratégie contre-argumentative conséquente | 281 |
| Chapitre deux : Une philosophie de la réfutation | 381 |
| | |
| Conclusion | 443 |
| | |
| Bibliographie | 453 |
| | |
| Index des auteurs | 499 |
| Index des œuvres | 503 |
| Index des notions | 505 |

« Les duels se répètent dans la société sous toutes sortes de formes, entre des prêtres, entre des magistrats, entre des littérateurs, entre des philosophes ; chaque état a sa lance et ses chevaliers, et nos assemblées les plus respectables, les plus amusantes, ne sont que de petits tournois [...]. Plus il y a d'assistants, plus la joute est vive ». (*Jacques le fataliste*, 761).

Introduction

Faire l'étude de la réfutation chez Diderot ne peut paraître une entreprise surprenante à ceux qui connaissent son œuvre, tant ce procédé relève chez cet auteur d'une véritable technique d'écriture. On pense tout de suite à des textes comme la *Réfutation d'Helvétius* ou les *Observations sur Hemsterhuis*, mais le procédé n'est pas à l'œuvre que dans ces « réfutations » à proprement parler.

En réalité, c'est plutôt le dialogue, et non la réfutation, qui a été retenu comme principal fait de style chez Diderot¹. Dans l'article « Dialogue » de l'*Encyclopédie*, attribué à Mallet, il est écrit que « le dialogue est la plus ancienne façon d'écrire, et c'est celle que les premiers auteurs ont employée dans la plupart de leurs traités » : *la plus ancienne façon d'écrire*, la plus naturelle, pourrions-nous ajouter, que l'on retrouve partout chez Diderot, et pas seulement dans les « traités » philosophiques. De très nombreuses études, surtout littéraires, sont en effet consacrées au dialogue chez Diderot. Daniel Georges, tout d'abord, dans son ouvrage *Le Style de Diderot*, s'est attaché à montrer sa récurrence ; d'autres critiques, partant de ce postulat, soulignent à quel point il va de pair avec l'épistémologie diderotienne² : il s'agit de mettre en scène la multiplicité des points de vue, conformément à un certain relativisme propre aux Lumières, afin de proposer une nouvelle vision du monde. Le dialogue

¹ Elizabeth de Fontenay (2001 : 227) note par exemple que « son art de penser et d'écrire ignore le monologue ».

² Voir sur ce point l'article de C. Duflo (2000c), intitulé « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », ainsi que le chapitre de son ouvrage (2003a) qui porte le même titre. Roland Mortier (1990d : 264) signale aussi le goût de Diderot pour le soliloque. Il cite ainsi Zollikofer, qui remarquait que Diderot « parle généralement seul, de sorte qu'il est difficile de lui faire des objections », et Meister : « Diderot conversait bien moins avec les hommes qu'il ne conversait avec ses propres idées ». Diderot lui-même, dans *De la poésie dramatique*, avouait à Grimm : « Vous savez que je suis habitué de longue main à l'art du soliloque ». Cette pratique révèle que, même seul, il faut un destinataire au philosophe.

chez Diderot s'éloigne de ces « faux » dialogues, de type platonicien, qui consistent à faire entendre plusieurs voix qui semblent s'opposer, mais qui en réalité s'entendent ou finissent par s'entendre, formant ainsi, finalement, un monologue³. Chez Diderot, les interlocuteurs ont véritablement droit à la parole (et pas seulement le droit de manifester leur accord ou leur désaccord); sa progression n'est pas dialectique, mais se fait plutôt par ruptures, contradictions, désaccords : la réfutation lui est comme consubstantielle. Le dialogue est d'autant plus agonistique qu'il semble que Diderot n'aspire pas véritablement à une résolution des conflits : le philosophe n'a pas la prétention de faire dire à l'interlocuteur, à l'issue du dialogue, qu'il est finalement d'accord avec les assertions diderotiennes. La mise en scène des voix discordantes de Diderot s'opposerait ainsi au chœur harmonieux de la *Nouvelle Héloïse*. Bien entendu, le Rousseau polémiste est ailleurs, mais il est un fait que le frère ennemi aspire à un idéal de concorde, qu'il représenterait dans sa *Julie*, et qui est bien différent de celui de Diderot.

Diderot, lui, ne cherche pas refuge et prend la position de l'attaquant : il est à la recherche non seulement du « semblable » mais aussi du « dissemblable », ainsi que le remarque Lucien Nouis (2009 : 70) :

Pour Diderot, la vie du philosophe ne consiste pas seulement à chercher des semblables, comme cela avait été le cas avec le jeune Rousseau, mais aussi et surtout à se confronter au dissemblable.

Dans un article fondateur, Jean Starobinski a démontré l'importance de la « parole de l'autre » chez Diderot. Dans cet œuvre hybride qui est la sienne, polyphonique et parfois même cacophonique, les contradicteurs en tous genres ont droit d'intervention⁴, ils peuvent venir réfuter, et se faire réfuter. Longtemps le philosophe s'est vu accusé d'être l'homme de la contradiction et du décousu, ce qui explique sans nul doute le fait qu'il ait été délaissé par les littéraires au moins jusque dans les années 1950⁵. Depuis quelques années maintenant, les nouvelles études sur Diderot travaillent à sa réhabilitation, et il leur importe de montrer le

³ Citons C. Duflo (2003a : 49), qui signale que l'opposition du dialogue diderotien aux « dialogues de tradition platonicienne » s'explique en partie par le fait que « Diderot, profondément, ne croit pas à l'unicité du vrai ». Notons par ailleurs que Diderot s'oppose davantage à Platon qu'à Socrate, ce dernier constituant un modèle de l'attitude philosophique. Quant à l'idée que les dialogues platoniciens sont de « faux dialogues », on sait qu'elle ne s'applique pas uniformément à tous les textes de Platon : à côté des comparses qui donnent servilement la réplique, il y a aussi de farouches adversaires que le dialogue laisse en désaccord (Calliclès, dans le *Gorgias*, en est l'exemple le plus connu).

⁴ Stéphane Pujol (2005 : 307), dans la même optique, souligne que « les dialogues font intervenir des personnages étrangers au monde de la philosophie, quelquefois même hostiles (tel le Neveu), et le mélange de ces milieux et de ces langues produit un discours mixte et contrasté, pour ne pas dire contradictoire ».

⁵ Signalons la publication du premier numéro de la revue *Diderot Studies* en 1949.

caractère unifié de sa philosophie⁶, de réduire les contradictions apparentes⁷.

Ne faut-il pas en effet considérer que l'éparpillement et la contradiction trouvent également leur cohérence dans le fait qu'ils sont conformes à une certaine représentation du monde ? Cette cacophonie, que nous évoquions plus haut, ne nous semble ni vaine, ni contre-productive, elle paraît au contraire faire sens et diriger le discours vers une forme de modernité, reconnue chez le philosophe. Car il est essentiel de constater que la critique du monde s'articule sur une critique du langage : « Il faut se défaire de ce monde ancien, de cette langue qui parle le langage de l'âme-et-du-corps », note par exemple Caroline Jacot Grapa (2009 : 69). La Révolution politique passera nécessairement par une révolution langagière, à laquelle Diderot, et pas seulement le Diderot encyclopédiste, a participé⁸.

Le dialogue, s'il est fait de réfutations, ne peut-il pas être pris dans son ensemble comme une réfutation, un recours dans la lutte contre ses adversaires ? La forme même de l'œuvre constitue une arme efficace dans le combat qui l'oppose à tout dogmatisme – arme que son ami d'Holbach, par exemple, n'a pas utilisée dans son *Système de la nature*. Le dialogue chez Diderot vient contrer le monologue, il est une véritable revendication d'ordre idéologique, comme le remarquait déjà Hans Robert Jauss (1984 : 150) : « Diderot a fait de sa prose le lieu d'une confrontation continue entre le principe dialogique et les discours

⁶ Voir par exemple Jean-Claude Bourdin (2006 : 200) qui réagit à la question posée d'Yvon Belaval (1986) par le titre de l'un de ses articles : « Un philosophe ? » : « C'est surtout ne pas chercher à rendre justice au fait que Diderot a précisément fait de la forme de la philosophie, de la nature de son exposition et de son impossibilité à se totaliser en un savoir achevé, et de la question de la vérité, dans ses rapports avec les sciences et la spéculation métaphysique, l'un des objets de sa pensée et de son travail de philosophe ».

⁷ Voir par exemple le travail effectué par Walter E. Rex (1998a) sur les « contrepoints » chez Diderot. Il écrit dans l'introduction (1998a : xiv) « If Diderot has provoked so much disagreement, perhaps one of the underlying causes has been a failure to come to terms with the elements of disunity in his thinking processes ; the fault has been the general postulate that ideas are not comprehensible – not to mention philosophically acceptable – unless they are coherent, and that Diderot's writings should be analysed accordingly. My reading of Diderot bypasses such suppositions, and instead brings to the fore the most blatant kind of logical disjunction : the contradiction – or contrariety, to put the idea more philosophically. The justification for such a move is simply stated : in Diderot, the positive enunciation of a concept frequently (though by no means always) leads to the denial of that concept. The mere proposal with approval may bring Diderot to see, in counterpoint, the other side of the argument, the negative, which can then become the main element of his discourse – often without even the slightest warning to the reader that he has reversed himself or turned things upside down ». Walter E. Rex, en faisant voir, comme l'écrit Colas Duflo (2002b), une véritable « dynamique de la contradiction », contribue à redorer le blason du philosophe.

⁸ Roland Mortier (1990d : 258-259) soulignait déjà la « nouveauté des ses moyens d'expression », signe d'une conception du monde novatrice : « la singularité de son œuvre, ce qu'elle a d'irréductible, réside plutôt dans son cheminement vers la recherche de la vérité que dans le caractère de la vérité atteinte. [...] Entre l'affirmation qui fige et le pyrrhonisme qui suspend, Diderot s'est refusé à choisir ; il a rejeté l'esprit de système et le doute stérilisant pour prendre une voie plus personnelle, celle de la pensée questionneuse, en d'autres termes : celle de la découverte et du risque. Risque spéculatif, s'entend, puisqu'il s'agit d'un jeu d'idées où l'esprit avance par hypothèses et paradoxes, prêt à rebrousser chemin devant l'impasse et à reprendre la recherche à son point de départ. Le cheminement de la pensée répond ici à une dialectique serrée où l'esprit s'oppose à lui-même, se contredit, lutte pied à pied contre ses propres tentations dans un duel en champ clos qui fait de l'œuvre de Diderot un perpétuel débat intérieur. Cette attitude répond, chez le penseur, à la conscience aiguë de la multiplicité de l'homme, de l'être et de la vérité. Les prétendues contradictions de Diderot viennent de là, comme aussi – et c'est là mon propos – la nouveauté de ses moyens d'expression »

monologiques ».

Ainsi que le rappelle Colas Duflo (2002a : 269), Diderot est un philosophe dans la cité, un philosophe de l'espace public :

Écrire en philosophe, c'est écrire en politique. La tâche du philosophe dans la cité est de dire autant qu'il est possible la vérité à qui veut l'entendre... et à qui ne veut pas l'entendre. Diderot, là encore, se réclame de Socrate.

De ce fait, il est aussi le philosophe de l'interaction, et plus particulièrement d'une interaction polémique : car dire la vérité suppose que l'on dénonce un faux ambiant qui n'est plus tolérable. Comme tout philosophe des Lumières, mais plus que tout autre philosophe des Lumières⁹, Diderot est sans cesse dans la contestation. En tout premier lieu, la forme que prend son œuvre en atteste : prolifique, discontinue, dialogique, jamais achevée, usant d'une écriture comme sur le vif, elle correspond sur bien des points à ce style polémique défini par Marc Angenot, dans *La Parole pamphlétaire*¹⁰. Le polémiste, ne pouvant s'empêcher de dire la vérité, révolté par le monde à l'envers dans lequel il vit, prend la parole de façon impulsive, écrit presque comme il parle, au lieu de faire œuvre, en un « discours hybride et discontinu » (1982 : 42) : « Attaché à l'événement, le pamphlet n'est pas constructif. Le polémiste *dépense ses dons* au lieu de les investir dans une œuvre durable » (1982 : 24). Dans la même optique, Catherine Kerbrat-Orecchioni (1980c : 44) décrit la polémique de cette manière : « La polémique a plutôt tendance à être interminable. Elle n'aboutit pas, piétine sans qu'on puisse y mettre un point final ». On reconnaît bien là quelques traits stylistiques propres à Diderot, qui ont déjà été relevés : chez lui, le débat est toujours ouvert, les énoncés ne demeurent jamais conclusifs, la réfutation, au lieu de fermer le débat faisant passer le dialogue à l'état de dialogue de sourds, l'ouvre et le relance sans cesse. Bien sûr, ce n'est pas notre volonté de minimiser la qualité d'œuvre de l'œuvre de Diderot. Mais n'est-ce pas le propre d'une œuvre que de signifier par sa forme ? Que nous dit le caractère décousu et comme impulsif de ces

⁹ Voir par exemple les propos tenus par Carol Sherman (1976 : 12) : « This trait of his art, its polemical, occasional, and dialogic nature, would not alone suffice to distinguish him from many of his contemporaries. His age was argumentative and its literature was the same. However, no one else treated the whole range of questions upon which he was capable of commenting, and with no other author did the dialogue so thoroughly penetrate all levels of thought and work ».

¹⁰ Marc Angenot (1982) remarque que la polémique n'est pas envisageable que du point de vue de son contenu : elle n'est pas à étudier qu'en considérant ce sur quoi elle porte, mais elle est intéressante aussi du point de vue de sa forme. C'est véritablement une stylistique du discours polémique, de l'écriture polémique que propose en effet M. Angenot. Il souligne en particulier (1982 : 284) le dialogisme à l'œuvre dans l'écriture de type polémique : « Le pamphlet est une forme dialogique. S'y affrontent des discours divers, opposés, par certains aspects inconciliables, en tension les uns contre les autres ; la parole de l'énonciateur domine cet afflux de paroles hétéronomes, mais cependant des voix diverses se font entendre – celle de l'adversaire, du 'témoin de bonne foi', de l'interpellateur, du médiateur, de l'expert, de l'allié, de l'autorité, du glosateur -, tous émanations de l'auteur évidemment ».

écrits ? Voilà une question toujours posée par la critique diderotienne¹¹. Il est à noter d'ores et déjà qu'apparenter l'écriture de Diderot au pamphlet ne revient pas à lui dénier toute vertu de justification : une écriture sur le vif n'est pas forcément non argumentée, celle de Diderot est au contraire le plus souvent le fruit d'une maturation, qui s'affirme au fil des œuvres, et ce, malgré la fulgurance de son expression.

Mais la réfutation n'est pas tout à fait la polémique. L'étude de la réfutation nous place dans le domaine de l'argumentation. Si les définitions de l'argumentation s'accumulent et tendent à nous faire comprendre de façon de plus en plus précise ce qu'elle est, celles de la réfutation sont moins nombreuses et demeurent moins évidentes. La réfutation ne serait-elle qu'une partie de l'argumentation ? Certainement pas. Suivant le cycle argumentatif, les rôles de Proposant et d'Opposant¹² s'échangent sans cesse, et il est même parfois difficile de se décider quant à la terminologie. Quand doit-on dire argumentation ? Quand doit-on dire réfutation ? À partir de quel moment doit-on considérer que celui qui réfute devient à son tour celui qui argumente ?

Il est certain qu'argumentation et réfutation ne peuvent se définir l'une sans l'autre. Mieux : elles ne peuvent se définir que l'une par rapport à l'autre. L'argumentation suppose le désaccord, le débat, donc la réfutation et l'existence de deux camps. Tout dépend, finalement, du point de vue duquel on se place. C'est ainsi que Jacques Moeschler (1985 : 47) définit la réfutation :

Un discours argumentatif [...] se place toujours par rapport à un contre-discours effectif ou virtuel. [...] Défendre une thèse ou une conclusion revient toujours à la défendre contre d'autres thèses ou conclusions.

Par nature, l'argumentation est donc toujours réfutative.

On peut considérer que le mot « réfutation » connaît principalement trois sens. Tout d'abord, on réfute ce qui est affirmé. La réfutation, avant tout, comme l'écrit Jacques Moeschler (1982 : 142), « a en effet la prétention de refuser la prétention d'un acte illocutoire d'assertion à poser la vérité de son contenu », elle « sanctionne l'inappropriété contextuelle de l'assertion initiative ». Réfuter, très simplement, c'est dire que ce que a été dit est faux ou, au moins, partiellement faux. Elle est donc un outil utile à la philosophie, exigeant le vrai, et permettant sa recherche. Dans ce premier sens, on comprend bien sûr se qu'elle peut se loger

¹¹ On ne peut d'ailleurs ni distinguer ni évaluer ce qui est de l'ordre de l'impulsion naturelle et ce qui est du calcul. Ce type d'écriture, qui suit ou mime l'improvisation, est également propre à un siècle, rappelons-le.

¹² Nous reprenons ici la terminologie proposée par Christian Plantin. Voir par exemple Plantin 1996.

partout.

Le deuxième sens est métonymique : la réfutation consiste en un exposé¹³ visant à invalider une thèse. Si le sens dominant du mot « réfutation », aujourd'hui, est d'ordre très général, en revanche, au XVIII^e siècle, c'est toujours le sens métonymique qui domine : la réfutation désigne une *partie* de la rhétorique, elle est un morceau d'éloquence, conçu selon des codes précis. L'article « réfutation » de l'*Encyclopédie* (que nous reproduisons dans son intégralité), rédigé par le chevalier de Jaucourt, en atteste :

RÉFUTATION, (Art orat.) c'est **la partie**¹⁴ d'une pièce d'éloquence qui répond aux objections de la partie adverse, et qui détruit les preuves qu'elle a alléguées. **La réfutation demande beaucoup d'art**, parce qu'il est plus difficile de guérir une blessure que de la faire. Quelquefois on rétorque l'argument sur son adversaire. Protagore, philosophe, sophiste et rhéteur, était convenu avec Euathlus son disciple d'une somme qui lui serait payée par celui-ci lorsqu'il aurait gagné une cause. Le temps paraissant trop long au maître, il lui fit un procès ; et voici son argument : ou vous perdrez votre cause, ou vous la gagnerez ; si vous la perdez, il faudra payer par la sentence des juges ; si vous la gagnez, il faudra payer en vertu de notre convention. Le disciple répondit : ou je perdrai ma cause, ou je la gagnerai ; si je la perds, je ne vous dois rien en vertu de notre convention ; si je la gagne, je ne vous dois rien en vertu de la sentence des juges. Quand l'objection est susceptible d'une réfutation en règle, on la fait par des arguments contraires, tirés ou des circonstances, ou de la nature de la chose, ou des autres lieux communs. Quand elle est trop forte, on feint de n'y pas faire attention, ou on promet d'y répondre, et on passe légèrement à un autre objet : on paye de plaisanteries, de bons mots. Un orateur athénien entreprenant de réfuter Démosthène, qui avait mis tout en émotion et en feu, commença en disant qu'il n'était pas surprenant que Démosthène et lui ne fussent pas de même avis, parce que Démosthène était un buveur d'eau, et que lui il ne buvait que du vin. Cette mauvaise plaisanterie éteignit tout le feu qu'avait allumé le prince des orateurs. Enfin, quand on ne peut détourner le coup, on avoue le crime, et on a recours aux larmes, aux prières, pour écarter l'orage.

Le sens de « partie » de la rhétorique, selon toute une tradition qui remonte à Aristote¹⁵, semble donc encore l'emporter, tout au moins lorsqu'il s'agit de faire le point lors de la rédaction de l'*Encyclopédie* : la réfutation est cette partie du discours, dans la phase de la disposition, qui suit la confirmation et que suit la péroraison. On peut supposer que la pratique de Diderot de la réfutation est conditionnée au moins en partie par l'enseignement rhétorique qu'il a reçu dans sa jeunesse, et il est intéressant de voir dans quelle mesure le philosophe, qui

¹³ Le *TLF* dit : « Exposé écrit ou oral qui vise à démontrer qu'une affirmation est fausse ».

¹⁴ C'est nous qui mettons en gras. Désormais, par souci de ne pas multiplier les notes, nous prendrons la liberté de surligner en gras sans préciser que cela est de notre fait. Lorsque cela ne sera pas le cas, nous le signalerons. L'italique, sauf indication contraire, sera le fait du texte cité. Dans la *Réfutation d'Helvétius* et les *Observations sur Hemsterhuis*, les textes d'Helvétius et d'Hemsterhuis sont en italique, et la réfutation de Diderot en caractère normal, conformément à la présentation qui est faite dans l'édition que nous utilisons.

¹⁵ Aristote soulève la question de la réfutation dans la *Rhétorique*, mais la précise dans les *Réfutations sophistiques*, dans lesquelles il étudie non pas la manière dont on doit réfuter sophismes et sophistes, mais les réfutations de type sophistique, c'est-à-dire les mauvaises réfutations, donnant ainsi en creux une définition de ce que doit être la réfutation. Dès Aristote, une éthique de la rhétorique et de la réfutation s'oppose à leur usage fallacieux par les sophistes et les manipulateurs en tous genres.

a suivi sa formation dans les collèges jésuites¹⁶, se conforme aux modèles très stricts proposés dans les classes de rhétorique, ou s'en éloigne¹⁷. Mais si l'on sait que d'Alembert a suivi l'enseignement de Gibert au collège Mazarin entre 1731 et 1733, les éléments sont moins clairs concernant Diderot¹⁸. Malgré cela, Diderot, comme tous les philosophes ayant reçu une éducation, a été influencé et initié aux méthodes et aux figures de la réfutation, qui s'enseignent et qui s'apprennent. Les critiques soulignent ainsi souvent le paradoxe selon lequel Diderot combat la religion, tout en étant nourri de l'enseignement théologique. Cela ne doit pas revenir à dire que le philosophe combat la religion avec ses propres armes : nous verrons le contraire, et notamment lors de notre troisième partie.

S'il est certain que l'écriture de Diderot est influencée par sa formation, il est encore plus certain qu'à la manière d'autres philosophes des Lumières, il se situe dans la lignée de la critique platonicienne du parler bien en tant qu'il s'oppose au parler vrai. L'article « Rhétorique » est à cet égard éloquent :

RHÉTORIQUE, s. f. *terme d'école*, c'est la classe où l'on enseigne aux jeunes gens les préceptes de l'art oratoire. On fait la rhétorique avant la philosophie, c'est-à-dire qu'on apprend à être éloquent, avant que d'avoir appris aucune chose, et à bien dire, avant que de savoir raisonner. Si jamais l'éloquence devient de quelque importance dans la société, par le changement de la forme du gouvernement, on renversera l'ordre des deux classes appelées rhétorique et philosophie.

Le XVIII^e siècle est un siècle charnière en ce qui concerne la conception du langage¹⁹ : si une certaine conception de la rhétorique et de l'éloquence est encore très prégnante²⁰, les

¹⁶ Sur ce point, voir notamment les études de Blake T. Hanna (1978 et 1988).

¹⁷ Roland Desné (1988 : 128) estime que « Diderot ne semble pas avoir gardé un bon souvenir de leur enseignement ni en avoir profité. En réponse à Helvétius qui estime que l'éducation publique est préférable à l'éducation domestique parce qu'elle entretient l'émulation entre les élèves, Diderot se livre à un vif réquisitoire contre les collèges ».

¹⁸ C'est ce que souligne Blake T. Hanna (1988) dans son article concernant la formation de Diderot. S'il est certain qu'il a reçu l'enseignement de la classe de rhétorique, les incertitudes sont nombreuses concernant le lieu d'enseignement, le ou les professeur(s) dont Diderot aurait reçu l'enseignement, et même le nombre d'années passées dans la classe. Blake T. Hanna (1988 : 4-5) tente ainsi de retracer le parcours du jeune Diderot : « Le déroulement normal de Diderot aurait été le suivant : 1727-1728 : Humanités (attesté par le livre de prix)./1728-1729 : Rhétorique./1729-1730 : Logique./1730-1731 : Physique (couronné par la maîtrise ès arts). Mais le registre précité prouve qu'il obtint sa maîtrise en 1732, et non en 1731. Il y a donc une année perdue ». Diderot par ailleurs, a-t-il fait sa Rhétorique à Langres, et ainsi bénéficié de l'enseignement de Desprez ? L'a-t-il plutôt ou également (car il n'est pas impossible, selon Blake T. Hanna, que Diderot ait doublé sa classe, si on admet qu'il venait d'un collège de province) suivie à Louis-le-Grand, avec le père Porée ? À Beauvais, avec Rivard ? Ou encore à Harcourt, avec Alexis Valée, un ami de Gibert ? L'enseignement de la rhétorique varie selon le professeur, et il est fort dommage de ne pas connaître avec plus de précisions la formation de Diderot ».

¹⁹ Voir notamment les travaux de Sylvain Auroux.

²⁰ Malgré cette critique en grande partie constitutive de la pensée des Lumières, Peter France (1999 : 945) a raison de nous rappeler que la rhétorique est encore très présente, du fait notamment de la formation qu'ont suivie les philosophes (et qui explique par ailleurs la signification dominante de la « Réfutation » dans l'*Encyclopédie*) : « même si le fameux article 'Collège' de d'Alembert se gausse du pédantisme des rhéteurs scolaires, la plupart des pages qu'elle consacre à la rhétorique restent tributaires d'une routine séculaire. L'avènement des Lumières n'ébranle pas dans l'immédiat la situation d'une discipline qui poursuit son chemin paisible dans les collèges, les écoles et les universités de l'Europe entière ».

philosophes des Lumières entament une critique du langage, dont la rhétorique et son enseignement ne se relèveront qu'au milieu du xx^e siècle grâce à la Nouvelle Rhétorique de Chaïm Perelman. Pour les philosophes des Lumières, quand la rhétorique devient l'ennemi de la philosophie, la philosophie doit l'emporter, les choses l'emportent sur les mots, l'action sur le Verbe²¹. La Révolution se prépare sur tous les fronts – front politique, social, moral, mais aussi littéraire. La rhétorique, dans cette volonté d'affranchissement, de liberté, est fortement critiquée par les Lumières, accusée d'être trompeuse, accusée de faire tenir des discours trop bien construits, trop réglés et donc vains en ce qu'ils ne peuvent pas refléter la réalité.

On peut considérer, avec Peter France (1999 : 979-980), que le xviii^e siècle nous fait entrer dans un nouvel âge de l'éloquence, basée désormais essentiellement sur une tension entre la survivance de l'art oratoire et la volonté de s'affranchir de tous les carcans :

Nous assistons ici à une tendance qui déborde très largement la rhétorique ; l'époque des Lumières, blasée par un régime asphyxiant de politesse et d'élégance, semble aspirer à un renouveau, à une autre littérature, peut-être aussi à une autre éloquence.

Diderot quant à lui n'est pas en reste lorsqu'il considère que « la poésie veut quelque chose d'énorme, de barbare, de sauvage²² ». La rhétorique, au siècle des Lumières, par la rigidité qu'elle impose, n'est plus l'outil que des représentants des pouvoirs en place, quand les philosophes tentent tant bien que mal de s'en défaire pour proposer une vision plus juste du monde. La rhétorique devient synonyme de sophisme, et, de ce fait, l'apanage des chrétiens intolérants dépeints par Diderot.

À cet égard, la réfutation ne peut plus seulement désigner ces exposés froids et calculés que l'on écrivait méthodiquement et selon de strictes conventions en réponse à un texte ; elle est une pratique qui dépasse le genre de la *refutatio*, et s'exerce notamment dans le dialogue, dans la conversation, qui acquièrent une dignité littéraire, et qui permettent l'émergence des points de vue. De toute façon, le caractère relativement informel des œuvres de Diderot empêche de considérer la réfutation uniquement dans son sens rhétorique. La réfutation ne peut être considérée comme un exercice, mais comme une pratique : par conséquent, elle est plus diffuse, plus courante. Dans la tradition rhétorique, la réfutation est davantage une stratégie de défense, qui permet à l'orateur de répondre et d'anticiper les objections ; elle devient, avec les Lumières et avec Diderot, une stratégie d'attaque.

²¹ Avec sa majuscule, le Verbe est primitivement le Verbe divin, parole parfaitement performative, qui a un pouvoir de création et d'incarnation. Mais, chez les adversaires de Diderot, la parole, comme on le verra, est présentée par le philosophe comme inefficace, improductive, non référentielle et insensée.

²² *De la poésie dramatique*, 1331.

Enfin, la réfutation connaît un sens analogique, puisqu'elle n'est pas forcément d'ordre linguistique : l'extra-linguistique peut venir contredire ce qui a été affirmé. Or, pour les philosophes des Lumières, quoi de mieux que les choses, les actes pour venir réfuter le Verbe ? Et ce sont toujours effectivement les faits concrets, les conséquences, les événements réels que les philosophes mentionnent qui constituent les contre-arguments forts de la religion catholique telle qu'elle est vue par les « fanatiques ». Ce sont bien sûr le tremblement de terre de Lisbonne, la condamnation de Calas, les guerres, les maladies, la souffrance, l'existence de « monstres » comme l'aveugle Saunderson, qui viennent réfuter concrètement les arguments théologiques.

Le choix du thème religieux pour faire l'étude de la réfutation chez Diderot s'est imposé assez rapidement. Il faut préciser d'emblée que nous entendons la religion au sens large, en tant que représentante suprême de la Métaphysique, que Diderot combat sous toutes ses formes. Aussi nous faudra-t-il envisager une multiplicité d'adversaires. Nous partirons du postulat selon lequel la religion fonctionne comme un véritable moteur de l'écriture. Pour Nicolas Rousseau (1997 : 44), elle constitue d'ailleurs le « sujet dramatique par excellence » :

Il faut même se demander si Diderot ne s'intéresse pas à la religion chrétienne surtout parce qu'elle lui offre le sujet dramatique par excellence : une vérité unique qui croit s'exposer sans s'altérer, alors que son expression même la condamne à la dispersion et aux égarements, ne serait-ce, nous l'avons vu, qu'à cause des déformations inhérentes à l'usage de la parole et de l'écrit.

La religion, tout comme elle porte en elle la guerre, aux dires des philosophes (l'argument revient toujours chez les philosophes, et notamment chez Diderot et Voltaire), engendre naturellement la réfutation. Le combat contre la religion, ou plutôt contre la façon dont elle s'exerce à l'époque en France, de manière autoritaire et intolérante, est un combat commun aux philosophes des Lumières, dont on retient l'œuvre aujourd'hui principalement sous cet angle. Mais chaque philosophe a sa manière d'envisager ce combat et d'y participer, et celle de Diderot est intéressante à plusieurs égards. Tout d'abord, bien sûr, la relation qu'entretient celui qu'on appelle (et qui aime à se faire appeler) « le Philosophe²³ » avec la religion est très ambiguë²⁴. La preuve en est le chemin qu'il a parcouru – et qui pose des problèmes aux historiens de la littérature – des écoles jésuites qu'il a fréquentées, de sa

²³ Pierre Hartmann (2003 : 16) note ainsi : « De l'ensemble de ces écrivains que nous avons coutume de regrouper sous l'appellation convenue de 'philosophes des Lumières', Diderot est en effet le seul à avoir constamment et explicitement revendiqué pour lui-même le titre de philosophe ».

²⁴ Walter E. Rex (1998a : 40), par exemple, en atteste : « One of the puzzles of Diderot's early philosophical writings has been the simultaneous occurrence of arguments for deism and arguments for atheism in the same work ».

prédestination à devenir prêtre, de sa jeunesse bohème qui lui vaut la désapprobation de son père, à l'athéisme le plus farouche en passant par un déisme qui pourrait ressembler à celui d'un Voltaire, mais qui est loin d'être le même. On assimile souvent le philosophe à la figure de l'athée, qui s'oppose aux deux formes de déisme représentées par Voltaire et Rousseau. Pourtant, la claire revendication de l'athéisme ne se fait que tardivement chez Diderot et son parcours chaotique justifie très certainement ce recours au dialogue, permettant de mettre en mots ces dilemmes et de faire ses choix au fur et à mesure. Diderot se plaît également à brouiller les pistes. En multipliant les relais, Diderot perd ses lecteurs qui peinent à trouver réponse à la question « qui est Diderot ? ». Entre autres critiques, Laurent Jaffro (2000) relève les nombreux « -ismes » qualifiant les écoles de pensée, non pas auxquelles Diderot aurait forcément adhéré, mais qui ont alimenté tout au moins sa réflexion²⁵. Refusant de figer sa figure²⁶, il se plaît à multiplier postures et impostures. Ses influences se mesurent pourtant tant bien que mal du fait de ses choix littéraires, de ses choix philosophiques, de ses choix d'amis et d'ennemis.

Mais, sans tenir compte plus qu'il ne faut de l'évolution et des ruptures de ce parcours atypique, il faut insister sur l'importance pour Diderot de mener ce combat, si bien que celui-ci traverse toute sa vie et toute son œuvre. Car ce qui pose véritablement problème, ce n'est pas la religion en tant que telle, mais ce sont les rapports entre la religion et l'organisation de la société, jugés bien trop étroits. Les interférences entre religion et gouvernement lui font ainsi élever la voix, crier au scandale²⁷ : « Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire », fait-il dire à Cléobule dès la *Promenade du sceptique* (76). Les deux domaines – religion et gouvernement – sont ici et ailleurs liés. La religion n'est pas attaquée seulement dans sa forme pure, mais aussi en tant qu'elle a une influence bien trop grande sur la *polis*, sur l'organisation et le fonctionnement de la société, si bien que ceux qui ne s'y vouent pas comme il le faudrait sont exclus de cette société.

Comme l'a fait remarquer Colas Duflo, chez Diderot, la société est un état naturel, que

²⁵ Laurent Jaffro (2000 : 12) écrit ainsi : « On peut dire que le 'jeune Diderot', autour de 1745-1747, est préoccupé par une question des 'ismes' et s'amuse à faire dialoguer et jouer (ou se battre) l'un contre l'autre le déisme, le théisme, l'athéisme, le scepticisme, le spinozisme, etc. Ce sont des réponses possibles à la question *que suis-je ?*, moi, Diderot ; mais cette question n'est pas la bonne. Il faut plutôt envisager la question *que doit-on croire que je suis ?* Diderot s'abrite successivement derrière des étiquettes : le théiste avec l'*Essai sur le mérite et la vertu*, le déiste avec les *Pensées philosophiques*, le sceptique avec la *Promenade* ».

²⁶ Cela rappelle le fait qu'il ait déploré le portrait fait de lui par Vanloo, trop statique. Il lui reproche ainsi de lui avoir attribué « la position, d'un secrétaire d'État et non d'un philosophe ». (*Salon* de 1767, 532).

²⁷ Pour reprendre les propos de Marc Angenot (1982 : 42), expliquant que la prise de parole du polémiste se justifie par un « sentiment du scandale ».

la religion vient altérer²⁸, au contraire de la pensée de Rousseau, dans laquelle nature et société s'excluent. La religion telle qu'elle s'exerce à l'époque rend la nature et la société antonymique, du fait, notamment, de l'imposition de lois qui contraignent le corps. Contre ces contraintes, Bordeu prône l'exercice des actions solitaires avec son autorité de médecin : « Je veux qu'on se porte bien, je le veux absolument, entendez-vous²⁹ ? » La contrainte physique va de pair avec la contrainte politique. Bordeu, un peu plus loin et toujours à propos des actions solitaires, suggère en effet que l'asservissement du corps équivaut à un asservissement politique :

La nature ne souffre rien d'inutile ; et comment serais-je coupable de l'aider, lorsqu'elle appelle mon secours par les symptômes les moins équivoques ? Ne la provoquons jamais, mais prêtons-lui la main dans l'occasion ; je ne vois au refus et à l'oisiveté que de la sottise et du plaisir manqué. Vivez sobre, me dira-t-on, excédez-vous de fatigue. Je vous entends : que je me prive d'un plaisir, que je me donne de la peine pour éloigner un autre plaisir. Bien imaginé ! (*Suite de l'entretien*, 671-672).

C'est bien la fonction première de la réfutation que de pointer contradictions et incohérences, et pas seulement celles qui se trouvent dans le discours, mais aussi celles qui concernent l'organisation du monde. La réfutation se doit de mettre au jour cette antonymie, et le discours argumentatif philosophique se doit de la réduire et de l'annuler : il s'agit de rendre compatible ce qui a été rendu incompatible du fait de mauvaises lois. L'association religion-gouvernement forme une *doxa* contre laquelle il faut élever la voix, et qu'il importe de combattre. Faire cesser le silence³⁰, dire, parler, élever la voix, contredire, dénoncer : en ce qui concerne la religion et le gouvernement, la prise de parole diderotienne est bien une prise de parole polémique, qui vient briser le non-dit et faire cesser les préjugés³¹. Dire, chez

²⁸ Voir l'ouvrage de Colas Duflo (2003a), et notamment ses paragraphes sur le « lien social ». Chez Diderot, « le solitaire est un monstre ceci dit sans condamnation morale : il lui manque quelque chose d'essentiel à l'homme, comme il manque la vue à l'aveugle Saunderson » (46). Voir aussi Colas Duflo (2011 : 519) : « À bien des égards, le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme, est présenté comme une religion contre nature, c'est-à-dire d'abord une religion qui va contre la nature. Un certain nombre d'arguments reviennent sous de nombreuses plumes, qui tendent à devenir des lieux communs de la période et sur lesquels on peut passer rapidement, car l'inventaire en est déjà fait ailleurs. Ils se résument dans l'idée que ce qui atteste l'aspect contre nature de cette religion est qu'elle est contre la vie ».

²⁹ *Suite de l'Entretien*, 671.

³⁰ À propos du silence, Jean Ehrard (1988 : 124) écrit : « Diderot n'est pas de ceux qui s'accommodent volontiers du silence. Toute la logique de son œuvre tend au contraire, des *Pages contre un tyran* à l'*Essai sur Sénèque* et à l'*Apologie de l'abbé Raynal*, à légitimer l'engagement actif du philosophe dans la vie de la cité ».

³¹ Roland Mortier (1999 : 59) rappelle que « dans son sens primitif, le terme [de 'préjugé'] est d'ordre juridique. Il désigne un jugement *antérieur* auquel on doit, ou on peut, se référer. Il peut donc servir d'argument *pro* ou *contra* selon les cas et ne comporte aucune nuance négative ou péjorative, bien au contraire ». S'opère alors un distinguo entre le préjugé légitime et le préjugé illégitime : « Quant au préjugé illégitime, tenu pour faux, caduc, pervers ou vicieux, il devient progressivement le préjugé tout court, c'est-à-dire une opinion reçue (équivalent de la *doxa*), non vérifiée, fautive et donc dangereuse. Dans ce sens fortement marqué, il sera l'objet de la critique philosophique. [...] Au XVIII^e siècle, le concept de *préjugé* va s'opposer comme un pôle négatif à celui des *lumières* : en éclairant les hommes, on dissipe les ténèbres du passé et les idées reçues sans examen. Il deviendra bientôt la bête noire des 'philosophes' et des moralistes de l'époque, la synthèse de tout ce qu'il faut combattre et dont on doit se débarrasser par une rigoureuse hygiène de la pensée ». (59-60).

Diderot, équivaut le plus souvent à contredire.

Il peut être intéressant par ailleurs de noter qu'au XVIII^e siècle, les mots « Polémique » et « Controverse » semblent être automatiquement rattachés à la religion et à la théologie. Le mot « Polémique » est absent du *Trévoux*, mais on y trouve la définition suivante du mot « Controverse » :

CONTROVERSE. s. f. Terme dogmatique, dispute sur une chose qui n'est pas certaine, où il s'agit d'opinions qui peuvent être soutenues de part et d'autres. *Controversia*. Les Astronomes ne sont plus en *controverse* sur le mouvement de la terre ; il est hors de *controverse*. Sénèque a fait deux livres de *controverses*.

CONTROVERSE se dit maintenant en un sens plus étroit, des disputes sur les matières de Religion, qui ne sont pas absolument décidées par l'Eglise, ou sur les points de foi, entre les Catholiques et les Hérétiques. Étudier la *controverse*, c'est-à-dire les matières controversées ; prêcher la *controverse*, se dit d'un Prédicateur qui discute, éclaircit en chaire les points contestés entre les Catholiques et les Protestants. *De re ad christianam fidem pertinente controversia*. On ne doit point craindre de troubler la paix du Christianisme par des *controverses*, quand il s'agit d'établir les vérités de la Religion. Rien n'est plus capable de ramener dans la bonne voie ceux qui s'en sont malheureusement égarés, que de savantes *controverses*. Les Hérétiques n'ont rien tant en horreur que les *controverses*, parce que rien ne fait mieux voir la fausseté de leurs opinions, et ne détrompe plus efficacement ceux qui sont dans l'erreur.

La définition donnée par les Jésuites est évidemment très orientée et choisit son camp, et on peut considérer que la controverse, telle qu'elle est vue par les rédacteurs du *Trévoux*, n'en est finalement pas vraiment une, en ce sens qu'elle désigne déjà le camp vainqueur, dominant.

Dans le camp philosophique, les mots « Polémique » et « Controverse » impliquent aussi l'idée de religion, mais d'une manière toute différente. Voici les définitions données par l'*Encyclopédie* :

POLÉMIQUE, (*Théolog.*) titre ou épithète qu'on donne aux livres de controverse, principalement en matière de théologie. Ce mot vient du grec *πολεμος* guerre, combat, parce que dans ces sortes d'ouvrages on dispute sur quelque point de dogme ou d'histoire. Ainsi l'on dit *théologie polémique*, pour signifier une *théologie de controverse*. La question des ordinations anglaises dans ces derniers temps a produit plusieurs écrits *polémiques* de part et d'autre. On donne aussi ce nom dans la littérature à tout écrit, où l'on entreprend la défense ou la censure de quelque opinion. Les exercices de Scaliger contre Cardan sont un livre purement *polémique*.

CONTROVERSE, s.f. dispute par écrit ou de vive voix sur des matières de religion. On lit dans le dictionnaire de *Trévoux*, qu'on ne doit point craindre de troubler la paix du Christianisme par ces disputes, et que rien n'est plus capable de ramener dans la bonne voie ceux qui s'en sont malheureusement égarés : deux vérités dont nous croyons devoir faire honneur à cet ouvrage. Ajoutons que pour que la *controverse* puisse produire les bons effets qu'on s'en promet, il faut qu'elle soit libre de part et d'autre. On donne le nom de *controversiste* à celui qui écrit ou qui prêche la *controverse*.

Les deux termes se rattachent à la religion, et le mot « Polémique », d'ailleurs, est donné comme un terme de théologie. L'article « Controverse », rédigé par Diderot, s'écrit sur

l'article du *Trévoux*³² : Diderot le cite en faisant mine de respecter sa parole mais en détournant le sens profond. L'ajout, la précision apportée, change radicalement le sens du mot « controverse ». Si du point de vue des rédacteurs du *Trévoux*, la controverse n'a pas vraiment lieu d'être en ce qu'elle implique un camp qui a raison et un camp qui a tort, du point de vue des Encyclopédistes, la controverse – la vraie controverse – exige une liberté de part et d'autre. Si du point de vue des rédacteurs du *Trévoux*, les bons effets de la controverse sont qu'elle est un exercice rhétorique, un débat mis en scène et falsifié, destiné à montrer à ceux qui se sont écartés de la bonne voie qu'ils doivent la rejoindre, du point de vue de Diderot, on peut supposer que « les bons effets » de la controverse, garantis par une liberté d'expression, sont tout autres. La définition du terme est donc radicalement différente.

La restriction au domaine de la religion s'explique enfin par des raisons matérielles. Il fallait réduire le champ d'étude, en faisant le choix d'un domaine, sans pour autant sacrifier la richesse du corpus diderotien. Le corpus ne pouvait donc comprendre que plusieurs types de textes, et ne sélectionner qu'un échantillon représentatif de chaque genre paraissait un choix aléatoire.

Ce travail part du postulat que la parole de l'autre traverse toute l'œuvre de Diderot, et s'inspire donc en grande partie des travaux menés par Mickaïl Bakhtine³³ sur le dialogisme et la polyphonie, ainsi que ceux, plus tard, d'Oswald Ducrot. Les mots, chez Diderot, sont des mots « habités³⁴ », mais ne peut-on pas considérer son rôle particulièrement actif à l'égard de ces mots ? Car il s'agit bien de laisser une trace philosophique sur ces mots, *via*, notamment, l'entreprise encyclopédique, de contribuer à la définition et au sens des mots. Le philosophe, on le verra, est obsédé par les « mots vides de sens » : n'a-t-il pas l'ambition de les remplir de

³² En ce qui concerne l'utilisation du *Trévoux* par l'*Encyclopédie*, voir Marie Leca-Tsiomis (1999). « L'*Encyclopédie* fut à la fois descendance et négation du *Dictionnaire universel* de Trévoux », écrit-elle ainsi (1999 : 241).

³³ Anthony Wall (1994a : 83) s'étonne d'ailleurs devant le peu d'importance que semble accorder le linguiste russe au philosophe des Lumières : « Il est peu d'œuvres des philosophes des Lumières qui fassent plus de place au dialogue que celle de Diderot, peu d'œuvres aussi qui accordent plus d'importance que la sienne à la réflexion théorique sur le langage, et qui mettent plus à l'épreuve les formes de la conversation et de l'écriture dialogique, notamment dans des œuvres comme *Jacques le fataliste* et *Le Neveu de Rameau*, que nous prendrons particulièrement comme matière à notre propos. Il n'en est que plus étonnant de constater que Mikhaïl Bakhtine, qui fait figure de théoricien du dialogique, et qui a montré la présence de ce principe à l'intérieur même des énoncés les plus monologiques, mentionne brièvement et comme en passant les œuvres de Diderot ».

³⁴ « Aucun membre de la communauté verbale ne trouve jamais des mots de la langue qui soient neutres, exempts des aspirations et des évaluations d'autrui, inhabités par la voix d'autrui. Non, il reçoit le mot par la voix d'autrui, et ce mot en reste rempli. Il intervient dans son propre contexte à partir d'un autre contexte, pénétré des intentions d'autrui. Sa propre intention trouve un mot déjà habité ». (Mickaïl Bakhtine, cité par Tzvetan Todorov, 1981 : 77).

sens en les revitalisant? Il est en tout cas notable que cette « anthropologie de l'altérité » que Laurent Jenny (2003) attribue à Bakhtine³⁵ nous paraît tout aussi bien attribuable à Diderot, chez qui l'autre, par son discours et sa présence, participe de manière essentielle à la définition du moi.

Par ailleurs, la réfutation implique un parler contre : le discours adverse figure forcément, même à l'état fantomatique, dans le discours de réfutation. Repérer les négations polémiques, étudiées notamment par Oswald Ducrot, permet de retracer, approximativement, le discours auquel on s'oppose, même si ce dernier n'est pas strictement rapporté. Dans l'énoncé suivant, tiré du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, « Jésus n'enseigna aucun dogme métaphysique ; il n'écrivit point de cahiers théologiques ; il ne dit point : 'Je suis consubstantiel ; j'ai deux volontés et deux natures avec une seule personne'³⁶ », il est aisé de retracer l'énoncé adverse, en supprimant les négations, ce qui donnerait quelque chose comme : *Jésus enseigna tels dogmes métaphysiques ; il écrivit tels cahiers théologiques, il dit : 'Je suis consubstantiel ; j'ai deux volontés et deux natures avec une seule personne'*. La polémique, implicite, ne peut être dévoilée que par la conscience d'un réseau polyphonique.

Argumenter, c'est s'inscrire dans un camp et contre un autre camp, et la question est d'autant plus importante lorsqu'on considère l'argumentation du point de vue de la réfutation : « chaque fois que l'on dit quelque chose, on imagine que quelqu'un penserait le contraire et auquel on s'oppose », rappelle Oswald Ducrot (1984 : 215). Évidemment, cette idée selon laquelle le dialogue serait la forme prototypique de l'argumentation convient à l'étude de Diderot : il faut envisager la voix de Diderot, certes, mais envisager également les voix avec lesquelles il dialogue.

Christian Plantin dépasse quant à lui cette idée de dialogue, en proposant celle du trilogue³⁷ : si le dialogue a souvent été étudié chez Diderot, ne pourrait-on pas considérer qu'il s'agit plutôt d'un trilogue ? La « tierce personne » serait celle pour qui le conflit a lieu, ce qui pose la question – rejoignant le domaine de l'histoire de la littérature – de l'engagement du philosophe. Le Tiers, nous explique Christian Plantin, est celui qui pose la question justifiant l'argumentation, et donc la proposition et l'opposition, la thèse et l'antithèse. La question

³⁵ Il écrit ainsi : « Son dialogisme implique une certaine conception de l'homme que l'on pourrait définir comme une anthropologie de l'altérité, c'est-à-dire que l'autre y joue un rôle essentiel dans la constitution du moi ».

³⁶ Article « Juste (du) et de l'Injuste », *Dictionnaire philosophique*. Notons l'ironie de l'utilisation du discours direct, qui se place sous le signe de la négation.

³⁷ Voir par exemple C. Plantin 1994. Il explique (1994 : 7) que « la parole argumentative est une parole publique ; le dialogue proposant/opposant est en fait un trilogue, c'est-à-dire que le débat a lieu devant un public (une cible) intéressé, à tous les sens du mot, et qui a, par ses manifestations un certain pouvoir de décision, entendu comme capacité à fixer une réponse, à constituer éventuellement une nouvelle *doxa*. C'est ce tiers qui est porteur de la question soutenant discours et contre discours ».

serait alors un énoncé comme : « la religion catholique doit-elle continuer à s'exercer de telle manière en France ? ».

Quand le proposant répondrait à cette question par « oui », l'opposant y répondrait par « non ». Le proposant est celui qui, à l'origine, n'argumente pas, ne justifie pas, il est celui qui est l'autorité et qui représente la *doxa*. Dans cette configuration, c'est l'opposition, donc la réfutation, qui permet l'émergence de la problématisation, et donc de l'argumentation (et qui pousse alors le proposant à justifier sa proposition). Qui serait donc ce Tiers chez Diderot ? Puisque les philosophes des Lumières ont été baptisés ainsi du fait de leur mission d'*enlightenment*, il est aisé de considérer que ce Tiers est le public, que proposant et opposant tentent d'influencer à leur guise. Ce Tiers est un actant non pas parce qu'il aurait la parole, mais parce que le discours semble tenu pour lui : il constituerait une figure de l'auditoire que l'on veut convaincre. Pourtant, ce Tiers, nous le verrons, apparaît souvent comme un adversaire, en ce qu'il se situe, par son silence, du côté de l'opinion majoritaire. Un adversaire primordial, celui qu'il faut convaincre à tout prix, puisque son accord signifierait la constitution d'une nouvelle *doxa*, que seule une majorité peut faire. Pour l'heure, la figure du philosophe est véritablement celle du polémiste, qui crie la vérité mais qu'il est le seul à entrevoir.

Notre analyse prétend se situer dans le cadre des études d'argumentation, qui connaissent un renouveau inattendu depuis la Nouvelle Rhétorique de Chaïm Perelman dans les années 1950, inattendu du fait du discrédit qui avait été jeté sur la rhétorique depuis quelques siècles et auquel on peut considérer que Diderot a participé. Christian Plantin, notamment dans son *Argumentation. Histoire, théories et perspectives*, a déjà retracé l'évolution des études de rhétorique et d'argumentation, et fait envisager un certain foisonnement. Ce foisonnement a eu cependant très peu de retombées sur l'étude des textes littéraires : malgré cela, nous pensons que les outils élaborés par les recherches sur la rhétorique et l'argumentation peuvent s'avérer très efficaces sur la matière littéraire, en tout cas sur une œuvre des Lumières, dont l'un des objets principaux est de convaincre. Les analystes du discours, et notamment Dominique Maingueneau, ont déjà souligné l'intérêt qu'il pouvait y avoir d'envisager *l'analyse du discours dans les études littéraires*³⁸.

³⁸ Nous reprenons ici le titre de l'un de ses ouvrages, co-dirigé avec Ruth Amossy, *L'analyse du discours dans les études littéraires* (2004). Voir aussi les nombreuses études de Dominique Maingueneau consacrées à l'application de la linguistique à la littérature : *Éléments de linguistique pour le texte littéraire* (1986), *Linguistique pour le texte littéraire* (2003), *Pragmatique pour le discours littéraire* (1990), *Le contexte de l'œuvre littéraire : Énonciation, écrivain, société* (1993), *Exercices de linguistique pour le texte littéraire* (en collaboration avec Gilles Philippe, 1997), *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation* (2004),

Nous avons profité de ce foisonnement des études argumentatives pour y puiser le matériel qui nous paraissait utile à l'analyse des œuvres de Diderot. Les travaux d'argumentation ayant pour but de faire voir les idéologies, ceux qui prônent l'idée selon laquelle l'argumentation est avant tout dans la langue, ceux qui au contraire la considèrent avant tout dans le discours, ceux qui la pensent comme se situant dans une interaction dont il s'agit de respecter les règles, constitueront pour nous autant d'éclairages sur le texte diderotien. Au sein du discours même, l'approche reste multiple, puisqu'il nous a fallu envisager les différentes formes de cette écriture contestataire propre à Diderot, du point de vue de l'énonciation, de la sémantique, de la syntaxe, et de la pragmatique. Ces différents angles de recherche restent des outils pour tirer des conséquences d'ordre général : nous ne prétendons pas établir des tableaux exhaustifs qui feraient un état précis de ces différents points.

Si les études de rhétorique et d'argumentation traitent toujours de la réfutation, et ce, depuis Aristote et sa *Rhétorique*, plus rares sont les études consacrées à la réfutation seulement, comme nous le disions plus haut. Toutefois, différentes voies ont été ouvertes : par Oswald Ducrot, qui envisage dans *Dire et ne pas dire* le dire par rapport à la contestation, par Jacques Moeschler, qui propose dans *Dire et contredire* une étude de la réfutation du point de vue pragmatique, sémantique et syntaxique, par Denis Apothéloz et Pierre-Yves Brandt (1991), ou encore, mais la liste n'est pas exhaustive, par Hamblin et sa théorie des *Fallacies*, qui ont suscité la réflexion de Christian Plantin.

Les études diderotiennes, depuis la redécouverte de l'auteur et sa réhabilitation, sont très nombreuses et témoignent de l'intérêt profond qu'il suscite. Les *Diderot studies* et les *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*³⁹ demeurent, depuis 1949 pour la première, et depuis 1986 pour la seconde, des revues très actives. Notons par ailleurs que les *Dix-huitième siècle* et les *Studies on Voltaire and the eighteenth Century*⁴⁰ consacrent très régulièrement des articles au philosophe. Cet intérêt s'explique-t-il en partie par une réaction devant les accusations injustes portées contre Diderot ? Nombreuses sont les études, sur lesquelles nous avons concentré notre attention, qui se consacrent à sa philosophie et à la cohérence de celle-ci. Toutefois, cohérence n'est pas système : au contraire, parce qu'elle est cohérente, elle souhaite refléter par sa forme décousue le désordre du monde, désordre qui, très logiquement,

Manuel de linguistique pour les textes littéraires (2010).

³⁹ RDE dans la bibliographie.

⁴⁰ SVEC dans la bibliographie.

vient rapidement prouver l'inexistence de Dieu. Il s'agissait donc, pour les commentateurs de Diderot, dans un premier temps, de recomposer la figure du philosophe en rassemblant les éléments épars, puis, dans un deuxième temps, de voir que l'aspect épars de ces éléments faisait sens, et mimait, d'une certaine manière, sa conception de la matière.

Pulvérisation, digestion, assimilation : tels sont les procédés dont use le personnage Diderot avec la statue de Falconet pour faire voir à d'Alembert la possibilité du passage de l'inerte au vivant. Ces trois procédés ne sont-ils pas aussi ceux de la réfutation ? Diderot a beau *pulvériser* la pensée adverse, il est notable que les morceaux de cette pensée sont récupérés pour être *digérés* puis *assimilés* en une pensée qui fonde sa nouveauté à partir du déjà-dit.

L'écriture de Diderot, tout comme sa philosophie, fascine et interroge. Quoique peu d'ouvrages revendiquent l'étude du style de Diderot, presque tous y consacrent une grande partie de leur réflexion, comme si la pensée de Diderot, son épistémologie, n'allait pas sans un style qui lui est propre. Ont été souvent mis en valeur ses aspects paradoxaux : digressions, bavardages, ruptures, qui nous apparaissent comme des formes de contestation à l'encontre de tout dogmatisme. « Je ne compose point, je ne suis point auteur », affirme Diderot dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1772)⁴¹ : celui qui réfute, d'une certaine manière, refuse d'être auteur en ce qu'il s'attache à la pensée de l'autre, même s'il finit par construire la sienne.

Nous avons choisi de faire l'étude de la réfutation en nous plaçant uniquement du côté du philosophe, et non pas de celui de ses adversaires. L'accusation de sophisme était mutuelle : dès lors, il aurait été intéressant de travailler sur la confrontation en envisageant les procédés des deux partis, même si l'on peut considérer que les défenseurs de l'ordre n'ont pas besoin d'argumenter ni de réfuter, puisque leurs positions sont ajustées aux structures juridiques qui naturalisent leurs positions⁴².

Étudier des phénomènes de réfutation, c'est étudier les assertions qui leur sont préalables, car d'elles dépend entièrement l'acte de réfutation. Cela explique peut-être pourquoi l'étude de la réfutation s'est davantage conduite dans le cadre des analyses

⁴¹ On a souvent cité cette remarque de Diderot, que Pierre Chartier (2004) a d'ailleurs utilisé comme titre de l'un de ses articles.

⁴² Voir la communication de Juliette Rennes, lors de l'une des séances de l'atelier d'argumentation, organisé par Marianne Doury (mars 2011) : « Les formes de la contestation. Sociologie des mobilisations et théories de l'argumentation ». De même, Christian Plantin (1995b) note que le discours de la *doxa* a toujours plus de poids que le discours de proposition : c'est aux nouveaux arrivants de s'adapter, c'est-à-dire d'argumenter.

conversationnelles, qui prennent pour corpus des conversations⁴³. Avec Diderot, malgré ses propres réserves, nous traitons d'un *auteur* : il est le responsable de tous les énoncés, même dans les dialogues, puisque ceux-ci sont de l'ordre de la fiction. Cela ne veut pas dire que nous ne nous sommes pas intéressée aux modifications qu'ont pu subir les assertions préalables lorsque cette observation a été possible, mais il est certain que notre étude de la réfutation envisage le dialogisme pour finalement l'abandonner, ne le considérer que stylistiquement, et ne se consacrer qu'à l'originalité d'une seule écriture⁴⁴. Si les études de l'argumentation et de la réfutation se font en général en elles-mêmes⁴⁵, et travaillent sur un corpus à visée illustrative⁴⁶, notre volonté est de ne pas transformer le texte de Diderot en un corpus prétexte à l'étude de la réfutation, mais plutôt de contribuer à dire quelque chose de Diderot, de sa poétique et, dans une moindre mesure, de sa philosophie. D'ailleurs, nous nous sommes autorisée, travaillant sur un auteur littéraire tel que Diderot, de le citer parfois assez longuement, d'autant que le philosophe lui-même s'autorisait de tels procédés en étudiant Sénèque : « Tout ce qui précède, tout ce que j'omets, tout ce qui suit est très beau. Quand on cite Sénèque, on ne sait ni où commencer, ni où s'arrêter⁴⁷ ».

On a suggéré plus haut qu'il était délicat d'évaluer la trace qu'a laissée sur le philosophe sa formation rhétorique. En tout état de cause, notre propos n'est pas tant d'estimer la réalité historique de cette influence, ni de réaliser un travail d'histoire de la littérature, que d'être attentive à un style (qui certes ne peut se définir que par rapport à une norme, mais celle-ci n'est jamais réellement saisissable), de considérer Diderot entre tradition rhétorique et style d'auteur.

Considérer la réfutation chez d'autres auteurs que Diderot afin d'établir comparaisons et différences aurait pu enfin enrichir considérablement la réflexion, et l'affiner, mais ce travail aurait été d'une autre ampleur, et nous nous sommes contentée de quelques remarques

⁴³ Ainsi, voir notamment Jacques Moeschler (1982), *Dire et contredire. Pragmatique de la négation et acte de réfutation dans la conversation*, Berne-Francfort, Peter Lang. D'ailleurs, la typologie des réfutations établie par Jacques Moeschler (1982) l'est en fonction des assertions préalables.

⁴⁴ C'est pour cette raison principalement, et aussi parce nous ne sommes pas suffisamment au fait en matière de traduction, que nous parlerons peu du rapport particulier entretenu avec le texte de Shaftesbury. Il aurait été intéressant pourtant de considérer la façon dont Diderot, en traduisant, s'affranchit déjà quelque peu du déisme de l'auteur anglais.

⁴⁵ L'Analyse du discours a pourtant pour ambition de faire le lien, notamment entre l'analyse littéraire et la linguistique. Voir notamment les études de Dominique Maingueneau.

⁴⁶ Voir Dominique Maingueneau, *Typologie des genres de discours institués* (http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/intro_topic.html) : « Les analystes du discours s'intéressent plutôt à ceux que nous avons désignés plus haut comme 'routiniers', abandonnant les genres 'auctoriaux' aux spécialistes de littérature, de philosophie, de religion, etc. »

⁴⁷ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1194.

ponctuelles.

Ainsi, notre objet sera de montrer comment les choix esthétiques et poétiques de Diderot, qui fascine désormais notre modernité, peuvent être éclairés encore par l'étude de faits discursifs et argumentatifs. La critique diderotienne s'est déjà penchée sur la façon dont Diderot se situe entre héritages et rébellion contre les héritages. Nous pensons notamment à l'ouvrage de C. Duflo (2003a), qui fait le point sur la philosophie de Diderot, et la façon dont elle se construit à l'aide d'autres philosophes et à l'encontre d'autres philosophes. Notre ambition n'est donc pas de tenter de déceler dans l'œuvre la présence des penseurs avec lesquels Diderot dialogue, en identifiant les figures de Descartes, Newton, Leibniz, Condillac ou Berkeley. On s'intéressera plutôt à la représentation discursive des figures, ainsi qu'aux formes de discours empruntées, formes qui nous semblent correspondre structurellement à ce que le philosophe souhaitait dire sur le monde. Nos examens ont l'ambition de confirmer l'intégration complète de ces usages discursifs à l'esthétique générale et à la représentation générale du monde que Diderot nourrit. Car, on le sait bien, à certains égards, il en est de son discours comme de la matière telle qu'il la conçoit – qui fait selon nous la *matière* principale de sa philosophie – : en mouvement et transférable. Il s'agira dès lors d'envisager la manière dont le combat contre les pratiques religieuses de son temps et les concepts philosophiques en lien avec la religion façonne en grande partie le discours d'un philosophe dont l'œuvre mouvante contredit efficacement les discours figés.

Les renvois aux textes de Diderot se feront sur l'édition complète des œuvres donnée par Laurent Versini, de 1994 à 1997, dans la collection « Bouquins », sauf en ce qui concerne les articles de l'*Encyclopédie* qui n'y figurent pas. Lorsque nous avons eu recours à l'*Encyclopédie* mise en ligne grâce à l'*ARTFL project* et à l'*ATILF*, nous avons choisi de moderniser l'orthographe, par souci de cohérence, puisque l'édition Versini présente une orthographe modernisée.

La première partie se consacrera à la description de la réfutation chez Diderot. Qui sont les cibles de la réfutation ? Qui sont les adversaires ? Au vu du parcours chaotique de Diderot, au vu aussi de son goût pour la contradiction, il est évident qu'on ne peut considérer que seuls les dévots sont ses ennemis. L'objet de ce premier chapitre sera donc de tracer une typologie des adversaires, puis de se poser la question de leur représentation. Car il ne va pas de soi que l'acte de réfutation s'accompagne de la désignation explicite de l'adversaire : bien souvent en

effet, ce dernier semble caché dans le texte de Diderot. Cette absence n'est qu'illusoire et occulte la présence diffuse de l'adversité, bien plus dangereuse sous cette forme. Les deux chapitres suivants examineront successivement les différentes manières de réfuter les adversaires, puis la façon dont l'attitude locutoire de ces derniers et la tenue du débat sont figurées, pour nous révélatrices du degré de polémique du conflit. Ainsi, par exemple, le conflit devra être considéré comme sérieux si l'on s'attaque aux présupposés dont l'adversaire est porteur, plutôt qu'à ce qu'il pose ; de même, si l'on considère que l'adversaire ment, au lieu de considérer qu'il fait des erreurs.

Après avoir envisagé la façon dont le philosophe pulvérise les assertions de ses ennemis, plus ou moins violemment si l'on peut dire, notre deuxième partie s'attachera à montrer la façon dont elles sont ingérées, digérées par le texte philosophique. Le discours de l'autre nous est présenté *dans* le discours philosophique : de ce fait, dès sa prise en charge, il est réfuté, et désigné comme fallacieux. L'œuvre philosophique se présente ainsi comme le terrain de l'opposition de deux camps, dont le traditionnel vainqueur est terrassé par la force de celui qui est le maître de la parole.

Du point de vue de Diderot, les adversaires usent d'arguments et de schémas d'arguments usés, qui ne sont plus ajustés au monde : dans la troisième partie de ce travail, il nous faudra voir comment la stratégie contre-argumentative du philosophe diffère fondamentalement de la stratégie argumentative de ses adversaires les plus farouches. Il est du devoir du philosophe de contester, et de contester d'une manière efficace et « conséquente ». Il importe de montrer l'exemple et de faire en sorte de pouvoir justifier sa contestation, de ne pas se faire prendre au piège du « Vous ne faites pas ce que vous recommandez de faire » ou du « Vous faites exactement ce que vous reprochez à autrui », d'agir conformément à ses dires, en somme de protéger sa réfutation des reproches qu'elle adresse elle-même, de réfuter « conséquemment ». La manière philosophique – fondamentalement novatrice – d'appréhender le monde justifie l'acte de réfutation et se lit en lui. La parole de l'autre est assimilée en vue d'une co-construction du discours, nous permettant d'envisager la réfutation comme constitutive de la voix diderotienne : procédé récurrent, elle semble aussi bien faire partie de l'esthétique que de l'éthique philosophique. Traditionnellement dévalorisée, rattachée à l'idée de polémique, la réfutation est au contraire estimée par le philosophe. Son recours est nécessaire, et souvent efficace. Ceux qui ne réfutent pas mais font taire, ou ceux qui refusent d'être réfutés, sont présentés *a contrario* comme les plus grandes figures d'intolérance, comme les plus anti-philosophes.

PREMIÈRE PARTIE
RÉFUTER DES ADVERSAIRES

Qu'est-ce qu'un adversaire ? « Personne du parti opposé sur laquelle on veut remporter l'avantage ». C'est ainsi que le *TLF* le définit. On comprendra que dans le domaine de l'argumentation, qui suppose toujours une situation de désaccord – sans quoi elle n'aurait pas lieu d'être –, et *a fortiori* dans celui de la réfutation, il est une figure primordiale et même constitutive, un actant à part entière.

On pourra trouver également le terme « ennemi », même si ce dernier va faire pour nous, davantage que celui d'« adversaire », référence à la réalité extra-linguistique de ces êtres (parler des ennemis de Diderot, c'est surtout parler des personnes ou des camps auxquels l'auteur s'est confronté) ; ou encore le terme « opposant », qui nous situe certainement mieux dans le domaine des études d'argumentation et d'analyse du discours. Il fait en tout cas partie de la terminologie employée, entre autres, par Christian Plantin. L'opposant est celui qui fait naître la situation d'argumentation, du fait de son *opposition* à la *proposition* émise par le *proposant*⁴⁸, proposition alors problématisée.

L'opposant, dans le discours argumentatif, n'est pas nécessairement un destinataire, ou

⁴⁸ Nous disons « fait naître » car c'est bien l'opposant qui fait accoucher la situation argumentative, en germe dans le discours du Proposant. C'est parce qu'il est contredit que le Proposant doit argumenter. Voir Christian Plantin (1996 : 20-21) : « **a. Premier stade : UNE PROPOSITION.** À l'état naissant, l'argumentation apparaît dans des situations de dialogue [...]. Le locuteur produit un discours minimal exprimant un point de vue, une **Proposition**. Il faut prendre ici le mot « *proposition* » non pas au sens logico-grammatical, mais au sens courant : une offre. Tout un discours peut porter une seule proposition. Celle-ci, une fois appuyée par des données, deviendra la **conclusion** (C) de l'argumentation (voir stade 4). Le locuteur qui avance la proposition est naturellement appelé le **Proposant** (Prop.). Il se peut que la proposition soit tout simplement acceptée par l'interlocuteur [...] **b. Deuxième stade : UNE OPPOSITION.** Cependant, en avançant cet énoncé, le locuteur s'est exposé à l'incompréhension ou à la contestation de son interlocuteur, qui peut s'exprimer de façon plus ou moins virulente. [...] L'interlocuteur qui met en doute la proposition avancée par le Proposant et lui oppose un **contre-discours** est appelé l'**Opposant**. [...] L'argumentation suppose que l'on se demande si telle proposition est fondée. Il doit y avoir doute, mise en doute, mise en question d'une proposition, divergence d'opinion, et, finalement, opposition de discours. **Il ne peut y avoir argumentation que s'il y a désaccord sur une position, c'est-à-dire confrontation d'un discours et d'un contre-discours.** Si l'Opposant potentiel n'a pas la possibilité de s'exprimer sur la proposition avancée par le Proposant, il n'y a pas d'argumentation possible. On dit, à juste titre, que le développement d'une argumentation ne peut se faire que sous certaines conditions à la fois culturelles et individuelles, et qu'il suppose sinon une société démocratique, du moins une « situation démocratique ». [...] **c. Troisième stade : UNE QUESTION** S'étant ainsi heurtée à une opposition, la proposition est problématisée, mise en question, et il s'en dégage le thème du débat, la **Question** [...]. **D. Quatrième stade : DES ARGUMENTS** Le Proposant peut défendre son point de vue en s'appuyant sur des faits susceptibles de lui donner raison. Il va donc enchaîner sur la question en présentant un certain nombre de **données** (D), justifiant la proposition de départ.[...] »

plutôt, n'est pas forcément le premier destinataire. Mais l'argumentation existe par le désaccord : même si on ne s'adresse pas directement à lui, ce sont les représentations engendrées ou qui pourraient être engendrées par lui que l'on tâche de changer.

L'opposant est celui qui fait prendre la parole, hausser le ton parfois, selon le degré de polémique : en ce sens, il est un moteur du discours, qu'il façonne, au même titre que le locuteur. Sa voix, toujours présente, même si elle l'est de manière fantomatique, même lorsqu'elle n'est pas reprise littéralement par le biais du discours rapporté, importe autant que celle du locuteur. Chez Diderot, il est clair que la figure de l'opposant constitue une sorte de moteur du discours philosophique. Sa simple présence – prenons tout simplement celle du Neveu, qui dérange – suscite le débat, anime la polémique, fait réagir MOI parfois violemment.

Si l'étude de la réfutation ne peut être confondue avec celle de l'argumentation, il n'en reste pas moins vrai que dans le cadre d'un débat, les rôles d'asserteur et de réfuteur ne cessent de s'échanger en un cycle qui s'achève avec la fin du débat en question, que les deux interlocuteurs tombent d'accord ou non. L'argumentation doit être considérée comme essentiellement polyphonique, et sa forme prototypique par excellence serait le débat. Celui qui argumente le fait toujours en fonction d'autres discours, antérieurs, qu'il approuve ou au contraire qu'il conteste, et même s'il ne les convoque pas explicitement, il y fait toujours allusion, de manière plus ou moins consciente. Christine Nivet (1996 : 12) traitant du « trajet argumentatif », considère ainsi l'argumentation comme un chemin qui irait de l'assertion à la réfutation, ou plutôt un cycle, puisque la réfutation peut susciter une autre réfutation. Elle explique :

La séquence argumentative, comme tout autre type de séquence de l'interaction conversationnelle, est une suite d'actions et de réactions, d'échanges entre locuteurs autour d'un thème plus ou moins précis. [...] Un locuteur lance une *assertion*. L'interlocuteur peut *ratifier* ou ignorer l'assertion, exprimer son *accord* ou son *désaccord*, *solliciter* une expansion (une explication, des preuves), faire une *contre-assertion*, entreprendre une *réfutation* (directe ou oblique). Le premier locuteur peut alors taxer cette réfutation de *non-pertinence* et procéder à une *réassertion*, ou au contraire, accepter la réfutation et défendre son assertion, en entreprendre l'*expansion* (la reformulation, l'explication ou la preuve par de nouvelles assertions et des raisonnements). [...] Qu'elle prenne la forme d'un monologue ou d'un dialogue, l'argumentation est une confrontation d'assertions.

L'acte de réfutation se définit non seulement par rapport à l'assertion qui précède, mais ressemble à l'acte d'assertion en ce qu'il est un acte assertif (ou représentatif), et n'en diffère que par sa position dans la chaîne argumentative (il s'agit d'un acte réactif et non initiatif) et par sa visée pragmatique. Certes, il tient également un propos sur le monde, mais sa visée

première concerne l'assertion préalable : le propos sur le monde se lit en creux⁴⁹.

Autrement dit, la réfutation est une assertion, même si elle ne peut se définir qu'en fonction d'une autre assertion qui la précède. Pragmatiquement, assertion et réfutation, pour être définies comme telles, doivent proposer des orientations argumentatives différentes : plus l'orientation argumentative est redirigée, plus le degré de polémique du texte est fort. Il est à noter que chez Diderot, les changements d'orientation argumentative sont innombrables et même constitutifs de sa méthode et sans doute de son style. Les critiques du philosophe sont unanimes sur ce point : il n'y a pas de fil conducteur apparent chez Diderot, le cours du discours est sans arrêt interrompu – par les digressions, les coupures, les changements de locuteurs et de points de vue. Jacques Moeschler (1982) note que l'assertion répond à une condition interactionnelle : pour être un acte complet, son contenu doit être approuvé par un interlocuteur. Il y a réfutation au contraire lorsque l'interlocuteur invalide le contenu de l'assertion : elle apparaît en ce sens comme une véritable rupture, qui propose un nouveau contenu, soutenu alors par la nouvelle assertion qui devient la réfutation. « Ce court-circuitage de la dynamique conversationnelle est en fait la propriété essentielle de la réfutation », explique ainsi le linguiste (1982 : 74).

L'adversaire, figure réversible, est aussi bien celui qui attaque que celui qui est attaqué. Cela dépend finalement du point de vue auquel on se place. Le statut de cible, la personne qu'était Diderot l'a bien connu, en tant que philosophe et directeur de l'*Encyclopédie*. Il en fait souvent état, même au travers des œuvres de fiction comme *Jacques le fataliste* (765) :

Jacques, vous êtes une espèce de philosophe, convenez-en. Je sais bien que c'est une race d'hommes odieuse aux grands, devant lesquels ils ne fléchissent pas le genou ; aux magistrats, protecteurs par état des préjugés qu'ils poursuivent ; aux prêtres qui les voient rarement au pied de leurs autels ; aux poètes, gens sans principes et qui regardent sottement la philosophie comme la cognée des beaux-arts, sans compter que ceux même d'entre eux qui se sont exercés dans le genre odieux de la satire n'ont été que des flatteurs ; aux peuples, de tout temps les esclaves des tyrans qui les oppriment, des fripons qui les trompent, et des bouffons qui les amusent,

ou lorsqu'il parle en son propre nom, comme dans les *Mélanges pour Catherine II* (363) :

On fit du nom d'encyclopédiste une étiquette odieuse qu'on attachait à tous ceux qu'on voulait montrer au roi comme des sujets dangereux, désigner au clergé comme ses ennemis, déférer au magistrat comme des gens à brûler et traduire à la nation comme de mauvais citoyens. Un encyclopédiste est encore aujourd'hui un homme de sac et de corde, sans qu'on sache quand cela finira ; c'est ainsi qu'on nous peignait dans les cercles de la société et dans les chaires des églises, et l'on continue.

⁴⁹ Jacques Moeschler (1982 : 57) explique en effet que « la réfutation peut être caractérisée comme un acte représentatif, son objet étant une proposition dont l'énonciateur statue la fausseté ».

Tout comme les adversaires sont nombreux (les grands, les magistrats, les poètes⁵⁰, les peuples, le roi et le clergé, l'instance indéterminée désignée par le *on*) et forment une espèce de camp qui semble aussi vaste qu'il est représenté de manière indéterminée, Diderot n'est pas seul dans son propre camp : c'est en tant que philosophe, et comme d'autres philosophes, qu'il est mis au ban de la société. Cette situation de conflit semble, dans l'esprit de Diderot, inévitable et se reproduire d'une époque à l'autre : « il faut convenir que les ennemis de nos philosophes ressemblent quelquefois merveilleusement aux détracteurs de Sénèque », écrit-il dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1091). À la manière de Sénèque en son temps, les philosophes sont persécutés⁵¹. La défense de Sénèque, comme les commentateurs de *l'Essai* l'ont souvent noté, sert finalement à sa propre défense, tout comme l'attaque de ses adversaires justifie l'attaque des siens propres. L'argumentation et la réfutation se construisent ainsi en partie hors du texte : si Diderot parvient à persuader ses lecteurs que Sénèque est innocent et que ses adversaires sont coupables, alors, dans un siècle qui a vu s'opposer philosophes et anti-philosophes, il parviendra à persuader les mêmes lecteurs que le philosophe est l'homme véritablement vertueux, contrairement à ses adversaires.

Raymond Trousson (2005), dans son *Diderot*, rassemble ainsi différents textes allant de 1748 à 1927 qui rendent compte de la façon dont Diderot est alors reçu, ou plus précisément, cela est presque équivalent, mal reçu⁵². En tant que directeur de *l'Encyclopédie* et en tant que défenseur du matérialisme, c'est peut-être le philosophe le plus détesté de son temps.

Persécuté, comme il le dit, et comme ses amis le disent, objet de la réfutation, il devient pourtant réfuteur et prend pour cible les auteurs de cette persécution, *via* son œuvre⁵³. Bien sûr, il est hors de question pour lui d'utiliser les mêmes méthodes que ses ennemis, et la persécution laissera place à une réfutation en bonne et due forme⁵⁴.

En toile de fond donc, le combat qui oppose le camp philosophique contre le camp qu'il faut bien considérer comme celui étant au pouvoir, combat qui justifie la parole

⁵⁰ À propos des poètes que l'on pourrait considérer comme des ennemis, voir l'article de Roland Mortier (1990b : 151), qui situe Diderot « au carrefour de la poésie et de la philosophie » : « à ses yeux, le poète ne saurait se comparer au philosophe, parce que celui-ci est par vocation l'organe de la vérité alors que celui-là n'a été que trop souvent celui de l'illusion et du mensonge ».

⁵¹ Pierre Hartmann (2003 : 18) note ainsi que « la figure du philosophe pâtit à l'époque classique d'un double discrédit, religieux et mondain ».

⁵² « Si l'importance de Diderot nous paraît aujourd'hui égale à celle de Voltaire ou de Rousseau, il n'en allait pas de même pour ses contemporains ni pour les générations suivantes : rares sont les critiques qui, vers 1850 encore, acceptent de l'inscrire parmi les grands auteurs du siècle précédent. [...] La réputation de Diderot est alors celle de l'organisateur, avec d'Alembert, de *l'Encyclopédie*, d'un auteur de théâtre contesté et de quelques textes scandaleux à divers titres. Écrivain de second plan, matérialiste et athée de surcroît ».

⁵³ On pourrait parler ici d'« orateur fictionnel », comme le fait Gilles Declercq (2004 : 154) à propos de Racine.

⁵⁴ Nous reviendrons sur ces considérations dans la dernière partie de ce travail.

philosophique, celle de Diderot, qui n'est qu'une voix de philosophe parmi d'autres. Si Diderot a beau ne pas céder aux travers du camp adverse, la mise en scène de ce conflit demeure manichéenne, comme elle l'est en face, à la différence près que les rôles sont inversés : pour le dire simplement, les philosophes sont les bons, leurs adversaires sont les mauvais. Cependant, ce manichéisme n'est-il pas d'emblée à relativiser ? L'ennemi, chez Diderot, est-il toujours représenté de manière entièrement négative ? N'a-t-il que des défauts ou est-il susceptible d'apporter quelque chose au philosophe ? En un mot, est-il si « ennemi » que cela ? *A contrario*, le réfuteur est-il quant à lui susceptible d'avoir des défauts ? La représentation des actants est loin d'être univoque chez Diderot et participe au brouillage du sens.

La typologie des adversaires du philosophe pourrait s'établir selon des connaissances « extérieures » que nous avons sur Diderot (ce sera l'objet de notre premier chapitre). On sait évidemment que les dévots sont de plus fervents ennemis que les géomètres accusés d'abstraction, par exemple. Mais il importera surtout de comprendre comment, justement, il est possible d'établir une hiérarchie de ce type. La typologie des ennemis peut être établie en fonction de la manière dont Diderot les réfute, plus ou moins violemment, plus ou moins profondément (ce sera l'objet de notre deuxième chapitre), ainsi qu'en fonction de considérations sur la tenue du débat et sur l'attitude locutoire prêtée à ces adversaires, qui détermineront le degré de polémique du dialogue argumentatif (ce sera l'objet de notre troisième chapitre).

CHAPITRE PREMIER

ESSAI DE TYPOLOGIE DES ADVERSAIRES

1. Historique. Diderot et la question religieuse : un désaccord grandissant

Les situations de désaccord sont nombreuses, surtout lorsqu'elles concernent la question religieuse. Parti de la mise en cause des rites, des dogmes et des cultes, qui ne peuvent qu'engendrer guerres et conflits non seulement entre les peuples, mais aussi entre les hommes, sans parler des conflits internes se jouant en l'homme lui-même, Diderot passe assez logiquement à la mise en cause du dualisme, qui affirme l'existence de l'âme et celle de Dieu.

Elles sont nombreuses d'une part parce qu'elles concernent plusieurs aspects, et d'autre part, parce qu'elles n'impliquent pas seulement l'opposition avec ceux qui défendent l'idée de Dieu, la foi religieuse et la nécessité des cultes. Il s'agit aussi pour Diderot de trouver une solution, car s'il n'y a plus de Dieu, s'il n'y a plus d'âme, qu'est-ce qui peut les remplacer ? La discussion (et donc les oppositions) se fait également avec ceux qui sont globalement d'accord avec lui mais qui peuvent, parfois ou souvent, être amenés à le contredire. D'autant

que Diderot, du fait de l'évolution de sa pensée au fil de sa vie et de son parcours complexe, change d'adversaires, se trouve parfois en opposition avec lui-même, durcit ses positions à l'encontre de tel ou tel adversaire. Madame de Vandeuil apporte pourtant le témoignage suivant dans ses *Mémoires*⁵⁵ :

Je n'ai jamais vu les opinions de mon père ni varier, ni s'altérer ; il ne s'en occupait même pas. Il disait qu'il fallait laisser une canne pour s'appuyer à ceux qui n'avaient point de jambes. Il fut cependant dévot pendant quatre ou cinq mois ; dans le temps qu'il faisait ses études et qu'il voulait entrer aux Jésuites, il jeûnait, portait un cilice et couchait sur la paille. Cette fantaisie vint un matin et disparut avec la même vitesse.

Il n'en est pas moins vrai que sa pensée s'est construite par confrontations, et que le dialogue agonistique est partout⁵⁶.

La question religieuse est l'une des problématiques propres au siècle des Lumières, marqué qu'il est par ses remises en question et sa volonté d'ouverture, portées par quelques hommes que sont les « philosophes ». Ce serait une erreur de considérer que la mise en cause du dogme religieux est une tendance générale : elle est certes amorcée, et la religion entre dans l'ère du soupçon, mais elle est du fait de quelques-uns, qui s'opposent à la *doxa*. L'éclatement du dogme religieux se prépare au XVIII^e siècle, mais n'est effectif que plus tard.

De même, il serait faux de croire que les philosophes des Lumières sont foncièrement anti-religieux. Notamment, la religion est politiquement très stratégique en ce qu'elle peut être la gardienne des peuples – Diderot lui-même insiste sur cet avantage –, et par ailleurs, la majorité d'entre eux demeurent croyante et refusent de rejeter l'idée de Dieu, même s'ils contestent la façon dont Il est servi par les plus fervents dévots. C'est pourquoi les partisans de la raison qui dénoncent les dérives catholiques – guerres, intolérance, persécutions, fanatisme – se tournent vers le déisme, doctrine déjà en expansion dans l'Angleterre du XVIII^e siècle. Selon Jacqueline Lagrée (1991 : 51), la fin du XVIII^e siècle marque un tournant dans les rapports entre la religion naturelle et la religion révélée dominante qu'est le christianisme :

De position de secours ou de repli pouvant servir de base à une apologétique chrétienne en direction des sauvages, des peuples d'Extrême-Orient, des musulmans, voire même de chrétiens, elle devient progressivement une machine de guerre contre le christianisme ; alors qu'elle avait été présentée comme religion pour les simples, elle se transforme en religion aristocratique pour esprits déniaisés. Certes l'évolution n'est ni brutale, ni totale, ni définitive. Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, chez Rousseau comme chez Kant, la religion naturelle conservera la plupart des traits que lui avaient conférés les irénistes du XVI^e et XVII^e siècles. Mais la désacralisation de la religion opérée par la réflexion sur la

⁵⁵ Diderot, *Œuvres complètes*, éd. Assézat, t. 1, p. 60.

⁵⁶ Ainsi, C. Duflo (2003a : 65) écrit : « On sait que Diderot est un des grands auteurs matérialistes du dix-huitième siècle. On sait moins que ce matérialisme n'est pas chez lui une position acquise d'emblée, mais qu'elle est bien plutôt conquise, à l'issue d'un débat avec lui-même ».

religion naturelle aboutit, dans la lignée du *Traité théologico-politique* de Spinoza relu par les libertins, à passer d'un christianisme très raisonnable et sans mystères à un christianisme mensonger et corrompueur de la civilisation, chez Voltaire et Diderot par exemple.

Diderot, donc, ne peut adhérer à ce christianisme qui s'oppose pour lui à la nature humaine, et qui tend même à la détruire. La religion catholique, ou au moins la façon dont elle s'exerce en France, est mauvaise car ses conséquences sont mauvaises. L'argument est pragmatique⁵⁷ et indique d'emblée les avantages qu'aurait sa suppression.

Tout d'abord, la religion catholique est mauvaise car, étant une parmi d'autres, elle ne peut qu'entrer en conflit avec d'autres religions, et ne peut donc qu'entraîner la guerre. C'est bien sûr l'argument que brandissent tous les philosophes ; on pense notamment à Voltaire faisant la peinture toute pathétique de la guerre dans son article « Guerre » du *Dictionnaire philosophique*⁵⁸, une guerre dont sont responsables ces « meurtriers » qui font mourir les soldats tout en bénissant les drapeaux et en invoquant Dieu. Diderot, quant à lui, n'a de cesse de rappeler que la religion catholique n'est qu'une parmi d'autres, lui infligeant ainsi un coup portant sérieusement atteinte à son narcissisme, et justifie dans le même temps cette idée selon laquelle elle porte en elle la guerre.

En outre, la religion catholique est mauvaise, car elle engendre le conflit à l'échelle des hommes. N'est-elle pas, en effet, un véritable poison capable de détruire les relations qui devraient être les plus tendres, comme celles qui unissent les frères⁵⁹ ? Pour le philosophe Diderot, il est clair que ce sont les croyances religieuses de son frère qui ont amené ce dernier

⁵⁷ L'argument pragmatique, selon Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 358), « permet d'apprécier un acte ou un événement en fonction de ses conséquences, favorables ou défavorables ».

⁵⁸ « Le merveilleux de cette entreprise infernale, c'est que chaque chef des meurtriers fait bénir ses drapeaux et invoque Dieu solennellement avant d'aller exterminer son prochain. Si un chef n'a eu que le bonheur de faire égorguer deux ou trois mille hommes, il n'en remercie point Dieu ; mais lorsqu'il y en a eu environ dix mille d'exterminés par le feu et par le fer, et que, pour comble de grâce, quelque ville a été détruite de fond en comble, alors on chante à quatre parties une chanson assez longue, composée dans une langue inconnue à tous ceux qui ont combattu, et de plus toute farcie de barbarismes. La même chanson sert pour les mariages et pour les naissances, ainsi que pour les meurtres : ce qui n'est pas pardonnable, surtout dans la nation la plus renommée pour les chansons nouvelles. [...] On paye partout un certain nombre de harangueurs pour célébrer ces journées meurtrières ; les uns sont vêtus d'un long justaucorps noir, chargé d'un manteau écourté ; les autres ont une chemise par-dessus une robe ; quelques-uns portent deux pendants d'étoffe bigarrée par-dessus leur chemise. Tous parlent longtemps ; ils citent ce qui s'est fait jadis en Palestine, à propos d'un combat en Vétérvie. Le reste de l'année, ces gens-là déclament contre les vices. Ils prouvent en trois points et par antithèses que les dames qui étendent légèrement un peu de carmin sur leurs joues fraîches seront l'objet éternel des vengeances éternelles de l'Éternel ; que *Polyeucte* et *Athalie* sont les ouvrages du démon ; qu'un homme qui fait servir sur sa table pour deux cents écus de marée un jour de carême fait immanquablement son salut, et qu'un pauvre homme qui mange pour deux sous et demi de mouton va pour jamais à tous les diables. [...] ».Voltaire, article « Guerre » du *Dictionnaire philosophique*.

⁵⁹ Pour Lucien Nouis (2009 : 67), Diderot prend parfois « le concept de fraternité comme métaphore du lien social et de la paix civile ».

à le détester ; de la même manière que quelques années plus tôt, ces mêmes croyances religieuses ont amené Pascal à s'éloigner de sa sœur qu'il adorait, sacrifiant l'amour humain à l'amour divin :

P.-S. – Pascal, empoisonné d'opinions religieuses, travailla tant sur son cœur qu'il le rendit mauvais. Il parvint à désoler une sœur qu'il aimait et dont il était tendrement aimé, par la crainte que ce sentiment si naturel et si doux ne prît en elle et en lui quelque chose sur l'amour qu'ils devaient à Dieu. Pascal ! Pascal ! (*Mélanges pour Catherine II*, 272).

Il n'est pas étonnant ainsi de voir Madame de Vertillac, dans *Est-il bon ? Est-il méchant ?* (1438), refuser le mariage de sa fille avec Crancey, car ce mariage signifierait l'union avec une famille dont elle ne veut pas, composée notamment de « deux fanatiques bigotes de sœurs » qui « du matin au soir » passeraient leur temps à « se haïr, s'injurier, s'arracher les yeux sur des questions de religion auxquelles elles ne comprennent pas plus que leurs chiens ».

Il n'est pas étonnant non plus de voir se transformer la relation entre Jacques et son maître en relation entre deux théologiens, lorsque celle-ci est mise en péril par la mésentente : « Tandis que nos deux théologiens disputaient sans s'entendre, comme il peut arriver en théologie, la nuit s'approchait⁶⁰ » : « Prêchez tant qu'il vous plaira », lance Jacques à son maître, « vos raisons seront peut-être bonnes, mais s'il est écrit en moi ou là-haut que je les trouverai mauvaises, que voulez-vous que j'y fasse⁶¹ ? » Le dialogue de sourds, qui explique la guerre, semble bien l'apanage des théologiens.

Or, si la religion est capable de ternir les relations les plus « saintes », comme les relations fraternelles, n'est-elle pas capable, *a fortiori*, de détériorer tout type de relation ? Ainsi, elle contredit ses propres dogmes, car la parole d'amour proférée par le Christ n'est nécessairement pas suivie. Il le reproche à son frère en mettant en opposition les préceptes dont il se prétend le défenseur, et la manière dont il agit avec sa propre famille : « Je ne tiens rien de vous que des insultes. Je n'attends, ni moi ni les miens, de votre très haute sainteté que des injustices et des persécutions », lui dit-il par exemple dans la lettre du 13 novembre 1772 (*Correspondance*, 1151).

Enfin, la religion catholique est mauvaise car elle engendre un conflit en l'homme lui-même, conflit qui est destructeur de son être. C'est un motif récurrent dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (574-575) :

⁶⁰ *Jacques le fataliste*, 717.

⁶¹ *Jacques le fataliste*, 717.

B. – Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère ? La voici. Il existait un homme naturel ; on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel, et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort ; tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel ; et, dans l'un et l'autre cas, le **triste monstre** est tiraillé, tenaillé, tourmenté, étendu sur la roue, sans cesse gémissant, sans cesse malheureux, soit qu'un faux enthousiasme de gloire le transporte et l'enivre, ou qu'une fausse ignominie le courbe et l'abatte. Cependant il est des circonstances extrêmes qui ramènent l'homme à sa première simplicité.

Ce « triste monstre », c'est bien l'homme, tiraillé entre sa nature et les artifices qu'on lui impose, cette culture au sens négatif, cette police, qui consistent essentiellement en la contrainte du corps, infligée par la religion. Toutes ses œuvres le disent, directement ou indirectement, qu'il s'agisse de fictions ou d'essais, de romans ou de dialogues philosophiques : la religion catholique, telle qu'elle est prônée par ceux qui en sont les plus fervents défenseurs, est synonyme d'enfermement, et de contraintes inhumaines imposées à l'humain.

Un enfermement, tout d'abord, physique et moral. Nous pensons notamment à Suzanne, enfermée dans son couvent et dans son corps, qui subit les sévices administrés par les religieuses⁶². C'est ainsi que le père de famille, dans l'œuvre qui porte son nom, refuse tout net à sa fille son accord pour qu'elle entre en religion :

Mademoiselle, ne me parlez jamais de couvent... Je n'aurai point donné la vie à un enfant ; je ne l'aurai point élevé ; je n'aurai point travaillé sans relâche à assurer son bonheur, pour le laisser descendre tout vif dans un tombeau ; et avec lui, mes espérances et celles de la société trompées... Et qui la repeuplera de citoyens vertueux, si les femmes les plus dignes d'être mères de famille s'y refusent ? (*Le Père de famille*, 1213-4).

Mais la contrainte, à la fois physique et morale, concerne aussi un personnage comme

⁶² Sur la contrainte et l'enfermement dans la *Religieuse*, voir le chapitre de Colas Duflo (2003a) concernant cette œuvre. Voir aussi la remarque de Béatrice Didier (1993 : 198) : « Le lieu sacré qui fascine Diderot, ce n'est pas l'espace ouvert au public de l'église, mais celui du couvent, lieu du renfermement. Il n'est pas nécessaire de relever toutes les occurrences où les mots de prison, de cachot reviennent dans le texte de *La Religieuse* ». Nous nous sommes toutefois attachée à faire le relevé du mot « prison », qui remplace significativement le mot « couvent ». Il apparaît précisément dix fois dans le texte, à chaque fois comme périphrase pour évoquer le couvent lui-même, ou l'une de ses parties : « J'entrai dans ma nouvelle **prison**, où je passai six mois, sollicitant tous les jours inutilement la grâce de lui parler, de voir mon père ou de leur écrire. On m'apportait à manger, on me servait [...] » (287) ; « je me renfermai dans ma petite **prison**. Je rêvai à ce que ma mère m'avait dit. » « Quelques jours après ma sortie de **prison** » (293) ; « Qu'osez-vous me proposer ? un conseil qu'une bonne et sage supérieure devrait suivre avec toutes celles pour qui leur couvent est une **prison** ; et le couvent en est une pour moi mille fois plus affreuse que celles qui renferment les malfaiteurs ; il faut que j'en sorte ou que j'y périsse » (320) ; « On sent secrètement que, si l'on souffrait que les portes de ces **prisons** s'abattissent en faveur d'une malheureuse, la foule s'y porterait et chercherait à les forcer » (337) ; « Ah ! Quel sort ! être religieuse à jamais, et sentir qu'on ne sera jamais que mauvaise religieuse, passer toute sa vie à se frapper la tête contre les barreaux de sa **prison** ! » (342-343) ; « Combien ces journées me parurent longues ! Je tremblais qu'il ne fût survenu quelque obstacle qui eût tout dérangé. Je ne recouvrais pas ma liberté, mais je changeais de prison, et c'est quelque chose » (351) ; « On connaissait apparemment la voiture où nous étions, car en un clin d'œil toutes ces têtes voilées disparurent, et j'arrivai à la porte de ma nouvelle **prison** » (352) ; « on ne tarda pas à la séquestrer, mais sa **prison** ne fut pas si bien gardée, qu'elle ne réussît un jour à s'en échapper » (400) ; « [...] À moi soeur Thérèse... À moi, soeur Suzanne... » Cependant on l'avait saisie et on la reconduisait dans sa **prison** » (400).

celui de l'Aumônier dans le *Supplément*. Ce dernier, accueilli par Orou à Tahiti, est invité à se conformer aux mœurs tahitiennes, notamment en honorant la famille de son hôte en tentant de mettre enceinte Thia, la dernière de la famille. Évidemment, l'Aumônier s'offusque et s'exclamera de façon comique tout au long du conte « Mais ma religion, mais mon état ! », véritable formule figée et tout à fait vaine puisque le personnage, tout en tenant ces paroles, les contredit par ses actes en cédant finalement aux charmes de Thia, puis de ses sœurs, puis de sa mère. Le dialogue entre Orou et l'Aumônier est ponctué par le récit suivant :

Le bon aumônier raconte qu'il passa le reste de la journée à parcourir l'île, à visiter les cabanes, et que le soir, après souper, le père et la mère l'ayant supplié de coucher avec la seconde de leurs filles, Palli s'était présentée dans le même déshabillé que Thia, et qu'il s'était écrié plusieurs fois pendant la nuit : « Mais ma religion ! mais mon état ! », que la troisième nuit il avait été agité des mêmes remords avec Asto, l'aînée, et que la quatrième il l'avait accordée par honnêteté à la femme de son hôte. (*Supplément au voyage de Bougainville*, 569).

Non seulement l'Aumônier cède, mais il retrouve peu à peu sa nature d'homme, se débarrassant au fur et à mesure de ses remords : le narrateur, en passant du discours direct (« Mais ma religion ! mais mon état ») au discours narrativisé puis, enfin, en décrivant un personnage se conformant de son plein gré, *par honnêteté*, aux mœurs de l'île, mime l'abandon complet de ce dernier à sa nature. Toujours est-il que c'est l'occasion pour le Tahitien de donner une leçon au religieux, en présentant les lois imposées par ses supérieurs comme arbitraires et contraires à la nature humaine :

Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles religion ; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous ; de donner l'existence à un de tes semblables ; de rendre un service que le père, la mère et les enfants te demandent ; de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil ; et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus. Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles état ; mais ton premier devoir est d'être homme et d'être reconnaissant. (*Supplément au voyage de Bougainville*, 552).

La religion de l'Aumônier se résume très simplement en l'aliénation de son corps, aliénation qui ne peut qu'aboutir à une libération violente, qui se joue dans l'œuvre sur un mode comique.

Mais cet enfermement est également symbolique. Lorsqu'il prône la religion naturelle contre la religion dogmatique, Diderot considère que le sentiment de Dieu ne peut se trouver enfermé dans des lieux de culte comme l'Église : il doit au contraire se trouver dans le cœur humain, ce qui aurait d'ailleurs l'avantage de réconcilier des peuples d'obédiences différentes. Dans les *Pensées philosophiques* (XXVI, 27), il conseille : « détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées ; élargissez Dieu ; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point ».

La religion, chez Diderot peut-être plus que chez d'autres philosophes, porte en elle-même la guerre et la porte partout où elle va : elle ne peut donc que nuire à la *polis*. Aussi, dans les *Mélanges pour Catherine II* (422), se fait-il un devoir de montrer à la souveraine la nécessité de séparer politique et religion :

La faculté de théologie a réglé ses études sur les circonstances présentes ; elles sont tournées vers la controverse avec les protestants, les luthériens, les sociniens, les déistes et la nuée des incrédules modernes. Elle est elle-même une excellente école d'incrédulité. Il y a peu de sorbonistes qui ne recèlent sous leur fourrure ou le déisme ou l'athéisme. Ils n'en sont que plus intolérants et plus brouillons. Ils le sont ou par caractère, ou par ambition, ou par intérêt ou par hypocrisie. Ce sont les sujets de l'État les plus inutiles, les plus intraitables et les plus dangereux. Eux et leurs adhérents, prêtres ou moines, ont souvent abusé du droit de haranguer le peuple assemblé.

Ses défenseurs, dès lors, sont accusés d'avoir un esprit guerrier, contraire à l'esprit philosophique, qui les pousse à attaquer ceux qui n'ont pas les mêmes croyances. Ainsi sont dépeints les habitants de l'allée des épines :

En général, c'est bien la race la plus méchante que je connaisse. Orgueilleux, avares, hypocrites, fourbes, vindicatifs, mais surtout querelleurs, ils tiennent de frère Jean des Entommeures, d'heureuse mémoire, le secret d'assommer leurs ennemis avec le bâton de l'étendard ; ils s'entretueraient quelquefois pour un mot, si on avait la bonté de les laisser faire. Ils sont parvenus, je ne sais comment, à persuader aux recrues qu'ils ont le privilège exclusif de détacher les robes : ce qui les rend très nécessaires à gens qui, ayant les yeux bien calfeutrés, n'ont pas de peine à croire que leur robe est sale quand on le leur dit. (*La Promenade du sceptique*, L'Allée des épines, 85).

Ce caractère vindicatif les conduit tout naturellement à partir régulièrement à l'assaut des marronniers, qui ne leur cherchaient pourtant pas querelle :

La plupart des soldats qui tiennent cette route sont à pied. Ils la suivent en secret ; et ils feraient leur voyage assez paisiblement, s'ils n'étaient assaillis et troublés de temps en temps par les guides de l'allée des épines, qui les regardent et les traitent comme leurs plus dangereux ennemis. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, II, 102).

La pensée philosophique de Diderot doit donc être envisagée dans ce contexte de déchristianisation qui caractérise le XVIII^e siècle. Georges Gusdorf (1972 : 53), analysant et faisant le bilan des principes qui meuvent le siècle des Lumières, note que

tout se passe comme si, au XVIII^e siècle, la conscience religieuse cessait d'être une conscience collective pour devenir une conscience individuelle. La foi n'est plus l'acceptation passive d'une certitude imposée massivement ; elle est un engagement par lequel il est donné à chacun de prendre position. [...] Le siècle des Lumières réalise la révolution copernicienne en matière de religion. [...] Dieu fait mouvement du dehors au dedans ; il convient de le chercher dans l'intimité de la conscience plutôt que sur les autels de telle ou telle confession.

Comme d'autres, et notamment Voltaire, Diderot se tourne ainsi vers le déisme, voire le

théisme, en s'adonnant tout d'abord à la traduction de *An inquiry concerning virtue or merit* de Shaftesbury en 1745. Le traducteur adhère à la pensée de l'auteur et la transcrit de manière assez personnelle, en l'infléchissant ici et là par l'insertion de ses propres idées. C'est de manière plus directe que Diderot montrera par la suite son déisme : peu de temps après paraissent *Les Pensées philosophiques*, *La Promenade du sceptique* et le bref essai au titre significatif *De la suffisance de la religion naturelle*. La première œuvre, sur laquelle nous souhaiterions nous arrêter, se place sous le signe de Dieu : la formule très discutée « j'écris de Dieu » se trouve en effet en exergue des *Pensées*. Façon polémique d'affirmer que l'on peut croire en Dieu tout en refusant le dogme catholique qui domine alors : l'auteur Diderot se présente comme en étant la preuve vivante, car écrivante. Écrire de Dieu n'empêche pas la contestation du culte catholique, qui va à l'encontre de la raison humaine. C'est même se montrer « conséquent », selon le mot de Diderot qui revient comme un leitmotiv dans toutes ses œuvres⁶³ : celui qui aime Dieu est conséquent s'il agit selon la loi d'amour imposée par lui, en aimant son prochain ; celui qui persécute son prochain, qui fait preuve d'intolérance, comme le font les plus fervents dévots, ne se montre pas conséquent et ne peut aimer Dieu que prétendument. La religion naturelle, celle qui rassemble tous les hommes, est donc prônée en ce qu'elle est conforme à la nature humaine et en ce qu'elle la respecte et l'honore, contrairement à la religion catholique qui apparaît comme déviante quand elle respecte et honore non pas l'homme, mais le rite. Pour Diderot, le rite n'est pas simplement un obstacle au vrai sentiment religieux, il lui est contraire, il s'oppose à lui. Il explique dans la *Pensée* XXVI que le sentiment de Dieu ne peut se trouver enfermé dans des lieux (comme l'église) mais qu'il doit se trouver partout (ou nulle part) : la « religion » qui, dans le contexte de la société française du XVIII^e siècle, désigne bien évidemment la religion catholique devient, dans le discours philosophique, un terme pluriel, qui affirme que le fait religieux doit être envisagé dans sa multiplicité.

Le déisme n'est pas abandonné par la suite mais se montre encore plus ambigu⁶⁴, marquant le progrès de la marche du philosophe vers l'athéisme⁶⁵, que la postérité retient surtout. Des traces de cette ambiguïté sont déjà lisibles dès l'écriture des trois œuvres précitées. Dans *Les Pensées philosophiques*, même si l'écriture est placée sous l'égide divine,

⁶³ Nous y reviendrons dans le premier chapitre de notre troisième partie.

⁶⁴ Sur le déisme ambigu de Diderot, voir Jacqueline Lagrée (1991), qui le différencie de celui de Voltaire, beaucoup plus évident.

⁶⁵ Pour envisager le chemin parcouru par Diderot du déisme à l'athéisme, voir l'article, fondateur quoique daté, d'Aram Vartanian (1949) dans le premier numéro des *Diderot studies*. Voir également C. Duflo (2003a) sur le parcours de Diderot « du théisme finaliste de Shaftesbury à l'athéisme matérialiste de Saunderson ».

le spectre de l'athéisme est bien présent. Dans la pensée XII (21) notamment, il met en parallèle superstition et athéisme, pour donner l'avantage au second : « Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme ». On peut d'ailleurs noter que le choix du terme « superstition » ne laisse aucune chance à ce qu'il désigne.

Dans la *Promenade du sceptique*, si les figures des déistes sont bien sûr valorisées, celle de l'athée, qui porte bien son nom – Athéos – est loin d'être moquée. Il est flagrant en tout cas qu'elle est loin de subir le même traitement que celle des représentants des dévots. Ces derniers ne sont que très peu dessinés, n'ayant que rarement le statut de locuteur dans cette déambulation dialoguée qu'est la *Promenade*⁶⁶. Ils n'en sont pas pour autant tout à fait exclus : on parle d'eux, mais il est vrai que ce statut de délocuté en dit déjà beaucoup sur la façon dont on doit les percevoir :

Mon cher Ariste, connaissez-vous bien ceux à qui vous vous jouez ? Il vous sera échappé que l'homooosios est un mot vide de sens, vous serez donc un athée ; mais tout athée est un damné, et tout damné est bon à brûler dans ce monde et dans l'autre. En conséquence de cette induction charitable, vous serez persécuté, poursuivi. Satan est le ministre de la colère de Dieu, et il ne tient jamais à ces gens, disait un de nos amis, qu'ils ne soient les ministres de la fureur de Satan. Les gens du monde s'amuseront des peintures satiriques que vous avez faites de leurs mœurs ; les philosophes riront du ridicule que vous jetez à pleines mains sur leurs opinions ; mais les dévots n'entendent point raillerie, je vous en avertis. Ils prennent tout au sérieux et ils vous pardonneraient plutôt cent raisonnements qu'un bon mot. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 77).

C'est ainsi que dans l'allée des marronniers de *La Promenade du sceptique* (72), Diderot met en scène une large palette d'écoles philosophiques et les fait deviser :

C'est là que j'ai joui cent fois de l'entretien délicieux de Cléobule et du petit nombre d'amis qu'il y rassemble ; car il en a, et ne craint pas de les perdre. Voici par quel secret il sait les conserver ; il n'a jamais exigé d'aucun qu'il conformât ses sentiments aux siens, et il ne les gêne non plus sur leurs goûts que sur leurs opinions : c'est là que j'ai vu le pyrrhonien embrasser le sceptique, le sceptique se réjouir des succès de l'athée, l'athée ouvrir sa bourse au déiste, le déiste faire des offres de service au spinosiste ; en un mot toutes les sectes de philosophes rapprochées et unies par les liens de l'amitié. C'est là que résident la concorde, l'amour de la vérité, la vérité, la franchise et la paix ; et c'est là que jamais ni scrupuleux, ni superstitieux, ni dévot, ni docteur, ni prêtre, ni moine n'a mis le pied.

On le voit, les sectes théologiques n'ont ni le droit d'asile ni le droit de parole dans cette allée, ce qui explique la possibilité de la discussion et de l'approche de la vérité. Par ailleurs, la confrontation de différentes écoles semblent refléter les hésitations de Diderot, ainsi, certainement, qu'une certaine distance ironique face à cette multitude. Tout se passe comme si le philosophe refusait d'appartenir à une école en particulier.

Ariste et Cléobule sont deux philosophes amis, ouverts à la discussion et qui ne

⁶⁶ Marc, dans l'allée des épines, fait figure d'exception, mais il est, nous le verrons, un locuteur bien particulier.

craignent pas l'opposition. En adoptant cette attitude, ils dénoncent indirectement, mais nous y reviendrons, les dévots, qui refusent la contradiction et qui ne sont pas, de ce fait, ouverts à la discussion. Ariste et Cléobule ne sont pas toujours d'accord, mais en dépit de cela, ils s'écoutent et demeurent amis. Leur désaccord concerne ici le devoir de celui qui est capable de voir derrière le voile de l'erreur. Pour Ariste, il faut dénoncer les préjugés afin d'éclairer les hommes. Pour Cléobule, qui donne dans ses discours l'image de quelqu'un d'expérimenté, cela est bien trop dangereux et ne servirait à rien, compte tenu de l'opposition que rencontrerait celui qui s'y aventurerait. Cette prudence prônée par Cléobule se justifie par l'acharnement dévot à poursuivre ceux qui s'éloignent de leur pensée qui doit rester unique et dominante. Ceux qui s'éloignent de la pensée dévote – cela est entendu entre nos deux interlocuteurs – ne sont pas forcément les athées ; pour les intolérants, tous les déviants se confondent : philosophes, athées, déistes apparaissent à leurs yeux comme la même figure ennemie, tous peuvent dès lors – c'est ce que Diderot semble dire – mener le même combat. La bataille contre les dévots, par leur faute, coupables qu'ils sont d'avoir une vision du monde sans nuances, envisagée d'un seul point de vue, ne peut donc que rapprocher les athées et les déistes qui devraient pourtant être naturellement ennemis puisque les uns rejettent l'idée de Dieu, quand les autres la reconnaissent.

Si, selon Georges Gusdorf (1972 : 124), « le déisme représente une position moyenne entre l'orthodoxie traditionaliste et l'athéisme radical », il est évident que le philosophe, si le déisme n'existait pas et s'il devait choisir entre le catholicisme et l'athéisme, à l'époque de la rédaction des *Pensées philosophiques*, choisirait le second extrême.

La raison principale qui justifie la résistance de Diderot, dans un premier temps, à l'athéisme, se trouve formulée par exemple dans le *Plan d'une Université* (485-486) :

Le gros d'une nation restera toujours ignorant, peureux et conséquemment superstitieux. L'athéisme peut être la doctrine d'une petite école, mais jamais celle d'un grand nombre de citoyens, encore moins celle d'une nation un peu civilisée. La croyance de l'existence de Dieu, ou la vieille souche restera donc toujours ; or, qui sait ce que cette souche, abandonnée à sa libre végétation, peut produire de monstrueux ? Je ne conserverais donc pas des prêtres comme des dépositaires de vérités, mais comme des obstacles à des erreurs possibles et plus monstrueuses encore ; non comme les précepteurs des gens sensés, mais comme les gardiens des fous ; et leurs églises, je les laisserais subsister comme l'asile ou les Petites-Maisons d'une certaine espèce d'imbéciles qui pourraient devenir furieux si on les négligeait entièrement.

Aussi, avant de se tourner de manière plus radicale vers l'athéisme, parce qu'au vu des avancées scientifiques, il estimera n'en avoir plus le choix, Diderot tente-t-il de concilier la croyance en Dieu et l'exercice de la raison. La religion, si elle n'est pas naturelle, apparaît pour lui comme un obstacle entre l'humain et le divin. Il faut donc épurer toute religion de ce

qui l'éloigne de son universalité et de sa vérité : rites, prescriptions, cultes, célébrations en des lieux imposés. Il écrit dans *De la suffisance de la religion naturelle* (XXV, 62) :

Ne pourrait-on pas dire que toutes les religions du monde ne sont que des sectes de la religion naturelle, et que les Juifs, les Chrétiens, les Musulmans ne sont que des naturalistes hérétiques et schismatiques ?

La philosophie ouvre ainsi un espace discursif virtuel (*ne pourrait-on pas dire [...] ?*) – virtuel, car encore véritablement imprononçable dans le contexte du XVIII^e siècle – dans lequel « toutes les religions du monde » perdent de leur superbe en subissant l'affront de la restriction, et se voient apposer le terme très péjoratif de « sectes », les définissant ainsi telles qu'elles devraient l'être. Dominique Maingueneau (1987 : 58) envisage en effet la restriction de cette manière, en prenant l'exemple, dans *Nouvelles tendances en analyse du discours*, de La Bruyère : elle « met en cause la légitimité d'un énoncé virtuel », qu'elle présuppose, en confrontant « l'idée reçue et la définition vraie, celle que le texte donne pour conforme à la réalité ». Il en va bien ainsi chez Diderot : l'idée reçue voit chaque religion comme absolument vraie et sacrée, l'idée nouvelle rappelle dans un premier temps la pluralité religieuse, ce qui constitue déjà une attaque visant le narcissisme illusoire de chaque religion, et, pour finir, circonscrit les religions qui ne sont plus que sectes et pauvres fantômes de la seule vraie religion, universelle, la religion naturelle.

Si la religion naturelle apparaît pendant longtemps à Diderot comme étant la seule à pouvoir contrer l'athéisme (en tant que seule religion valable), c'est parce qu'elle est la seule à ne pas s'opposer à l'humain, à ne pas le nier. Diderot reproche aux religions surnaturelles, on l'a esquissé plus haut, de vouloir contraindre l'humain voire l'annihiler, révolté qu'il est par la mortification qu'exige l'état religieux⁶⁷.

D'une manière générale, les philosophes des Lumières ne se mobilisent pas contre l'idée de religion, mais contre l'idée traditionnelle de religion, qui écarte l'homme pour mieux idolâtrer Dieu : il s'agirait désormais de placer l'homme au centre de la préoccupation religieuse. C'est ce que souligne Georges Gusdorf (1972 : 237 et 282) quand il écrit que

la religion n'est pas un enseignement extrinsèque, plaqué sur le domaine humain par une volonté étrangère. La religion est une vocation de l'homme à l'humanité par l'intermédiaire de la divinité ; sa certification se trouve au plus profond de l'être humain. Herder dira : « le fait que la religion est intégralement humaine est un signe de reconnaissance intime de sa vérité ». [...] Le XVIII^e siècle est le siècle où la théodicée traditionnelle fait place à une anthropodicée.

⁶⁷ L'épisode des convulsionnaires de Saint-Médard vient notamment hanter à plusieurs reprises son œuvre, ainsi que le note Elizabeth de Fontenay (2001 : 42) : « Les 'convulsions' – celles de Saint-Médard et celles qui eurent lieu plus tard, dans les appartements du Marais – hantent l'œuvre de Diderot ».

Mais la lecture des œuvres du jeune Diderot fait déjà sentir la radicalisation finale vers l'athéisme. On ne peut en effet parler de rupture lorsque l'on observe le parcours de la pensée du philosophe : en aucun cas on ne peut dire qu'il a rejeté brusquement l'idée de Dieu. Au contraire, ce rejet apparaît véritablement comme la suite logique du rejet plus général du superflu religieux. Diderot propose ainsi dans un premier temps de se débarrasser de tout ce qui embarrasse les rapports entre l'humain et le divin, puis s'aperçoit, à force d'observations et de conjectures scientifiques, de l'inutilité de l'idée de Dieu pour expliquer le monde. Ce rejet de Dieu est donc *conséquent*. Le philosophe se rend au fur et à mesure à cette évidence et franchit le pas : il devient athée.

Si les *Pensées philosophiques* sont écrites « de Dieu », quelques années plus tard, *Le Rêve de d'Alembert*, pour prendre ce fameux exemple, s'écrit sans Dieu. « Expliquer les divers phénomènes sans ce mot 'abominable' de Dieu, c'est bien ce que tente *Le Rêve de d'Alembert* » commente Béatrice Didier (1998 : 160). La physique seule suffit désormais à expliquer le monde, pourquoi donc s'embarrasser de cette idée superflue? Symboliquement, le mot « Dieu » est banni de la trilogie⁶⁸, alors qu'il constitue le cœur même du débat, car il faut bien être conséquent : si l'on se passe de l'idée de Dieu, il faut bien se passer du mot.

2. Répartition des adversaires de Diderot

Le problème religieux est complexe et implique un grand nombre de questions, qu'il ne faut pas limiter à la satire de la religion catholique. Nous venons de le voir, le sentiment religieux est ambigu, bien présent en tout cas au début pour laisser finalement place à un athéisme qui n'est pas sans nuances, et qui s'explique aussi bien par la déception face aux comportements religieux déviants que par l'évidence scientifique. Étudier la question religieuse, c'est donc non seulement envisager la religion à proprement parler, mais aussi tout ce qui lui ressemble, et, au contraire, tout ce qui s'oppose à elle. Cela implique que les figures d'adversaires sont nombreuses, et ne se limitent pas à celle des dévots, même si ces derniers apparaissent comme une cible évidente et privilégiée. En voici donc une typologie, certainement non exhaustive, mais qui permet de voir en tout cas que l'ennemi, chez Diderot, n'est pas toujours si éloigné de l'ami. Nous classons, dans la mesure du possible, cette

⁶⁸ Il apparaît dans le texte mais jamais dans son sens plein, nous y reviendrons.

typologie par ordre décroissant : des ennemis les plus farouches aux moins farouches.

2. 1. Censeurs en tous genres : la contestation d'une vision du monde

2. 1. 1. Les principaux censeurs : les dévots

Concernant la question religieuse, les dévots en général apparaissent comme les plus farouches ennemis du philosophe. Si le terme « dévot » n'a pas à l'origine de connotation négative – il désigne simplement, dans l'édition de 1694 du *Dictionnaire de l'Académie*, un homme « pieux attaché au service de Dieu⁶⁹ » – il peut s'en charger au fil du temps, conformément à toute une tradition anticléricale à visée satirique, et devient le synonyme de « bigot », ou encore de « tartuffe », après le passage de Molière.

Finalement, l'un des reproches faits par Diderot aux dévots ne diffère pas du reproche principal qui leur est adressé depuis le Moyen Âge : les dévots n'agissent pas conformément à ce qu'ils prêchent et ce qu'ils imposent ; ils ne sont pas « conséquents », selon la formule chère à Diderot. L'hypocrisie des prêtres est depuis longtemps un véritable *topos*, et la description rapide de l'ecclésiastique qui rend visite aux Diderot dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (492), et qui par ailleurs « se connaissait mieux en bon vin qu'en morale, et qui avait plus feuilleté le *Moyen de parvenir* que les *Conférences de Grenoble* », n'est pas vraiment surprenante⁷⁰.

La dévotion, chez Diderot, peut fonctionner comme un outil de séduction et se trouve ainsi complètement détournée. Saint-Albin ne tombe-t-il pas amoureux de Sophie en la voyant pour la première fois à l'Église, « à genoux au pied des autels » ?

⁶⁹ En voici la définition complète : « DÉVOT, [dév]ote. adj. Pieux attaché au service de Dieu. *Les âmes dévotes. la vie dévote. Etre dévot. Le dévot saint Bernard. Dévot à la Vierge. Le sexe dévot.* Il sign. aussi, Ce qui excite à dévotion. *Chant dévot. Oraison dévote. Lieu fort dévot. Livre dévot* ». L'édition de 1762 ajoute la définition du substantif, ajout fortement significatif puisqu'il envisage la possibilité de la fausse dévotion : « DÉVOT est aussi substantif. *On ne peut trop estimer les vrais dévots. Les faux dévots sont dangereux. Faire le dévot.* Ordinairement quand on dit, *Un dévot, les dévots*, On entend parler de ceux qui font profession de dévotion, et qui ne sont dévots qu'en apparence ».

⁷⁰ Notons par exemple un rapprochement entre cet ecclésiastique et M. de Pontverre dans le livre II des *Confessions* de Rousseau : « J'allai voir M. de Pontverre : il me reçut bien, me parla de l'hérésie de Genève, de l'autorité de la Sainte Mère Église, et me donna à dîner. Je trouvai peu de chose à répondre à des arguments qui finissaient ainsi, et je jugeai que des curés chez qui l'on dînait si bien valaient tout au moins nos ministres. J'étais certainement plus savant que M. de Pontverre, tout gentilhomme qu'il était ; mais j'étais trop bon convive pour être si bon théologien ; et son vin de Frangy, qui me parut excellent, argumentait si victorieusement pour lui, que j'aurais rougi de fermer la bouche à un si bon hôte ». (Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959, p. 46). Le curé tâche de convertir Jean-Jacques tout en lui offrant un bon dîner, si bien que le bon dîner semble constituer l'argument le plus fort. Les allusions aux dévots bons vivants ne sont pas rares au siècle des Lumières.

La première fois que je la vis, ce fut à l'église. Elle était à genoux au pied des autels, auprès d'une femme âgée que je pris d'abord pour sa mère ; elle attachait tous les regards... Ah ! mon père, quelle modestie ! quels charmes !... Non, je ne puis vous rendre l'impression qu'elle fit sur moi. Quel trouble j'éprouvai ! avec quelle violence mon cœur palpita ! ce que je ressentis ! ce que je devins !... Depuis cet instant, je ne pensai, je ne rêvai qu'elle. Son image me suivit le jour, m'obséda la nuit, m'agita partout. (*Le Père de famille*, 1206).

Plus généralement, il n'est pas rare de voir les personnages masculins de Diderot séduits par des jeunes femmes pieuses. Madame de la Pommeraye, dans *Jacques le fataliste* (815), profite de ce goût pour piéger le marquis des Arcis, en transformant les deux d'Aisnon en deux parfaites dévotes, parfaitement séduisantes :

Elles eurent l'inhumanité de le faire parler dévotion pendant trois heures de suite, et M^{me} de La Pommeraye lui disait : « Vos discours font merveilleusement l'éloge de vos parents ; les premières leçons qu'on en reçoit ne s'effacent jamais. Vous entendez toutes les subtilités de l'amour divin comme si vous n'aviez été qu'à saint François de Sales pour toute nourriture. N'auriez-vous pas été un peu quiétiste ? – Je ne m'en souviens plus... » Il est inutile de dire que nos dévotes mirent dans la conversation tout ce qu'elles avaient de grâces, d'esprit, de séduction et de finesse.

Le marquis, quant à lui, soudoie un curé afin que ce dernier facilite sa relation avec la d'Aisnon fille⁷¹.

Mais Diderot ne se limite pas à ces traditionnels reproches. D'ailleurs, pour lui, les dévots sont également, et avant tout, des hommes : il est dès lors normal qu'ils cèdent à leur humanité. Ces écarts ne leurs sont donc pas reprochés – le narrateur du *Supplément* s'amuse d'ailleurs de voir l'Aumônier redevenir homme – : bien au contraire, il leur est reproché de nier cette nature d'homme, tant chez eux-mêmes, car bien souvent ils n'y parviennent pas, que chez les autres. C'est plutôt la séduction comme camouflage qui est pointée du doigt. Lors de son entrée en religion, « la sœur la plus indulgente qu'on a pu trouver » est chargée de lui présenter le couvent : « son étude est de vous dérober toutes les épines de l'état ; c'est un cours de séduction la plus subtile et la mieux apprêtée⁷² ». On veut ainsi entraîner Suzanne dans le « tombeau » du couvent (pour reprendre le mot du père de famille) : les dévots, en cela, ont une allure diabolique.

D'abord destiné à la carrière ecclésiastique, Denis Diderot s'en détourne rapidement pour lui préférer la carrière littéraire et philosophique qu'on lui connaît. Toujours est-il que l'on peut considérer que l'homme a une bonne connaissance du milieu religieux, grâce à ses

⁷¹ « Le marquis fut environ deux mois sans se montrer chez M^{me} de la Pommeraye ; et voici ses démarches dans cet intervalle. Il fit connaissance avec le confesseur de la mère et de la fille. C'était un ami du petit abbé dont je vous ai parlé. Ce prêtre, après avoir mis toutes les difficultés hypocrites qu'on peut apporter à une intrigue malhonnête, et vendu le plus chèrement qu'il lui fut possible la sainteté de son ministère, se prêta à tout ce que le marquis voulut ». (*Jacques le fataliste*, 816).

⁷² *La Religieuse*, 281.

études relativement poussées de théologie, mais aussi grâce à un entourage familial très pratiquant. C'est finalement son frère qui va devenir abbé, et qui, par la même occasion, va s'imposer comme une sorte de figure prototypique du dévot, hantant l'écriture du philosophe⁷³. Les liens fraternels, en effet, justifient une incompréhension encore plus grande : il n'est pas aisé pour le philosophe de voir son frère faire preuve de la plus grande intolérance à son égard, et à l'égard de tous ceux qui s'écarteraient du droit chemin de la religion. Diderot a beau en appeler à la raison et aux sentiments humains du dévot, lui rappeler que le texte religieux prône à l'origine l'amour et le respect d'autrui, au fil des années, le désaccord entre les deux ne cesse de grandir. Diderot, dans ses lettres, parle davantage de son frère qu'il ne lui parle véritablement ; les échanges épistolaires entre les deux sont plutôt rares et se justifient d'abord par la nécessité de résoudre des affaires privées (mort du père, affaire du chevalier de Piolenc ou encore mariage d'Angélique). Mais le plus souvent, l'évocation de ces affaires en cours fait place aux reproches du philosophe, qui tournent toujours autour de la même idée : son frère est un fanatique, un intolérant, qui oublie le sentiment humain – la meilleure preuve en est qu'il oublie même le sentiment fraternel – au nom d'une religion dont il prétend être un bon représentant. C'est donc bien la figure de l'abbé, du dévot qui est stigmatisée par le philosophe, dont la voix accusatrice est d'autant mieux légitimée qu'elle s'adresse au frère : Diderot ne peut que dire la vérité, car il a aimé son frère, car il a désiré son retour, car il a fait preuve de tolérance et d'ouverture. S'il en vient aux invectives, c'est donc bien que l'abbé le mérite, finalement.

La consultation de la correspondance du philosophe est indicatrice des déceptions toujours plus amères qu'il subit, mais montre surtout qu'elles sont dues au comportement de l'abbé. Comportement que nous pourrions qualifier de typique : la lecture de Diderot révèle qu'à la condition de dévot est presque toujours rattachée l'idée d'attitude fanatique, hystérique, intolérante et hypocrite⁷⁴. C'est l'un des arguments forts des philosophes des Lumières que de dénoncer la principale dérive du catholicisme : la persécution de ses prétendus ennemis. Diderot n'a de cesse de rappeler ces faits, qui contredisent la morale enseignée par cette religion : là est son devoir de philosophe, qui s'exerce également dans un cadre plus intime. Le projet initial de la lettre adressée à ses parents et amis de Langres, datée du 6 janvier 1755, est d'entretenir ses destinataires de « tout ce qui [lui] est arrivé⁷⁵ » depuis le

⁷³ Voir Lucien Nouis (2009 : 60), qui écrit que Diderot réduit parfois son frère à « une sorte de 'personnage conceptuel' », et, plus loin (68), que « Diderot est hanté par celui qui subordonnera presque toujours le lien familial aux exigences sévères de sa religion ».

⁷⁴ Dans les grandes lignes, cela correspond d'ailleurs assez bien à la peinture des dévots faite par les philosophes des Lumières, et par Voltaire en première ligne.

⁷⁵ *Correspondance*, 38.

jour des adieux afin de se faire pardonner d'un long silence, et cela comprend finalement d'assez longues digressions qui sont autant d'occasions de réflexions à propos de la religion. Racontant sa rencontre avec « deux jeunes capucins » décrits ironiquement comme « les deux mendiants les plus maladroits qu'on ait jamais reçus sous le froc de saint François » (39), il explique le service qu'il leur a rendu en leur offrant son hospitalité, mais développe le service qu'il aimerait leur avoir rendu en dessillant leur vue :

C'était de les tirer du préjugé inhumain où ils étaient, et qui leur est commun avec beaucoup d'autres dévots, qu'on doit en conscience détruire les ennemis de Dieu et de l'Église partout où l'on en rencontre. Je tâchai de leur faire comprendre qu'on servait mal un Dieu de paix par des assassinats, et qu'on prêchait mal une religion de douceur, la flamme et le fer à la main ; qu'un chrétien était bien moins destiné à verser le sang des autres qu'à répandre le sien pour eux ; que le Christ s'était laissé crucifié par les Juifs, quoiqu'il eût à ses ordres des légions d'anges tout prêts à les exterminer ; et qu'il nous avait appris, en s'abandonnant à la discrétion des méchants, que, dans les conjonctures mêmes où il faudrait tuer ou être tué, il vaudrait encore mieux être martyr qu'homicide. (*Correspondance*, 40).

et plus loin, dépassant encore le cadre de l'anecdote, il étend encore son propos à l'ensemble des dévots : « il me parut que ces hommes avaient en général les mœurs sauvages, et le fond de l'âme et du caractère féroce » (40).

Le portrait qui est fait des dévots n'est jamais charitable :

Car tout dévot est dur, sans miséricorde, implacable, pauvre époux, pauvre citoyen, mauvais père, mauvais frère, etc. Ces devoirs sont trop subordonnés à d'autres. Un des plus mauvais effets des devoirs religieux, c'est l'aviilissement des devoirs naturels ; c'est une échelle de devoirs chimériques élevée au-dessus des devoirs réels. Demandez à un prêtre s'il y a plus de mal à pisser dans un calice qu'à calomnier une honnête femme : « Pisser dans un calice ! un sacrilège ! » vous dira-t-il. Et puis nul châtement public contre la calomnie ; le feu contre le sacrilège. Et voilà ce qui achève de renverser toute vraie distinction des crimes dans une société. (*Observations sur Hemsterhuis*, 750-1).

Il est à noter que le même exemple est employé dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** (936) :

DIDEROT. – Je m'approchai de son oreille et je lui dis tout bas : Madame la Maréchale, demandez au vicaire de votre paroisse, de ces deux crimes, pisser dans un vase sacré, ou noircir la réputation d'une femme honnête, quel est le plus atroce ? Il frémit d'horreur au premier, **criera** au sacrilège ; et la loi civile, qui prend à peine connaissance de la calomnie, tandis qu'elle punit le sacrilège par le feu, achèvera de brouiller les idées et de corrompre les esprits.

Dans les *Observations*, la violente réaction du prêtre est transcrite par un discours direct : sa réponse reprend sous forme exclamative les éléments de la question, et l'on imagine aisément qu'il crie. Dans *l'Entretien*, le verbe introducteur de discours rapporté est d'ailleurs *crier*. Cette tendance au cri semble bien symptomatique du caractère violent des dévots, à l'encontre de leurs ennemis (qui sont nombreux car il s'agit de tous ceux qui ne partagent pas les mêmes

croyances ou comportements), et même à l'encontre d'eux-mêmes, puisqu'ils s'infligent des devoirs inhumains. Ainsi, du fait de ce caractère, ils ne peuvent trouver leur place dans un lieu de discussion et d'entente, et c'est bien pourquoi ils se trouvent exclus de l'allée des marronniers dans la *Promenade du sceptique*.

« Chaque état a sa pantomime », explique Diderot dans le *Plan d'une Université* (481-2) ajoutant que

le maintien du prêtre doit être grave, son ton réservé, sa figure imposante, ses mœurs austères. Celui qui se familiarise hors du temple, n'est pas assez respecté dans le temple.

Suzanne entrant en religion se voit également enseigner les « grâces monastiques » :

Elle me composa la tête, les pieds, les mains, la taille, les bras ; ce fut presque une leçon de Marcel sur les grâces monastiques, car chaque état a les siennes. (*La Religieuse*, 280).

Il n'est alors pas anodin que dans *Jacques le fataliste* (837), Jacques soit capable, sans aucun autre indice que l'apparence extérieure, de reconnaître, de loin, un ancien moine en apercevant un homme qu'il ne connaît pas :

À cette allure singulière Jacques le déchiffra ; et s'approchant de l'oreille de son maître il lui dit : « Je gage que ce jeune homme a porté l'habit de moine ».

Tout se passe comme si le dévot était incapable de la moindre singularité, comme s'il était à ce point prisonnier de son camp qu'il ne pouvait s'en démarquer par une attitude originale. Aussi le plan de Madame de la Pommeraye pour se venger de son amant s'établit-il très simplement : pour séduire le marquis des Arcis, il suffit que les deux pauvres femmes mobilisées pour l'occasion adoptent la panoplie de la parfaite dévote : « Faites-vous jansénistes ou molinistes, comme il vous plaira », leur conseille Madame de la Pommeraye, « mais le mieux sera d'avoir l'opinion de votre curé. Ne manquez pas, à tort et à travers, dans toute occasion, de vous déchaîner contre les philosophes ; criez que Voltaire est l'Antéchrist, sachez par cœur l'ouvrage de votre petit abbé, et colportez-le, s'il le faut...⁷⁶ » Le peu d'importance que la marquise accorde au choix qui sera fait par les deux femmes de se faire jansénistes ou molinistes est révélateur, encore une fois, de l'absence totale de singularité : jansénistes ou molinistes, tous sont dévots, tous sont prêts à se « déchaîner », « à tort et à travers, dans toute occasion », « contre les philosophes ».

Pourtant, il semble bien que le philosophe se refuse (ou, au moins, dit se refuser) à l'attaque *ad personam* dont les dévots sont, eux, coupables :

⁷⁶ *Jacques le fataliste*, 804.

Je ne hais point le prêtre. S'il est bon, je le respecte, s'il est mauvais, je le méprise ou je le plains ; et si je le peins ici avec des couleurs effrayantes, c'est qu'il faut négliger les exceptions, et le connaître tel qu'il est par état, pour l'instituer tel qu'il doit être ; je veux dire, saint ou hypocrite. L'hypocrisie est une vertu sacerdotale ; car le plus pernicieux des scandales est celui que le prêtre donne. (*Plan d'une université*, 481).

Le bon prêtre existe, mais ce qui est remarquable, c'est qu'il ne peut que constituer une exception : il est si rare qu'il mérite que l'on boive à sa santé, comme on le fait dans *Jacques le fataliste* (817) :

JACQUES. – Si nous buvions à la santé de votre curé ? L'HOTESSE. – Pour cette fois-ci je vous ferai raison ; car c'est un bon homme qui, les dimanches et jours de fêtes, laisse danser les filles et les garçons, et qui permet aux hommes et aux femmes de venir chez moi, pourvu qu'ils n'en sortent pas ivres. À mon curé !

On s'aperçoit vite en réalité que le bon prêtre peut l'être parce qu'il n'est pas vraiment prêtre, en ce qu'il n'agit pas conformément aux lois imposées par son état, ou encore parce qu'il n'est pas entré en religion depuis longtemps. C'est le cas du directeur de Suzanne, qui est aussi celui de sa mère, et à qui elle se confie. Il est dit à son propos qu'il « était entré tard dans l'état religieux, il avait de l'humanité⁷⁷ » : la juxtaposition des propositions ne doit pas masquer le lien logique implicite de cause à conséquence qui les unit : on lit très facilement que c'est parce que ce prêtre était entré tard en religion qu'il avait de l'humanité, comme si la religion corrompait cette humanité.

« Par état », le prêtre est mauvais, sa condition le rend tel. « L'intolérance », lit-on dans la contribution à *L'Histoire des deux Indes* (613), « toute affreuse qu'elle nous paraît, est une conséquence nécessaire de l'esprit superstitieux ». De même, à la question posée par Jacques à propos des prêtres (« Mais pourquoi est-ce qu'ils sont si méchants ? »), le Maître répond « Je crois que c'est parce qu'ils sont moines. Et puis revenons à tes amours⁷⁸ ».

Il est notamment de la nature du dévot de chasser l'« hérétique », ou plutôt celui qu'il considère comme tel. C'est ainsi que dans les *Observations sur Hemsterhuis* (704), le « docteur de Sorbonne » sert de comparant pour évoquer l'instinct de l'animal :

Toute l'âme d'un chien est au bout de son nez. Affaire d'organisation. Changez la ligne faciale. Arrondissez la tête, etc., et le chien ne quètera plus de perdrix ; il éventera des hérétiques. Allongez le nez du docteur de Sorbonne, etc., et il ne chassera plus l'hérétique ; il arrêtera la perdrix.

Ou peut-être est-ce l'instinct de l'animal qui sert de comparant pour évoquer l'instinct du docteur de Sorbonne ? Dans les *Mélanges pour Catherine II* (319-320), Diderot nous fait

⁷⁷ *La Religieuse*, 288.

⁷⁸ *Jacques le fataliste*, 745.

entrer, *via* le discours indirect libre, dans la façon de penser du prêtre qui est « intolérant par état » :

L'incrédule ou celui qui ne croit pas ce qu'il croit est ennemi de Dieu et Dieu est son ennemi ; c'est un scélérat dans ce monde ; c'est le plus grand des malfaiteurs, c'est un réprouvé dans l'autre. Il est impossible d'aimer, de secourir, de vivre avec celui qu'on voit sous ce coup d'œil, et le peuple épouse toujours les idées du prêtre sur ce point.

L'incrédule recouvre une multitude d'êtres, dont les philosophes font partie. Tout comme le philosophe est l'ennemi juré du dévot, le dévot est l'ennemi juré du philosophe, et ne peut que l'être car son portrait est tel qu'il apparaît comme le strict opposé de la figure philosophique. D'ailleurs, cette figure du philosophe, jamais clairement établie et qui a fait l'objet d'étude de nombreux critiques, ne se construit-elle pas en opposition à cette figure de dévot qui révulse Diderot ? Aussi ne peut-elle se construire qu'avec le temps, ce qui explique la difficulté qu'il y a à la fixer et à la décrire. Dans les *Observations sur le Nakaz* (510-1), la situation réversible du prêtre et du philosophe est indicatrice du fait que les deux figures constituent le pendant l'une de l'autre :

Le philosophe dit beaucoup de mal du prêtre ; le prêtre dit beaucoup de mal du philosophe ; mais le philosophe n'a jamais tué de prêtres, et le prêtre a beaucoup tué de philosophes ; mais le philosophe n'a jamais tué de rois, et le prêtre a beaucoup tué de rois.

Tout naturellement, le prêtre constitue l'adversaire le plus farouche des philosophes, et en particulier du philosophe Diderot : il est celui qui doit absolument être éliminé, ou au moins, dont l'influence superstitieuse néfaste doit être absolument éliminée. Il ne semble pas y avoir de place en ce monde à la fois pour les prêtres et pour le philosophe. Dans le « Discours d'un philosophe à un roi » (641), Diderot explique que les races de philosophes et de prêtres s'excluent l'une l'autre :

Sire, si vous voulez des prêtres, vous ne voulez point de philosophes, et si vous voulez des philosophes, vous ne voulez point de prêtres ; car les uns étant par état les amis de la raison et les promoteurs de la science, et les autres les ennemis de la raison et les fauteurs de l'ignorance, si les premiers font le bien, les seconds font le mal ; et vous ne voulez pas en même temps le bien et le mal.

Le discours de l'un doit annuler et remplacer le discours de l'autre : une guerre a lieu entre les deux parties.

On peut considérer que la figure du dévot est une figure structurante dans l'œuvre de Diderot. Il faudrait préciser qu'être dévot, ce n'est finalement pas tant une fonction qu'un caractère : les prêtres ne sont pas les seuls dévots. Toujours est-il que ce caractère ne peut constituer qu'un défaut chez l'être qui se le voit attribuer, quelles que soient par ailleurs les

qualités de cet être, et c'est ainsi qu'on peut lire, dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (483), l'énoncé suivant : « Mon père, homme d'un excellent jugement, mais homme pieux ». C'est bien la lutte contre l'obscurantisme qui fait prendre la plume au philosophe, mais bien plus que cela, son œuvre paraît hantée par la présence obsédante de ces malicieux dévots. On en trouve une mention surprenante dans le *Paradoxe sur le comédien* (1383) :

Ces vérités seraient démontrées que les grands comédiens n'en conviendraient pas ; c'est leur secret. Les acteurs médiocres ou novices sont faits pour les rejeter, et l'on pourrait dire de quelques autres qu'ils croient sentir, comme on a dit du superstitieux, qu'il croit croire ; et que sans la foi pour celui-ci, et sans la sensibilité pour celui-là, il n'y a point de salut.

Le superstitieux est pris comme anti-modèle et sert de comparant pour montrer que les comédiens doivent, contrairement à ce qu'ils croient, se débarrasser de la sensibilité qui détériore leur jeu, afin de devenir de meilleurs comédiens, de la même manière que les dévots, contrairement à ce qu'ils croient, devraient se débarrasser de leur foi, afin de devenir des hommes meilleurs.

2. 1. 2. Une parole doxale ? Le pouvoir, le philosophe, et le Tiers

Non seulement les dévots sont mauvais, mais de plus ils sont nuisibles⁷⁹ (c'est surtout en cela, bien sûr, qu'il importe de les combattre), par la mainmise qu'ils ont sur le gouvernement. Le lien entre religion et gouvernement, on l'a vu, est presque toujours rappelé et dénoncé ; et France Marchal (1999 : 40) souligne à cet effet que « c'est en penseur politique qu'il investit [...] le domaine chrétien ». De façon récurrente, le philosophe déplore le fait qu'ils aient le « droit de haranguer le peuple assemblé », et qu'ils en aient souvent « abusé ». Il est très souvent fait allusion à ce droit des dévots à la parole publique⁸⁰. Les dévots jouissent d'une visibilité qui leur permet d'avoir une grande influence, par ailleurs néfaste, puisque leur objet est de tromper et d'endormir le peuple :

Les augures imaginèrent une foule de distinctions théologiques pour dérober aux peuples l'absurdité de leur science. Un système de mensonges ressemble plus à la vérité qu'un seul mensonge isolé ; plus on voit de choses à contredire, moins on en contredit,

trouve-t-on dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1222). Les mensonges dévots,

⁷⁹ Diderot est hanté par l'idée que lui, le philosophe, pourrait être nuisible. Franck Salaün (2010 : 123) écrit ainsi que « la hantise de Diderot n'est pas d'être inutile mais d'être nuisible, d'être lui-même une forme raffinée de la corruption ».

⁸⁰ Outre l'exemple mentionné plus haut, voir *Le Plan d'une Université* (480) : « Eux et leurs adhérents, prêtres ou moines, ont souvent abusé du droit de haranguer le peuple assemblé », ou les *Observations sur le Nakaz* (509) : « On ne peut trop se méfier d'une race d'hommes qui a conservé seul le privilège royal de parler aux peuples assemblés, au nom du maître de l'univers ».

pour le peuple, sont pure vérité.

Mais ce qui nous intéresse désormais, c'est la conséquence que ce droit entraîne : le « peuple assemblé » auquel on s'adresse, majoritairement ensorcelé, constitue un allié du pouvoir, et donc un ennemi, aussi paradoxal soit-il, du philosophe. Dans les *Bijoux indiscrets* (59), l'effet de discours du bramine ne se fait pas attendre : il emporte l'adhésion d'une partie de l'auditoire, voire de la majorité. Une adhésion qui se manifeste de manière totalement irrationnelle, à coups de larmes, de prières et même de flagellations :

Le reste de l'auditoire le regarda comme un prophète, versa des larmes, se mit en prière, se flagella même, et ne changea point de vie. Il en fut bruit jusque dans les cafés. Un bel esprit décida que le bramine n'avait qu'effleuré la question, et que sa pièce n'était qu'une déclamation froide et maussade ; mais au jugement des dévotes et des illuminés, c'était le morceau d'éloquence le plus solide qu'on eût prononcé dans les temples depuis un siècle.

Dans les *Observations sur le Nakaz* (508-9), Diderot fait mine de s'interroger à propos des interactions entre politique et religion, pour finalement répondre que les deux devraient rester éloignées l'une de l'autre :

C'est une question à discuter, s'il faut mettre les institutions politiques sous la sanction de la religion. Je n'aime point à faire entrer dans les actes de souveraineté des gens qui prêchent un être supérieur au souverain et qui font dire à cet être tout ce qui leur plaît. Je n'aime pas à faire une chose de fanatisme d'une chose de raison. Je n'aime point à faire une chose de foi d'une chose de conviction. Je n'aime point à donner du poids et de la considération à ceux qui parlent au nom du tout-puissant. La religion est un appui qui finit toujours par renverser la maison. La distance entre l'autel et le trône ne peut jamais être trop grande. L'expérience de tous les temps et de tous les lieux a démontré le danger du voisinage de l'autel pour le trône.

Il recommande également à Catherine II, dans les *Mélanges* (265) la séparation du pouvoir et du religieux, pour le bien du peuple et la paix de la société :

Lorsque la notion d'un Dieu est plantée dans les têtes, il est impossible qu'elle n'y devienne pas la plus importante des notions. Et comme on ne peut jamais comparer le portrait avec la personne, ce portrait devient l'objet des divisions publiques et des haines domestiques les plus violentes. Il importe donc au protecteur de la liberté de penser, ou à l'ennemi de l'intolérance de tenir la théologie dans le mépris et le prêtre dans la médiocrité et dans l'ignorance. Un pays est menacé des plus grands désastres où toute la théologie n'est pas réduite à deux pages⁸¹.

Pourtant, si ce n'est pas la place du dévot que de se trouver aux côtés du roi, ce n'est pas non plus celle du philosophe. Diderot le souligne dès les *Bijoux indiscrets* : il semble bien qu'on ne puisse pas, selon lui, être roi et philosophe, tout comme on ne peut pas être dévot et philosophe. C'est pourquoi Mangogul doit déposer la couronne et le sceptre pour se faire

⁸¹ Dans *Le Plan d'une Université* (484), Diderot recommande également la séparation des deux domaines : « Ce qui regarde l'ordre politique n'appartient point à la théologie ».

philosophe, ami de la vérité et non de la flatterie mensongère : « Trêve de compliments, dit Mangogul. J'ai déposé pour un moment la couronne et le sceptre. J'ai cessé d'être sultan pour être philosophe, et je puis entendre et dire la vérité⁸² ». Contrairement à Platon qui imagine la solution du philosophe roi pour sauver la cité de la décadence, Diderot semble réserver une autre place aux philosophes⁸³.

À deux reprises, la Sultane de l'*Oiseau blanc, conte bleu* (233) s'étonne d'entendre le récit d'un prince ayant été « élevé sous les yeux de Vérité » :

Un prince élevé sous les yeux de Vérité ! Émir, êtes-vous bien sur de ce que vous dites là ? Cela n'est pas assez absurde pour faire rire, et cela l'est trop pour être cru. [...] Un prince qui persiste dans son goût pour la vérité ! en voilà bien d'une autre ! Peu s'en faut que je ne vous impose silence ; cependant continuez. Ce conte est ancien, puisqu'il est du temps où les rois aimaient la vérité.

Car la fée Vérité, désormais, « parle peu en présence des souverains » (238).

Pourtant, dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1087), Diderot s'offusque lorsqu'il fait le récit de l'éducation de Néron. Le Prince doit écouter la voix du philosophe⁸⁴, et c'est peut-être bien pourquoi Diderot finit par accepter de séjourner en Russie auprès de Catherine II :

Il [Néron] se refusa entièrement à l'étude de la philosophie, d'après le conseil d'Agrippine sa mère, qui lui persuada que cette science était nuisible à un souverain, c'est-à-dire, à un tyran, car c'était la valeur du mot dans la bouche d'une femme aussi impérieuse. Quoi ! l'art de modérer ses passions, de connaître ses devoirs et de les remplir, d'exercer la clémence et la justice, de connaître les vraies limites de son pouvoir, les prérogatives inaliénables de l'homme, de les respecter ; cet art, dis-je, est nuisible à un souverain, et il ne doit point entrer dans le plan de l'éducation d'un prince !

Les ambiguïtés relatives à la notion d'adversaire sont nombreuses, et notamment, il est remarquable que ce fameux Tiers (selon la terminologie de Christian Plantin⁸⁵), auquel Diderot, en tant que philosophe des Lumières, doit s'adresser, se fait parfois, et même souvent, adversaire, tant il est soumis au gouvernement, toujours en étroite association avec la religion, qui veut le soumettre.

⁸² *Les Bijoux indiscrets*, 97.

⁸³ Platon déplore l'intrusion de la rhétorique, fille de la flatterie, dans le domaine politique et qui considère que seul l'accès au pouvoir des philosophes, ou la transformation des gouverneurs en philosophes, peut sauver la politique. Voir entre autres le *Gorgias*, le *Ménexène* et la *Lettre VII*. Cf. ici même, note 92 p. 64.

⁸⁴ Sur les rapports ambivalents du philosophe et du pouvoir, voir Colas Duflo (2002a). Il attire notamment l'attention (264) sur le fait qu'« il faut, pour comprendre les positions de Diderot, retracer le cadre général de sa pensée du pouvoir, avant de suivre ses analyses philosophiques du contemporain politique et la façon dont il déchiffre la tendance au despotisme de tous les princes (Frédéric II, Louis XV, Catherine II), pour enfin saisir le rapport ambigu du prince et du philosophe, adversaires et, d'une certaine façon, solidaires ».

⁸⁵ Voir Christian Plantin (1996 : 27) : « Dans la mesure où les enjeux de l'échange argumentatif dépassent les partenaires directement impliqués, on appellera **Tiers** tous les membres du public témoin **intéressés** par l'échange ». [L'auteur souligne].

Il faut considérer que l'un des aspects de l'œuvre consiste en une argumentation, dans laquelle le philosophe est « proposant », les fervents défenseurs de la religion catholique « opposants », et le public, « tierce personne » que proposant et opposant tentent d'influencer⁸⁶, sans du moins, en ce qui concerne le philosophe, s'adresser directement à lui. La communication avec ce public existe bien : il est présent car il demeure finalement le véritable et ultime destinataire, même si sa présence reste fantomatique. Cependant, c'est bien lui qui, au final, devra devenir maître de sa raison et se libérer du joug exercé par la religion catholique. Le camp dévot, qui a la mainmise sur le peuple, rend le camp adverse peu crédible aux yeux de ce dernier :

Tout à coup, il naît dans la tête d'un ministre l'idée absurde que les lumières nuisent au bonheur d'une nation ; ce qui, traduit fidèlement de la langue de la cour en langue vulgaire, signifie que, quand une nation est éclairée, le ministre n'ose pas toutes les sottises qu'il voudrait ; et à l'instant défense de rien imprimer, ni sur les mœurs, ni sur la religion, ni sur le gouvernement, ni sur l'impôt, son objet, sa répartition, sa perception, ni sur le commerce, ni sur aucune des matières dignes d'occuper de bons esprits.

lit-on dans les *Mélanges pour Catherine II* (264-5).

La tâche n'est donc pas aisée, car le public du XVIII^e siècle ne semble pas prêt à recevoir la leçon philosophique ; et c'est d'ailleurs pourquoi Diderot semble écrire davantage pour la postérité, destinataire idéal (auditoire universel, dirait sans doute Chaïm Perelman, 1988 [1958]), que pour un public qui lui serait contemporain. Dans le *Discours préliminaire* de la *Promenade du sceptique*, Ariste vient négocier avec Cléobule la publication de leurs échanges, peu confiant quant à la réaction de ce dernier au vu de l'inscription gravée à l'entrée de son vestibule : *beatus qui moriens fefellit*⁸⁷. On s'attend alors à un débat sur la postérité, qui ne serait pas sans rappeler celui qui opposa Diderot et son ami Falconet, mais la conversation concernera plutôt la possibilité ou non pour le philosophe d'« éclairer les hommes ». Ainsi commence Cléobule :

Je ne vous blâme point de travailler à éclairer les hommes ; c'est le service le plus important qu'on puisse se proposer de leur rendre, mais c'est aussi celui qu'on ne leur rendra jamais. Présenter la vérité à de certains gens, c'est, disait ingénieusement un de nos amis, un jour que je m'entretenais avec lui sous ces ombrages, introduire un rayon de lumière dans un nid de hiboux ; il ne sert qu'à blesser leurs yeux et à exciter leurs cris. Si les hommes n'étaient ignorants que pour n'avoir rien appris, peut-être les instruirait-on ; mais leur aveuglement est systématique. Ariste, vous n'avez pas seulement affaire à des gens qui ne savent rien, mais à des gens qui ne veulent rien savoir. On peut détromper celui dont l'erreur est involontaire ; mais par quel endroit attaquer celui qui est en garde contre le sens commun ?

⁸⁶ Voir les travaux de Christian Plantin (1994a : 7), qui propose de considérer l'interaction argumentative comme un trilogue et non comme un dialogue. Nous renvoyons ici à la note 37, p. 23 de notre travail.

⁸⁷ La note de Laurent Versini (74) indique qu'il s'agit d'une citation approximative d'Horace : « Heureux celui dont la mort est passée inaperçue ».

Ne vous attendez donc pas que votre ouvrage serve beaucoup aux autres ; mais craignez qu'il ne vous nuise infiniment à vous-même. La religion et le gouvernement sont des sujets sacrés auxquels il n'est pas permis de toucher. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 74).

Non seulement le public est accusé d'ignorance, mais il l'est surtout de vouloir demeurer dans cette ignorance, à la manière des hommes décrits par Platon, se complaisant de leur sort dans la caverne⁸⁸. Cette ignorance explique par ailleurs le danger, comme chez Platon⁸⁹, que court le philosophe à dire la vérité sur les seuls sujets vraiment intéressants et qui sont liés entre eux : le gouvernement et la religion.

Analysons de plus près le portrait fait de cette opinion publique, ou plutôt de cette opinion populaire⁹⁰, plutôt méprisée, en abordant quelques-unes de ses caractéristiques. Ce

⁸⁸ La métaphore de la lumière rappelle l'allégorie du philosophe antique. Voir Platon, *La République*, livre VII, trad. Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 274 : « Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout na l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ? ».

⁸⁹ Voir un peu plus loin dans *La République*, trad. cit., p. 275 : « Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long) n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens, et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter ? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et tuer, ne le tueront-ils pas ? ».

⁹⁰ Sur ces questions, voir les travaux de Nicolas Veysman (2005 : 449), qui souligne les traits opposant l'opinion publique à l'opinion populaire au XVIII^e siècle : « Première antinomie : peuple *versus* public. L'opinion du public est d'abord distinguée de l'opinion du peuple, c'est-à-dire de la multitude envers laquelle les philosophes ne cessent d'éprouver une invincible répulsion pendant tout le XVIII^e siècle. La lecture de l'article 'Multitude' de l'*Encyclopédie* suffit à se convaincre de l'hostilité philosophique d'un Diderot à son égard : 'Méfiez-vous du jugement de la multitude ; dans les matières de raisonnement et de philosophie, sa voix est [...] celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison et du préjugé'. L'injonction répétée six fois décline les nombreuses raisons d'être prudent : 'Méfiez-vous-en surtout dans le premier moment ; elle juge mal, lorsqu'un certain nombre de personnages, d'après lesquelles elle réforme ses jugements, ne lui ont pas encore donné le ton'. Deuxième antinomie : erreur *versus* vérité. L'opinion publique n'est célébrée comme vérité que si l'opinion populaire est simultanément dénoncée comme erreur, de sorte que sont continuellement mises en présence l'erreur populaire et la vérité publique. [...] Troisième antinomie : hétéronomie *versus* autonomie. L'opinion populaire est toujours une erreur inspirée à un peuple incapable de se donner à lui-même une opinion qu'il reçoit donc inexorablement de l'extérieur, au gré des influences, bonnes ou mauvaises, qui s'exercent sur lui ». Dans son ouvrage (2005), il étudie plus particulièrement la vision ambivalente que Diderot a de l'opinion : « tantôt il s'oppose sévèrement à la bêtise du caquet public, tantôt il s'emploie à réformer l'opinion en concrétisant cette conversion sur la personne de son interlocuteur » (375) ; « Diderot entrevoit une entente et un dialogue qui fondent la conversion du public à l'esprit philosophique » (377). N. Veysman note que chez Voltaire et chez Diderot, « cette alternative entre un rejet et un accord est fondatrice du visage que revêt l'opinion publique dans les discours ; elle l'est aussi de celui que revêt le philosophe, ami ou ennemi de l'opinion avec lequel il choisit de s'associer ou contre laquelle il préfère se déterminer : là encore les choix ne sont jamais simples et souvent la tentation de l'ésotérisme cède devant les exigences de l'exotérisme, ou inversement » (377). Ainsi, « pour se départir de ses tares natives que sont les travers populaires, le public doit se rendre toujours plus diaphane : pour exister comme public, il doit mourir comme peuple ; pour apparaître comme assemblée équitable et éclairée, il doit disparaître comme multitude aveugle et insensée » (377-378). Finalement, « la position adoptée par Diderot

qu'il est à noter, c'est qu'il est toujours très difficile, dans l'œuvre de Diderot, de distinguer l'opinion de ses influences, en ce que le peuple semble se satisfaire de sa position de soumission. Diderot a bien conscience dès lors que cette opinion ne lui est pour l'heure pas favorable du tout, en bref qu'il est le seul (ou du moins qu'il se trouve dans le camp d'une minorité – celles des philosophes) à lutter contre une multitude manipulée.

Le fait que l'opinion publique se confonde avec ses influences nous amène nous saisir du concept de *doxa*. Car l'opinion, pour Diderot, est véritablement une opinion commune, une pensée toute faite, préétablie, qui rappelle le sens péjoratif du mot « opinion » en tant qu'elle s'oppose véritablement à la raison.

La *doxa* est ainsi définie dans le *Dictionnaire d'analyse du discours* (2002 : 197), par Christian Plantin :

l'opinion, la réputation, ce que l'on dit des choses ou des gens. La *doxa* correspond au sens commun, c'est-à-dire à un ensemble de représentations socialement prédominantes, dont la vérité est incertaine, prises le plus souvent dans leur formulation linguistique courante.

Avec la *doxa* domine l'idée de fond commun, et s'oublie totalement celle de consultation (on sonde l'opinion publique, on ne sonde pas la *doxa*), domine aussi l'idée d'unanimité (l'opinion publique se forme de *pro* et de *contra*, la *doxa* forme un sens commun, partagé par tout le monde), de grand nombre⁹¹, domine aussi peut-être l'idée de superstition et d'irrationalité. Or, majorité unanime, masse confuse, irrationalité, qui justifient l'inertie des idées et les erreurs commises, voilà bien quelques grands traits qui caractérisent le portrait fait par Diderot de cette toile de fond sur laquelle (ou contre laquelle) la voix philosophique s'élève.

Puisque l'ignorance et l'aveuglement constituent une sorte de mal du siècle, le philosophe apparaît comme une figure isolée, que l'on ne veut pas écouter. Dans la *Correspondance*, on trouve cette plainte à David Hume, formulée entre gens du métier :

Ah ! mon cher philosophe ! pleurons et gémissons sur le sort de la philosophie. Nous prêchons la sagesse à des sourds, et nous sommes encore bien loin du siècle de la raison. Nous sommes même infestés ici d'une secte de machiavélistes qui prétendent que ce siècle ne viendra jamais. Cela serait bien capable de résoudre à prendre son bonnet de nuit, à

trouve [...] toute sa cohérence dans la distinction entre une opinion populaire contemporaine et une opinion publique posthume ». Le débat entretenu par Diderot sur la postérité confirme en effet ces analyses.

⁹¹ Voir l'article « Multitude » de l'*Encyclopédie*, que Marie Leca-Tsiomis (1999 : 374) commente ainsi : « Tandis que le *Trévoux*, lui, classait les acceptions en donnant successivement '*copia*', '*turba*', puis '*vulgus*', Diderot consacre, en fait, son article à une seule acception, celle que rend '*vulgus*' : 'Méfiez-vous du jugement de la multitude ; dans les matières de raisonnement et de philosophie, sa voix alors est celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison, du préjugé'. Quatre autres mises en garde, scandées par la reprise anaphorique de 'Méfiez-vous en', concernent les domaines du goût, du premier jugement, de la morale, et des sentiments ». À propos de cet article de l'*Encyclopédie*, voir aussi N. Veysman (2005), dans la note qui précède celle-ci.

poser sa tête mollement sur un oreiller, et à laisser aller le monde à sa fantaisie. Qu'en dites-vous ? (Lettre du 17 mars 1769, *Correspondance*, 937).

On le voit, si Diderot pointe toujours la mollesse et l'ignorance du peuple, il ne semble pas être de ceux qui l'abandonnent à son triste sort, malgré la tentation qu'il y a à tout simplement « prendre son bonnet de nuit ». Populariser la philosophie permet de faire concurrence au pouvoir théologique.

On retrouve cette impression de la solitude du philosophe face à la masse confuse dans les *Pensées philosophiques* (LIII, 36-37), dans lesquelles le « peuple » est décrit comme une entité indistincte, prête à croire celui qui veut le tromper, sans avoir jamais recours à la raison. Docile et crédule, il semble toujours se ranger du côté de l'autorité, au prix de la plus grande irrationalité, au grand dam du philosophe qui est le témoin presque impuissant de la manipulation :

Un faubourg retentit d'acclamations : la cendre d'un prédestiné y fait, en un jour, plus de prodiges que Jésus-Christ n'en fit en toute sa vie. On y court ; on s'y porte ; j'y suis la foule. J'arrive à peine, que j'entends crier : miracle ! miracle ! J'approche, je regarde, et je vois un petit boiteux qui se promène à l'aide de trois ou quatre personnes charitables qui le soutiennent ; et le **peuple** qui s'en émerveille, de répéter : miracle ! miracle ! Où donc est le miracle, peuple imbécile ? Ne vois-tu pas que ce fourbe n'a fait que changer de béquilles. Il en était, dans cette occasion, des miracles, comme il en est toujours des esprits. Je jurerais bien que tous ceux qui ont vu des esprits, les craignaient d'avance, et que tous ceux qui voyaient là des miracles, étaient bien résolus d'en voir.

« Je » est le seul témoin qui, opposé à la foule, au *peuple*, bien trop peuple, ne se laisse pas séduire par les sens : on dresse ici un portrait peu flatteur de ce peuple, aveuglé par le fourbe qui change de béquilles, représentant quant à lui, on peut l'imaginer, de l'instance autoritaire et manipulatrice.

Dans l'*Histoire des deux Indes* (681), le philosophe se définit contre cette *doxa* :

On sera peut-être hérétique, impie, philosophe, haï, persécuté, flétri, mis au fer, brûlé même, pour oser assurer un jour que l'homme fut tel qu'il est au Canada, d'après le témoignage même de nos missionnaires. Voilà, gens de foi, gens de loi, fanatiques ou politiques, hommes fourbes ou féroces par état ou par caractère, voilà comme vous vous mentez à vous-mêmes.

Mis sur le même plan que l'hérétique et l'impie, le philosophe est celui qui est hors-la-loi, celui dont la pensée diffère de la pensée dominante, celui dont le rôle est de *contrarier* la *doxa* : « La voix du philosophe qui **contrarie** celle du peuple, est la voix de la raison », écrit-il dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1154)⁹². Le philosophe est celui dont le

⁹² En revanche, « la voix du souverain qui contrarie celle du peuple, est la voix de la folie », poursuit-il. On voit donc que le philosophe ne peut être roi, tout comme le roi ne peut être philosophe. Cela est contraire au remède qu' imagine Platon pour sauver la cité : « Finalement, je compris que tous les États actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances. Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut

rôle est de combattre une pensée ambiante, ennemi redoutable tant il est gigantesque⁹³.

2. 2. *Métaphysiciens et représentants de l'abstraction : la contestation d'une épistémologie*

Au fondement de toute métaphysique, la métaphysique religieuse. Mais ce ne sont pas seulement les dévots et la *doxa* qui doivent être combattus, ce sont tous ceux qui se portent garants d'une métaphysique abstraite, et qui contribuent à cette vision sclérosante du monde, imposée par la religion. France Marchal (1999 : 33) note que

à la Faculté de Théologie, Diderot construit son premier paradoxe en devenant ennemi de la théologie, non pour le fond, qui reste un domaine intéressant de la connaissance, mais pour l'apparence systématique que ces études revêtent.

Le terme « métaphysicien », chez Diderot, est un terme qui recouvre une réalité multiple. Dans son introduction aux *Observations sur Hemsterhuis* (690), Laurent Versini compare ce texte avec la *Réfutation d'Helvétius*. Il fait remarquer que les deux auteurs réfutés, de bords radicalement opposés, le sont finalement pour des raisons analogues :

Bien que les auteurs viennent de deux points opposés de l'horizon intellectuel, qu'Helvétius représente le matérialisme athée le plus radical, et Hemsterhuis le spiritualisme traditionnel, ils ont en commun d'être systématiques et de parler d'un « Homme » très abstrait, de l'essence de l'homme.

Helvétius le matérialiste se fait ennemi lorsqu'il systématise trop, et l'on n'est pas surpris de voir Diderot porter à son adversaire l'accusation d'être platonique : « Helvétius avait bien plus de platonisme dans sa tête qu'il ne croyait » (872). D'une façon on ne peut plus ironique, le trop matérialiste Helvétius est accusé d'une forme extrême d'idéalisme. Dans le contexte de l'œuvre diderotienne, le terme « platonisme » se charge alors de connotations négatives et fonctionne comme un synonyme de systématisme. Le système d'Helvétius se voit accusé d'être trop simplificateur et dogmatique, et Laurent Versini (774) de noter que

Diderot reproche [...] à Helvétius de réduire la richesse et la diversité humaine à un modèle unique qui recrée au fond l'essence de l'homme, en un mot d'être un platonicien tout autant ou presque qu'Hemsterhuis, de créer un nouveau système, abstrait et *a priori*, sans jamais

reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée. Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement ». (*Lettre VII*, Belles Lettres, 29).

⁹³ Malgré l'opposition rencontrée, il importe de continuer de tenter de persuader le Tiers. Selon Béatrice Didier (2001 : 186), « le philosophe sait bien qu'il en est de l'histoire des idées comme des espèces animales : il faut du temps à leur développement, même si les transformations des mentalités sont moins lentes que les transformations biologiques ».

avoir observé les enfants et leurs caractères déjà tranchés, bref de se laisser aller au dogmatisme.

Si Diderot a beaucoup d'amis métaphysiciens, qui marchent à côté de lui pour mener son combat contre l'intolérance, face à eux, il se revendique chimiste⁹⁴, physicien et biologiste⁹⁵. Il est vrai que géomètres et mathématiciens, dans le fond, sont loin d'être des ennemis. On lit dans le *Plan d'une Université* (436) que « la géométrie est la meilleure et la plus simple de toutes les logiques ; la plus propre à donner de l'inflexibilité au jugement et à la raison » et que

c'est surtout en mathématiques que toutes les vérités sont identiques. Toute la science du calcul n'est que la répétition de cet axiome, un et un font deux ; et toute la géométrie que la répétition de celui-ci, le tout est plus grand que sa partie. Un peuple est-il ignorant ou superstitieux ? Apprenez aux enfants de la géométrie ; et vous verrez avec le temps l'effet de cette science.

Mais toute la critique diderotienne s'attache à montrer depuis longtemps le privilège que Diderot accorde aux sciences de l'observation et de l'expérience, par opposition aux sciences déductives que sont les mathématiques et la géométrie⁹⁶. En cela, le philosophe est un bon représentant du tournant que son siècle est en train de prendre⁹⁷. Cette fascination du philosophe pour ces sciences s'accorde bien avec ce « style concret » qui lui est propre, souligné par Jean-Pierre Seguin (1978 : 13). Ce dernier s'interroge pour commencer :

N'y aurait-il pas chez Diderot un « style concret », c'est-à-dire un ensemble de traits stylistiques permettant au sens de s'établir surtout par la désignation des choses dans ce qu'elles ont de sensible et donnant l'illusion de l'objet particulier ?

et finit par constater (162-163 et 184) :

⁹⁴ Ainsi Jean-Claude Guédon (1979 : 188) souligne l'appui que constitue la chimie de Rouelle à la philosophie de Diderot : « Pourquoi un lien entre la chimie rouellienne et le matérialisme de Diderot, en montrant que Diderot n'avait pas réellement d'autre option pour bloquer des stratégies opposées, et en particulier celles qui s'appuyaient sur l'appropriation du mécanisme newtonien. Il fallait en effet contrer l'image de la scientificité qu'avait créée Newton et ses disciples, parce que celle-ci servait très bien les intérêts des déistes et des partisans de la théologie naturelle ».

⁹⁵ François Duchesneau (1999 : 196) note à propos de la biologie chez Diderot : « Diderot fut le témoin enthousiaste de cet essor sans précédent de la pensée biologique, au point d'y voir, comme nous le savons, un dépassement programmatique des mathématiques et de la physique, parvenues à l'état de maturité et peu susceptibles désormais de mutation profonde ».

⁹⁶ Günther Mensching (1992 : 132-133) explique à propos des mathématiques qu'elles « restaient un ensemble de méthodes qui n'offrent pas un accès à l'essence des choses proprement dite, étant donné que cette manière de penser est surtout déductive : une formule est vraie quand elle est prouvée par des propositions supérieures qui, à leur tour, sont fondées par des axiomes, c'est-à-dire sur des principes. Mais la déduction physique n'est pas la même que la déduction mathématique. Une formule qui définit une classe de phénomènes ne saisit pas les particularités des objets en tant qu'êtres singuliers, car ces qualités qui constituent l'individualité des êtres ne découlent pas des axiomes. C'est pour cette raison que Diderot s'est méfié de la mathématique comme science universelle. Bien que les mathématiques, considérées en elles-mêmes, aient des résultats indubitables, leur certitude n'est pas complètement transposable à la science de la nature, puisque les objets matériels diffèrent de leur formule qui n'en donne qu'un image idéalisée [...] C'est pour cette raison que Diderot veut réduire les mathématiques à un instrument que l'intellect humain applique pour dominer la nature ».

⁹⁷ La physique notamment devient emblème de la scientificité.

L'idée chez Diderot ne peut jamais aller au bout d'elle-même si elle ne trouve son expression la plus précise, la plus juste et la plus convaincante dans la représentation des choses. [...] La thèse, chez Diderot, ne s'affirme avec toute son intention persuasive, que lorsqu'elle est tout entière incarnée, lorsque l'idée se fait image. [...] Voilà donc une philosophie qui comporte autant de représentations sensibles que de raisonnements, qui progresse en s'articulant principalement sur des exemples, des expériences, des illustrations, des tableaux, des choses vues, des objets que nous ne connaissons que par ce qu'ils ont de perceptible, des mythes et des êtres imaginaires. C'est en eux que s'exprime, semble-t-il, l'essentiel de l'idée, plus que dans une traduction conceptualisée qui dans le texte est souvent vague, voire absente. Chacune de ces images et leur ensemble organisé [...] ont donc un très fort pouvoir de signification et de persuasion, et il semblerait que l'on ait atteint ici le comble d'une philosophie par l'image.

Cette « philosophie par l'image » est incompatible avec toute métaphysique.

Bien sûr, le terme *métaphysique* n'est pas à considérer comme le quasi-synonyme de philosophie (et plus spécifiquement de philosophie « à la recherche des causes, des premiers principes⁹⁸»). Sous la plume de Diderot, le mot a plutôt son sens étymologique de « ce qui est au-delà de la nature » : il peut donc apparaître comme un terme générique qui engloberait des termes plus spécifiques, comme la religion des dévots. L'étude de quelques occurrences du mot fait apparaître le principal reproche fait à la métaphysique : elle n'est que pure spéculation, pure abstraction, pure parole séparée des choses ; sa méthode ne se fonde ni sur les faits, ni sur l'expérience ; son moyen d'expression ne peut être que le traité systématique ; ses résultats ne peuvent donc être que nuls. En somme, la métaphysique ne peut en aucun cas constituer un chemin vers la vérité. Dans les *Pensées philosophiques* XVII à XX (22-25), dont voici les extraits qui nous intéressent, le philosophe insiste sur son inutilité :

Toutes les billevesées de la **métaphysique** ne valent pas un argument *ad hominem*. Pour convaincre, il ne faut quelquefois que réveiller le sentiment ou physique ou moral.

Ce n'est pas de la main du **métaphysicien** que sont partis les grands coups que l'athéisme a reçus. Les méditations sublimes de Malebranche et de Descartes étaient moins propres à ébranler le matérialisme qu'une observation de Malpighi. Si cette dangereuse hypothèse chancelle de nos jours, c'est à la physique expérimentale que l'honneur en est dû. Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Muschenbroek, d'Hartzoeker et de Nieuwentit, qu'on a trouvé des preuves satisfaisantes de l'existence d'un être souverainement intelligent. Grâce aux travaux de ces grands hommes, le monde n'est plus un dieu ; c'est une machine qui a ses roues, ses cordes, ses poulies, ses ressorts et ses poids.

Les subtilités de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques ; c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes. La seule découverte des germes a dissipé une des plus puissantes objections de l'athéisme. Que le mouvement soit essentiel ou accidentel à la matière, je suis maintenant convaincu que ses effets se terminent à des développements : toutes les observations concourent à me démontrer que la putréfaction seule ne produit rien d'organisé ; je puis admettre que le mécanisme de l'insecte le plus vil n'est pas moins merveilleux que celui de l'homme ; et je ne crains pas qu'on en infère qu'une agitation intestinale des molécules étant capable de donner l'un, il est vraisemblable qu'elle a donné l'autre. Si un athée avait avancé, il y a deux cents ans, qu'on verrait peut-être un jour des hommes sortir tout formés des entrailles de la terre, comme on voit éclore une

⁹⁸ Définition du *TLF*.

foule d'insectes d'une masse de chair échauffée, je voudrais bien savoir ce qu'un **métaphysicien** aurait eu à lui répondre.

Songez donc que je ne vous objectais qu'une aile de papillon, qu'un œil de ciron, quand je pouvais vous écraser du poids de l'univers. Ou je me trompe lourdement, ou cette preuve vaut bien la meilleure qu'on ait encore dictée dans les écoles. C'est sur ce raisonnement, et quelques autres de la même simplicité, que j'admets l'existence d'un Dieu, et non sur ces tissus d'idées sèches et **métaphysiques**, moins propres à dévoiler la vérité qu'à lui donner l'air du mensonge.

Il est chaque fois fait référence à l'impuissance des métaphysiciens dans le débat sur l'existence de Dieu, qui se justifie par la vacuité de leur parole, dénoncée avec force dès la première pensée grâce à cette formule qui ne laisse pas de doute sur le parti pris par le philosophe et qui donne le ton : « Toutes les billevesées de la **métaphysique** ne valent pas un argument *ad hominem* ». L'énoncé met en avant l'inefficacité pragmatique de la métaphysique, malgré le déploiement de ses moyens – notons le pluriel associé à l'indéfini *toutes* qui s'oppose stylistiquement au singulier *un* actualisant l'argument *ad hominem*, plus fort à lui tout seul) –, et sa vanité, soulignée par le terme très péjoratif « billevesées ». D'ailleurs, qu'il s'agisse de « billevesées » ou de « méditations sublimes⁹⁹ », la métaphysique est toujours coupable de produire des raisonnements abstraits (pensée XVIII) ; et les métaphysiciens (Malebranche et Descartes) ne sont rien face aux physiciens (Malpighi, Newton, Muschenbroek, Hartzoeker et Nieuwentit), seuls capables de soutenir le débat religieux. Dans la pensée XIX est valorisée la méthode innovante de l'observation, qui a su démontrer au *je* que la perfection de la nature ne pouvait se justifier que par l'intervention de Dieu, ainsi que dans la pensée XX, qui met en scène le débat entre un athée et un déiste, confiant dans le raisonnement qu'il oppose au premier, puisqu'il s'appuie sur des observations et non sur des abstractions aussi nombreuses qu'inutiles. L'expression « tissus d'idées sèches et **métaphysiques** » rend de façon très significative les adjectifs « sèches » et « métaphysiques » quasi synonymes, et, par ailleurs, le mot « idées » nous situe dans ce contexte du côté de l'abstraction. Le GN est régi par le nom noyau « ces tissus », utilisé dans un sens métaphorique et péjoratif pour exprimer l'idée de grand nombre (comme dans l'expression « toutes les billevesées de la métaphysique ») et d'un enchevêtrement malencontreux.

⁹⁹ Un peu plus tard, dans la *Promenade du sceptique* (72-73), il est fait référence aux « spéculations **sublimes** de la **métaphysique** ». En tant que détachée de l'observation des choses, la spéculation est en général vue de façon très négative chez Diderot : « Dans une espèce de labyrinthe, formé d'une haute charmille coupée de sapins élevés et touffus, il ne manquait jamais de m'entretenir des erreurs de l'esprit humain, de l'incertitude de nos connaissances, de la frivolité des systèmes de la physique et de la vanité des **spéculations sublimes de la métaphysique** ».

Finalement, c'est moins une école de pensée qu'une façon de penser qui est décriée¹⁰⁰, si bien que les métaphysiciens ne sont pas les seuls à essayer les critiques du philosophe : n'importe qui adoptant une méthode s'éloignant trop de l'observation et de l'expérience se voit accusé de faire de la métaphysique. Ainsi dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (561), dans lesquelles le reproche fait par les géomètres aux métaphysiciens est retourné contre eux :

Lorsque les géomètres ont décrié les métaphysiciens, ils étaient bien éloignés de penser que toute leur science n'était qu'une métaphysique. On demandait un jour : « Qu'est-ce qu'un métaphysicien ? » Un géomètre répondit : « C'est un homme qui ne sait rien. » Les chimistes, les physiciens, les naturalistes, et tous ceux qui se livrent à l'art expérimental, non moins outrés dans leurs jugements, me paraissent sur le point de venger la métaphysique, et d'appliquer la même définition au géomètre. Ils disent : « À quoi servent toutes ces profondes théories des corps célestes, tous ces énormes calculs de l'astronomie rationnelle, s'ils ne dispensent point Bradley ou Le Monnier d'observer le ciel ? » Et je dis : *heureux le géomètre*, en qui une étude consommée des sciences abstraites n'aura point affaibli le goût des beaux-arts ; à qui Horace et Tacite seront aussi familiers que Newton ; qui saura découvrir les propriétés d'une courbe, et sentir les beautés d'un poète ; dont l'esprit et les ouvrages seront de tous les temps, et qui aura le mérite de toutes les académies ! Il ne se verra point tomber dans l'obscurité ; il n'aura point à craindre de survivre à sa renommée.

Véronique Le Ru (1994 : 217) explique à propos de la querelle qui oppose d'Alembert et Diderot que les deux adversaires se reprochent, pour le premier, les défauts de méthode de la science expérimentale, pour le second (comme on le voit dans la citation), les défauts de méthode de la géométrie trop abstraite. Diderot ironise en tout cas sur le fait que d'Alembert fasse, lui qui tombe dans l'abstraction, des reproches à la métaphysique. Ce qui pousse Véronique Le Ru à constater que, de toute évidence, le métaphysicien est un faux ennemi commun aux deux amis-adversaires dans le sens où il ne désigne pas vraiment la même personne pour l'un et pour l'autre :

il est clair que les deux hommes ne confèrent pas la même référence au sens péjoratif du terme métaphysicien. [...] « *Métaphysicien* » est une étiquette injurieuse que les penseurs se renvoient à défaut de mettre au jour leurs divergences philosophiques profondes.

Il n'est pas étonnant de constater que Diderot met en scène cette opposition entre lui-même et le géomètre dans le *Rêve*. « Nous le savons fort bien », écrit Jean Starobinski (1995 :

¹⁰⁰ Même si nous ne prendrons pas le temps de développer ces propos, on peut noter que Diderot se joue de la métaphysique dans les œuvres romanesques, et notamment dans *Jacques le fataliste*. Hans Robert Jauss (1984 : 149) remarque ainsi à propos de l'incipit qui déconstruit l'attente : « Les cinq questions du lecteur implicite mettent d'abord en lumière les présupposés de la fiction propre au roman traditionnel, notamment la téléologie attachée aux notions de début, du milieu et de la fin. Mais la déception de l'attente la plus naturelle vise plus fondamentalement l'explication chrétienne du monde – la téléologie des réponses péremptoires concernant l'origine et le but de l'existence humaine. Le texte ironise sur les antinomies de l'individualité personnelle et du destin anonyme, du hasard et de la prédestination, du maître et de l'esclave. Au cours du récit où la théorie et la pratique se relayent de façon tout aussi ironique, la religion et la métaphysique, soi-disant dépositaires des réponses ultimes, sont placées dans l'aporie ».

175),

s'il a commencé par témoigner du respect pour la science des géomètres, il a finalement opté pour un matérialisme vitaliste qui met en œuvre une sensibilité, – 'propriété générale de la matière' – échappant à tous calculs. Après avoir pris, contre les faits surnaturels, le parti des raisonnements géométriques, il prendra ensuite, contre les raisonnements géométriques, le parti des faits naturels.

Pierre Hartmann (2003 : 106-7) relève ainsi, à l'arrière-plan de l'*Entretien*, « le conflit d'ordre épistémologique qui n'est livré à découvert que dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* » : Diderot incarnerait ce conflit en « deux figures concurrentes », d'une part, une épistémologie expérimentale conquérante et efficace, pratiquée par le personnage Diderot, et d'autre part, une épistémologie d'un ancien temps, toute métaphysique, pratiquée par le personnage de d'Alembert. Évidemment, ainsi que le remarque Pierre Hartmann, la bataille est perdue d'avance pour le géomètre, qui ne peut qu'admettre, au fur et à mesure, le brillant de la pensée de son adversaire – pensée à laquelle il sera complètement soumis lorsqu'il se mettra à rêver :

Le lecteur est mis en présence d'un agresseur et d'un agressé, entre lesquels il lui faut prendre un parti auquel oblige la disposition même du texte, toute entière au service du premier. C'est en effet à une maïeutique fallacieuse, à une maïeutique sous contrainte que procède ce dialogue philosophique opposant un récit conquérant à une pensée rétive et sceptique. En témoigne la mise en scène des répliques, pour peu que l'on déplace l'attention de leur contenu de pensée à leur pointe polémique. [...] D'où le caractère de forçage de la résistance pris par le dialogue, caractère à la fois révélé et atténué par la longue série des formules d'acquiescement placées dans la bouche de l'adversaire : « j'avoue » (l'*Entretien* s'ouvre significativement *in medias res*, sur une première concession de d'Alembert), « soit » - « assurément » - « j'en conviens » - « je crois que vous avez raison », etc. Le dialogue procédant ainsi par paliers qui marquent autant d'aveux extorqués, on ne s'étonnera pas de voir la victime finir par s'y soustraire au moyen d'une pirouette où se conjuguent la désinvolture, la lassitude et le scepticisme, comme s'il s'agissait de clore un excursus captieux, une vaticination à laquelle on n'a fait que se prêter : « adieu, mon ami, bonsoir et bonne nuit. » Il ne reste donc plus à l'agresseur, qui ne l'entend pas de cette oreille, à ruiner la posture sceptique, avant de recourir à la menace persécutive : « vous plaisantez, mais vous rêverez sur votre oreiller à cet entretien. » Ainsi s'annonce la forme insolite que revêtira la seconde partie du texte, ce rêve dont le contenu latent est programmé par l'évocation à la fois pateline et comminatoire de l'avertissement biblique : « bonsoir, mon ami, et *memento quia pulvis es, ET IN PULVEREM REVERTERIS* ». Pulvériser son interlocuteur, n'était-ce pas déjà l'opération mentale pratiquée sur la statue de Falconet ? Le rêve à venir ne sera donc que cela : le *mortier textuel* dans lequel, « à grands coups de pilon », Diderot entreprendra de réduire en poussière le « galimatias métaphysico-théologique » auquel s'accroche son timide interlocuteur, et avec lui, la prééminence épistémologique du géomètre. Les violences ne font que commencer.

Si c'est une tendance propre au siècle des Lumières de rejeter l'approche métaphysique au profit d'une approche fondée sur la raison et l'expérience, Diderot s'y inscrit pleinement : ce qui est au-delà de la nature n'est pas dans la nature, et est donc parfaitement suppressible¹⁰¹. Dans la même logique – et il s'oppose encore une fois à la *doxa* –, Diderot

¹⁰¹ Ce débat sur la métaphysique s'exerce également en plein cœur de l'*Encyclopédie*. Aussi Marie Leca-Tsiomis

reconnaît l'existence (et le droit à l'existence) de tout ce qui est dans la nature. Nous pensons en particulier aux « monstres » en tous genres *montrés* par le philosophe, non pour le spectacle, mais comme preuve irréfutable de leur existence : l'aveugle, les monstres du *Rêve*, ou encore le Neveu, monstre moral avec lequel on *doit* cohabiter et même dialoguer, mais nous y reviendrons. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (546-547), une aile de papillon doit l'emporter contre toute la métaphysique du monde, quand bien même elle prouverait l'existence de Dieu, l'être métaphysique par excellence :

Si je trouve que Descartes, Clarke et Malebranche n'ont guère lancé que des traits impuissants contre les matérialistes, cela ne m'empêche pas de les regarder comme des génies rares [...] ; j'ai seulement donné la préférence aux découvertes de la physique expérimentale, sur leurs méditations abstraites ; j'ai cru qu'une aile de papillon bien décrite m'approchait plus de la Divinité qu'un volume de métaphysique ; et ce sentiment m'est commun avec beaucoup de personnes qui n'ont aucun dessein d'outrager Descartes, ni de calomnier Malebranche.

Enfin, l'appartenance à une école, quelle qu'elle soit, semble avoir pour conséquence inévitable la formation d'un esprit de système, d'un esprit métaphysique. Diderot fustige avant tout les écoles théologiques, mais stigmatise en général les écoles de tous types. Cela est notable dans les *Bijoux indiscrets* (42-43). Le caquet des bijoux entraîne l'élévation de celui des sectes, d'un autre genre certes, en tout cas peut-être plus inutilement bavard :

Le caquet des bijoux produisit une infinité d'excellents ouvrages ; et ce sujet important enfla les recueils des académies de plusieurs mémoires qu'on peut regarder comme les derniers efforts de l'esprit humain. [...] Cet essaim d'abeilles infatigables travaillait sans relâche à la recherche de la vérité, et chaque année, le public recueillait, dans un volume rempli de découvertes, les fruits de leurs travaux. Elle [l'Académie des Sciences de Banza] était alors divisée en deux factions, l'une composée des vorticoles, et l'autre des attractionnaires. Olibri, habile géomètre et grand physicien, fonda la secte des vorticoles. Circino, habile physicien et grand géomètre, fut le premier attractionnaire. [...] Ce phénomène [celui des bijoux prenant la parole] donnait peu de prise ; il échappait à l'attraction ; la matière subtile n'y venait guère. Le directeur avait beau sommer ceux qui avaient quelques idées de les communiquer, un silence profond régnait dans l'assemblée. Enfin le vorticose Persiflo, dont on avait des traités sur une infinité de sujets qu'il n'avait point entendus, se leva, et dit : « Le fait, messieurs, pourrait bien tenir au système du monde [...] » On haussa les épaules. On n'osa pas lui représenter qu'il raisonnait comme un bijou ; mais, comme il a de la pénétration, il s'aperçut tout d'un coup qu'on le pensait. L'attractionnaire Réciproco prit la parole, et ajouta : « Messieurs, j'ai des tables déduites d'une théorie sur la hauteur des marées dans tous les ports du royaume. [...] ». Un troisième se leva, s'approcha de la planche, traça sa figure et dit : « Soit un bijou A B, etc... » Le docteur Orcotome, de la tribu des anatomistes, dit ensuite : « Messieurs, j'estime qu'il serait plus à propos d'abandonner un phénomène, que d'en chercher la cause dans les hypothèses en l'air. [...] » Ainsi harangua Orcotome, ne se promettant pas moins que d'élever les bijoux au niveau des trachées d'un de ses confrères, dont la jalousie avait

relève-t-elle que Diderot a recours de façon non anodine (d'autant plus qu'il le fait rarement) à l'étymologie pour expliquer le mot « Métaphysique » et ajoute (1999 : 362-363) que « d'autres tensions sont à l'œuvre dans cet article qui semble bien constituer un moment dans le débat suivi que Diderot eut avec d'Alembert : la 'métaphysique', son sens, sa portée, fut, entre eux, l'objet d'une durable dispute, sémantique et épistémologique. On renverra au Discours préliminaire, dans lequel, en 1750, l'hommage rendu par d'Alembert à Locke s'achevait par la mise en cause du 'titre' de métaphysicien : 'Je ne doute point que bientôt ce titre soit une injure pour nos bons esprits' [...] ».

attaqué vainement les succès.

Il est à noter que les détails des recherches établies par les deux sectes montrent qu'Olibri et les vorticoles s'inspirent dans la réalité de Descartes et de ses partisans, et que Circino et les attractionnaires s'inspirent dans la réalité de Newton et de ses partisans. Le phénomène des bijoux provoque l'inquiétude, et notamment celle du directeur de l'Académie, qui somme ses troupes de trouver une explication. Quelques représentants de telle ou telle secte prennent alors la parole, une parole vaine, rapportée ironiquement, et qui semble montrer à quel point, pour Diderot, la pensée d'école, bien trop systématique, n'est pas une voie vers la vérité.

2. 3. *Les athées et les déistes : les ennemis de mes ennemis sont mes amis*

Nous réunissons ici deux camps auxquels Diderot a plus ou moins appartenu, et qui sont en ce sens davantage des alliés que des ennemis.

Ennemis naturels dans la société française du XVIII^e siècle, les athées ne sont pas considérés comme tels par ces nouveaux philosophes qui se font les apôtres de la tolérance. Pourtant, chez la majorité d'entre eux, l'existence de Dieu n'est pas à remettre en question, seuls les rites insensés et les dérives du catholicisme le sont. L'auteur des *Pensées philosophiques*, qui écrit de Dieu, parle par exemple de la « dangereuse hypothèse » qu'est l'athéisme, mais il préfère encore, à la même époque, se mettre du côté de l'athée plutôt que de celui de ceux qu'il appelle malicieusement les « superstitieux », nous l'avons vu : « Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme », affirme-t-il haut et fort dans la pensée XII des *Pensées philosophiques* (21). Nommer ainsi une certaine catégorie de catholiques, nous l'avons déjà remarqué, relève déjà d'un parti-pris de la part du philosophe, qui protège par ailleurs au mieux son énoncé d'une réfutation éventuelle, puisque le thème est plus difficilement atteignable que le propos.

Les athées, loin d'être l'ennemi commun de tous les croyants, quelle que soit l'école théologique ou philosophique à laquelle ils appartiennent, peuvent bien au contraire bénéficier de l'appui du philosophe : puisque les dévots superstitieux confondent tous leurs ennemis en persécutant aussi bien les incroyants que ceux dont la croyance se manifeste de manière différente, une solidarité s'impose entre les persécutés. Mais bien plus, les athées ne peuvent

être de véritables ennemis ainsi que le sont les dévots, pour la simple et bonne raison qu'ils n'ont pas commis et ne commettent pas le plus grave des crimes selon Diderot, celui qui consiste à aller contre l'humain, qu'il s'agisse de soi-même – c'est l'Aumônier s'empêchant de coucher avec Thia alors qu'on le supplie de le faire –, ou d'autrui – ce sont tous ceux qui s'écartent du droit chemin catholique, alors poursuivis et persécutés. Le « crime » d'incroyance commis par les athées est bien moindre par rapport à celui commis par les dévots inhumains.

L'athée est un ami en ce sens qu'il est un allié précieux dans le combat contre la superstition, il devient ennemi quand sa position se fait extrême : l'athée trop systématique, comme Helvétius qui explique tout par l'éducation, ou La Mettrie, que Diderot tient en aversion pour son matérialisme radical, doit être réfuté. Pour s'arrêter sur le cas de ce dernier, « il y a un intérêt stratégique de la part de Diderot », comme le note C. Duflo (2003a : 398), « à se démarquer de l'auteur de l'*Homme-machine*, en plus d'un rejet probablement sincère ». En effet, s'éloigner de La Mettrie, c'est tenter d'adoucir l'image de l'athée, et de la rendre plus séduisante.

Les déistes, quant à eux, sont également présentés comme des alliés. Ils sont ceux qui pourraient, dans la *Promenade du sceptique* (VI, 104), faire le lien entre l'allée des épines et celle des marronniers, étant donné qu'ils croient en l'existence du Prince et étant donné, comme l'indique le narrateur, « la douceur de leur caractère » :

Malgré la douceur de leur caractère, on les abhorre dans l'allée des épines. Et pourquoi ? diras-tu. C'est qu'ils n'ont point de bandeau ; qu'ils soutiennent que deux bons yeux suffisent pour se bien conduire, et qu'ils demandent à être convaincus par de solides raisons que le code militaire est vraiment l'ouvrage du prince, parce qu'ils y remarquent des traits incompatibles avec les idées qu'on a de sa sagesse et de sa bonté.

Leur attitude épistémologique, qui consiste à vouloir chercher la vérité au moyen de preuves solidement établies, les rend amis du philosophe et ennemis des dévots. C'est quelques années plus tard, du fait des découvertes scientifiques, qu'une « aile de papillon » ne suffira plus pour prouver le dualisme, et que les déistes se feront, d'une certaine manière, opposants¹⁰².

¹⁰² Un bel exemple de l'opposition du matérialiste qu'est Diderot au déiste qu'est Voltaire est traité par Pascale Pellerin (2003b : 62). Il concerne *Le Testament* du curé Meslier, dont Voltaire se servira comme d'une arme sans pour autant vraiment s'imprégner des idées qui y sont développées, alors que Diderot adoptera l'attitude inverse : « Si Diderot ne fait jamais allusion à Meslier de son vivant, il s'imprègne de sa célèbre diatribe. Voltaire fait l'opération inverse. Il cite sans cesse Meslier mais reste quasiment imperméable au style du curé et surtout à la radicalité de son œuvre. Le *Testament* constitue d'abord pour Voltaire un outil de sa propagande anticléricale. Il représente beaucoup plus pour ses amis matérialistes. Le déisme reste à leurs yeux une philosophie inconséquente, un enfantillage. Le matérialisme implique au contraire une rupture avec la tradition

2. 4. Autres adversaires

2. 4. 1. Multiplicité, prolifération

Il est finalement assez difficile d'établir une liste précise et exhaustive des adversaires de Diderot, tant ceux-ci sont nombreux et divers. C'est un fait reconnu : le dialogue est constitutif de son style mais aussi de sa façon de penser. Dès lors, tout interlocuteur, même ami, devient en quelque sorte contradicteur et donc adversaire. Franck Salaün (2010 : 101) rappelle ainsi cette « tendance de Diderot à mettre ses thèses à l'épreuve à partir d'individus représentant des positions différentes des siennes ».

Les dialogues de Diderot différencieraient du dialogue philosophique platonicien, procédant par maïeutique et s'apparentant davantage au monologue, puisque seule la pensée philosophique y est autorisée : chez Diderot au contraire, la pensée philosophique est incertaine, et sans arrêt mise en péril par d'autres voix. En cela, elle est par ailleurs difficilement identifiable.

Sous le monologue perce toujours le dialogue de nature agonistique. Stéphane Pujol (2005 : 199) écrit que

le dialogue des Lumières montre le philosophe face à l'autre étrange ou étranger, qu'il considère comme un égal. Cette éthique doit naturellement se retrouver dans le langage. La rhétorique des dialogues fonde aussi l'égalité dans la communication.

En un véritable concert souvent cacophonique, les voix s'opposent. Les nombreuses situations de désaccords et de discordances signent une dysharmonie des voix, pour tenter de refléter au mieux les multiples aspects d'une même réalité.

Cette tendance à mettre en scène la voix autre correspond en tous points à la conception de Diderot de l'altérité, exposée notamment dans la trilogie du *Rêve* (644). Bordeu, lecteur-interprète du rêve fou de d'Alembert, révèle à Julie non pas l'existence de « monstres¹⁰³ », mais le fait qu'ils soient innombrables, mettant ainsi en question le concept de monstruosité et d'altérité¹⁰⁴ :

philosophique. En ramenant l'être humain à son essence mortelle, Diderot réclame une éthique exigeante, difficile, qui ne s'accommode pas des secours de Dieu et des arrangements avec le ciel. Le matérialisme ne lésine pas sur la vertu, il en est le garant. C'est ce qu'affirment Diderot et ses amis ».

¹⁰³ Au sens général de ce qui s'écarte de la norme, de l'ordinaire. Le mot « monstre » fonctionne alors comme un synonyme de l'« autre » : il est celui qui est autre.

¹⁰⁴ Voir les remarques d'Annie Ibrahim (1983 : 311) : « tout en conservant le vocabulaire traditionnel (monstre,

MADemoiselle DE LESPINASSE. – Mais il me semble qu'une machine aussi composée qu'un animal, une machine qui naît d'un point, d'un fluide agité, peut-être de deux fluides brouillés au hasard, car on ne sait guère alors ce qu'on fait ; une machine qui s'avance à sa perfection par une infinité de développements successifs ; une machine dont la formation régulière ou irrégulière dépend d'un paquet de fils minces, déliés et flexibles, d'une espèce d'écheveau où le moindre brin ne peut être cassé, rompu, déplacé, manquant, sans conséquence fâcheuse pour le tout, devrait se nouer, s'embarasser encore plus souvent dans le lieu de sa formation que mes soies sur ma tournette. BORDEU. – Aussi en souffre-t-elle beaucoup plus qu'on ne pense. On ne dissèque pas assez, et les idées sur sa formation sont-elles bien éloignées de la vérité.

Les monstres, par leur grand nombre, deviennent la norme, ruinant l'idée même de leur existence. La norme, pour Diderot, c'est donc l'écart, le monstre, l'autre : il n'est pas surprenant de retrouver cette conception philosophique illustrée locutoirement. Pour espérer s'approcher de la vérité, pour en envisager les infinies facettes, il s'agit de mettre en scène des voix autres, qui viendront contredire, corriger, rectifier, développer la voix philosophique¹⁰⁵.

Si bien que les voix « adverses » deviennent paradoxalement des voix amies, en ce qu'elles participent à la quête de vérité ; mieux : par un renversement, elle désigne finalement la voix philosophique comme étant la voix autre. Julie lance dans le *Rêve* (645) : « L'homme n'est peut-être que le monstre de la femme, ou la femme le monstre de l'homme ». De même, chez Diderot, l'adversaire n'est peut-être que le monstre du philosophe, ou le philosophe le monstre de l'adversaire. Dans une optique similaire, Stéphane Pujol (2005 : 308) fait cette remarque générale à propos de la forme dialoguée qui

ne repose pas sur l'opposition traditionnelle de la thèse et de l'antithèse, mais au contraire sur la réversibilité toujours possible des points de vue. La position du philosophe censeur est à chaque instant susceptible d'être échangée contre le rôle de l'Autre. Dans l'interlocution affleure la présence d'un double sens qui permet à chacun de changer de place, et qui empêche le philosophe de 'poser' et de 'se poser'.

C'est bien l'esprit philosophique du XVIII^e siècle que de refuser toute forme d'autorité, fût-elle seulement langagière et se trouvât-elle du côté philosophique : il faut, dans une volonté d'ouverture et de tolérance, accepter la contradiction, et confronter, parce que cela est nécessaire, les assertions. C'est de leur confrontation que naîtra peut-être celle qui dira la plus

bizarrerie, vice, désordre, écart), ses textes travaillent en effet paradoxalement à débarrasser la notion de monstre de tout contenu normatif», puis (313) : « En dehors de tout critère philosophique, le ton de la *Lettre sur les aveugles* et l'existence du *Neveu de Rameau* suffiraient à prouver que l'intérêt de Diderot pour les monstres dépasse largement le simple rôle d'une hypothèse d'école qui permettrait de trancher les difficultés théoriques de l'époque. Ces textes marquent au contraire l'attention et la spécificité et au caractère irréductible de l'être individuel, qui déclencherait la violente apologie de l'original, contre Helvétius, dans la *Réfutation* » ; enfin, elle note (317) : « d'Alembert dit dans le *Rêve* : 'L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires dans l'ordre universel et général'. Cette conception spinoziste de la totalité fait disparaître la contre-nature et développe une théorie de la différence comme simple variété du Tout ».

¹⁰⁵ Ainsi que le note C. Duflo (2003a : 35), chez Diderot, « un discours n'est jamais qu'une expression de la vérité ».

grande vérité sur le monde. Et c'est bien pourquoi MOI, ainsi que le souligne Franck Salaün (2010 : 112), n'hésite pas à faire l'expérience de l'autre, malgré tout le dégoût qu'il peut ressentir face à l'altérité profonde de LUI :

MOI a conscience de la bassesse du Neveu et il n'hésite pas à le lui dire : « Ah, malheureux, dans quel état d'abjection vous êtes né ou tombé ! ». Mais pourquoi accepte-t-il cette confrontation ou ce spectacle ? Parce qu'il pense faire ainsi, à distance, par la pensée et grâce à une sympathie limitée, l'expérience de l'immoralité. C'est probablement l'une des significations suggérées par le fracassant « mes pensées, ce sont mes catins ». L'écrivain-philosophe, avec les exigences morales que sont les siennes, se transporte de cette façon dans un autre système de valeurs ou de non-valeurs, celui des talents corrompus et des serviteurs en tout genre. Il prétend approcher, comme pour l'exorciser, une forme de vie qui le terrifie parce qu'elle représente la chute, le reniement de soi.

Aussi devient-il difficilement envisageable de considérer les adversaires uniquement du point de vue du philosophe. Car les adversaires ne sont pas seulement ceux qui s'opposent à la philosophie, ils se dessinent plus subtilement par doublon dans l'œuvre de Diderot : l'homme par rapport à la femme, le fou par rapport au médecin, le monstre moral par rapport au philosophe bourgeois, le déiste par rapport au panthéiste ou à l'athée, l'Aumônier par rapport au Tahitien, MOI par rapport à LUI, etc. Il est impossible au final d'attribuer clairement les rôles de réfuteur et de réfuté à ces figures (et donc de considérer qui, selon l'auteur, a raison ou a tort), puisque c'est bien de la confrontation de leur voix que naît l'assertion virtuelle – qui demeure non formulée – se rapprochant le mieux de la vérité.

C'est peut-être *Le Neveu de Rameau* qui illustre le mieux ce refus de l'évidence monologique. Les commentateurs de ce texte l'ont bien noté, l'opposition entre MOI le philosophe et LUI le monstre moral n'est pas si manichéenne qu'il n'y paraît. Le matérialisme cynique du Neveu n'est pas prôné, mais il a le mérite de remettre en question la morale bourgeoise, à tendance bien-pensante, de MOI. Bien plus, la simple existence de LUI (dont il fait sans arrêt la démonstration dans le dialogue, centré sur sa personnalité) suffit à faire entrevoir à MOI la complexité de la réalité humaine. Dans ce dialogue hautement philosophique, le philosophe devient adversaire de lui-même, confronté à l'altérité la plus provocante, qui va jusqu'à remettre le MOI en question dans son identité même. Notons d'ailleurs que c'est bien LUI qui se fait l'apologiste du matérialisme – philosophie déjà chère à notre auteur –, en montrant notamment que sa constitution physique conditionne sa morale. Le Neveu a la constitution du fripon, il est donc normal qu'il en ait le comportement ; le philosophe a la constitution du philosophe, il lui est donc aisé de défendre une morale conformiste. C'est ce qu'explique Colas Duflo (2003a : 484 et 486) :

Le neveu devient plus inquiétant, et d'une acuité étonnante, lorsqu'il souligne que le philosophe, qui dénonce le parasite et le Bertin, ne fait lui aussi que ce qu'il doit, appartient

au même jeu social et par là même, accepte le même pacte tacite. Le philosophe, en décrivant ce qu'il aime et les valeurs qu'il promeut, ne fait que décrire sa position. Ni démuné comme le neveu, qui ne peut s'attacher à rien parce qu'il n'a rien, ni prodigue comme le financier qui peut dilapider sans compter, le philosophe professe la sagesse bourgeoise de son état. C'est un de ces petits Caton « dont la sobriété est la loi du besoin ». Au fond, l'universel est un idiotisme de philosophe. [...] C'est pourquoi le neveu mélange les aperçus profonds, les digressions folles, les désirs bas, et exprime le tout sur le même niveau : il n'a pas de philosophie à proprement parler, parce qu'il n'est pas en situation d'en avoir.

D'une certaine manière, dans *Le Neveu*, MOI bénéficie de la réfutation, en ressort plus savant des vérités du monde.

2. 4. 2. *Les ennemis-amis et la valeur de l'adversaire*

Si le combat qui oppose le philosophe et les dévots, ou plus généralement la *doxa*, est un combat sans nuances, sans concessions, manichéen en somme, ce manichéisme est largement à relativiser quand on considère les autres couples d'ennemis. Les ennemis, chez le philosophe, sont bien plus nombreux que les amis, et nous sommes loin, très loin, de la petite société idéale de Clarens dépeinte par Rousseau dans *La Nouvelle Héloïse*, mais nous sommes loin également de l'atmosphère inquiétante des *Dialogues* du même auteur, peuplés d'êtres en opposition.

Les figures d'amis-ennemis, de frères ennemis, de couples plus ou moins bien assortis, comme on le sait, sont récurrentes chez Diderot : citons, pêle-mêle et sans que la liste soit exhaustive, loin de là, Madame de la Carlière et Desroches, Jacques et son maître, le capitaine et son ami¹⁰⁶, MOI et LUI, Diderot et son frère, Monsieur d'Orbesson et le Commandeur, le personnage Diderot et celui de d'Alembert, etc. Les amis, chez Diderot, sont toujours plus ou moins ennemis, et prennent plaisir à se contredire et à s'opposer. Dans son article « Le duel dans *Jacques le fataliste* de Diderot », Caroline Oriot (2008) explique que la figure du duel est constitutive du roman, et qu'il se pratique même de manière « amicale » et infinie, tel un jeu : « même dans le cadre amical, le dialogue reste un affrontement, au cours duquel les personnages se piquent, se provoquent et se querellent » (382) et souligne plus loin (393) que

la reprise infinie du même thème obsessionnel, les amours de Jacques, correspond à la répétition des duels, jamais terminés. Une fois le blessé guéri, le combat reprend entre les duellistes autant de fois qu'il est possible, pour ne s'achever jamais.

Ne pourrait-on pas étendre ces considérations à toute l'œuvre de Diderot et envisager que

¹⁰⁶ Le narrateur dit d'ailleurs à propos de ce « couple » : « nos deux amis, nos deux ennemis, comme il vous plaira des les appeler ». (*Jacques le fataliste*, 757).

paradoxalement, la réfutation puisse être l'un des moyens de communication privilégiés entre les ennemis-amis, les véritables ennemis étant ceux avec qui tout dialogue est impossible ?

Tout d'abord, les véritables ennemis peuvent eux aussi, contre toute attente, devenir d'une certaine manière amis, dans la mesure où leur existence et leurs interventions, qu'elles soient réelles ou le fait d'une construction fictive, donnent de la valeur à celui qui les réfute. La valeur d'un homme ne pourrait-elle pas en effet s'évaluer à l'aune de la petitesse de ses ennemis ? Diderot écrit ainsi dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1113) qu'« il y a des hommes dont il est glorieux d'être haï ». Aussi semble-t-il heureux d'avoir les dévots comme ennemis, et c'est dans la même logique qu'il prend la défense de Sénèque en rappelant le peu de valeur morale de ses ennemis contemporains :

Il n'eut pour ennemis parmi ses contemporains qu'un Suillius, homme couvert de forfaits, qu'un Dion Cassius, le calomniateur perpétuel des grands personnages de la république, qu'un Xiphilin, auteur bizarre, l'infidèle abrégiateur de Dion ; parmi les modernes, que des têtes rétrécies par un fanatisme détracteur des vertus païennes ; pour critiques, que des ignorants qui ne l'avaient pas lu, que des envieux qui l'avaient lue avec prévention, que des épicuriens dissolus et révoltés de sa morale austère, que des littérateurs qui préféreraient la pureté du style à la pureté des mœurs, une période harmonieuse à une sentence salutaire. (1229).

Il est important d'ailleurs, en vue du rétablissement de la vérité, de réfuter les « mauvais » adversaires. Dans *l'Apologie de l'abbé de Prades* (540-541), le locuteur insiste sur le peu de valeur de M. d'Auxerre, qui justifierait le fait de ne pas prendre la peine de lui répondre, mais avoue qu'il est nécessaire toutefois de le faire : le ton auguste pris par l'adversaire, en effet, pourrait faire croire à ses destinataires qu'il dit la vérité. Il convient par conséquent d'enlever ce masque majestueux pour faire voir le mensonge qui se cache derrière lui :

La gravité avec laquelle je combats un adversaire si suspect dans l'Église en qualité de théologien, et si peu important d'ailleurs en qualité de philosophe, me pèse à moi-même. La seule chose qui me soutienne sur le ton que j'ai pris, c'est le caractère auguste dont M. d'Auxerre est revêtu. Je sens toutefois qu'il me serait beaucoup plus doux d'avoir affaire à un antagoniste plus raisonneur et moins illustre. Le danger de manquer au respect dû à un supérieur ôte aux facultés de l'âme leur énergie ; et la vérité s'amortit par la crainte de la rendre offensante.

Pourtant, la valeur de l'adversaire fait également la valeur de celui qui le réfute, qui prend dans un premier temps plaisir à la réfuter. C'est ainsi que Laurent Versini (691), dans l'introduction des *Observations sur Hemsterhuis*, fait la remarque que Diderot a pris la peine de lire (et donc de réfuter) le philosophe spiritualiste parce qu'il l'estime :

Mais Hemsterhuis lui est sympathique par son honnêteté intellectuelle, et s'il passe tant de

temps à annoter soigneusement tout son livre, pour lui seul, c'est qu'il ne s'agit pas d'un « petit esprit ». Comme tant d'autres lectures, celle-là a inspiré à Diderot une forte synthèse de ses idées.

Il est d'ailleurs aisé de réfuter l'adversaire de peu de valeur¹⁰⁷, et c'est pourquoi il ne faut pas se réjouir du succès d'Athéos contre l'aveugle :

Les amis d'Athéos triomphaient et ne se promettaient rien moins que de subjuguier de proche en proche les autres compagnies. Mes camarades et moi soutenions qu'ils chantaient victoire avant l'action, et que, pour avoir pulvérisé de mauvaises raisons, ils ne devaient pas se flatter d'écraser quiconque en aurait de solides à leur opposer. (*Promenade du sceptique, L'Allée des marronniers*, XXXI, 113).

L'aveugle était un mauvais réfuteur, capable de n'avancer que de « mauvaises raisons », mais les habitants de l'allée des marronniers pourraient en croiser de meilleurs. La réfutation est paradoxalement à la fois plus difficile et plus facile à faire quand elle se fait à l'encontre d'un grand homme :

Je finirai le combat par l'ennemi le plus redoutable de Sénèque ; c'est un homme de poids, c'est un écrivain de grand goût, c'est un juge sévère : c'est Quintilien ; et pour ne pas donner à mon apologie une fausse solidité en affaiblissant ses objections, je vais les rapporter dans ses propres termes. (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1226).

Par ailleurs, l'ennemi devient ami en ce sens que son intervention est souvent bénéfique à la figure philosophique. La réfutation qu'il peut lui opposer a le plus souvent un effet perlocutoire positif, qui valorise alors le philosophe. Diderot réfuté est stimulé par ses adversaires, tout comme Diderot réfuteur stimule ses adversaires. La réfutation, si elle est digne de ce nom, mène à une véritable construction, parfois même à une co-construction, au lieu de provoquer la destruction. La réfutation est féconde : elle permet la réflexion et la parole philosophique. Lorsque le ministre objecte à Saunderson les merveilles de la nature, il permet le discours fécond de l'aveugle :

Lorsqu'il fut sur le point de mourir, on appela auprès de lui un ministre fort habile, M. Gervaise Holmes ; ils eurent ensemble un entretien sur l'existence de Dieu, dont il nous reste quelques fragments que je vous traduirai de mon mieux, car ils en valent bien la peine. Le ministre commença par lui objecter les merveilles de la nature : « Eh ! monsieur, lui disait le philosophe aveugle, laissez là tout ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi ! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres, et vous me citez des prodiges que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et que pour ceux qui voient comme vous. Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher ». (*Lettre sur les aveugles*, 166).

La « diversité des opinions » est certes parfois fautive de troubles lorsque la discussion

¹⁰⁷ Cela, du moins, est aisé dans l'espace virtuel que constitue l'œuvre, car il n'est pas si aisé de vaincre les dévots, Diderot le sait trop bien. Il serait plus précis de dire qu'il est aisé de faire une bonne réfutation des dévots, leur argumentation étant mauvaise, ce qui ne signifie pas forcément une réfutation efficace, vu le contexte d'énonciation dans lequel argumentation et réfutation sont produites.

n'est pas possible, comme c'est le cas entre Diderot et son frère, dont les relations se sont dégradées au fil des années :

Que deviennent les lois, les droits ou les devoirs domestiques ? Personne ne le sait mieux que moi. La **diversité des opinions** éteint les liaisons les plus saintes. L'indifférence, la haine s'établit dans la famille. Il n'y a plus ni père, ni mère, ni frères, ni sœurs, ni amis. (*Mélanges pour Catherine II*, 269).

Mais elle est parfois bénéfique, comme dans l'allée des marronniers :

La **diversité des opinions** n'altère point ici le commerce de l'amitié, et ne ralentit point l'exercice des vertus. On attaque ses adversaires sans haine, et quoiqu'on les pousse sans ménagement, on en triomphe sans vanité. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, 102).

Car l'adversaire, chez Diderot, à l'exception peut-être des mauvais dévots, est capable de proposer des arguments valides, et parfois de convaincre Diderot. À la question rhétorique posée par Helvétius dans son traité : « *Qui peut se vanter d'avoir loué courageusement le génie ?* », pour laquelle il attend une réponse négative, Diderot répond positivement :

Réponse : moi, moi. Je crois m'être bien examiné et n'avoir jamais souffert du succès d'autrui, pas même lorsque je le haïssais. J'ai dit quelquefois : « C'est un maroufle, mais ce maroufle-là a fait un beau poème, un bel éloge ; j'en suis bien aise, c'est toujours un bel ouvrage de plus ». (*Réfutation d'Helvétius*, 866).

Ouvert à son adversaire, le philosophe est capable de lui reconnaître des qualités, et de le considérer comme un ami quand il dit de bonnes choses. *A contrario*, l'ami se doit d'être considéré comme un ennemi lorsque son discours comporte des erreurs. *L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1106) a beau être une apologie du philosophe antique, elle se poursuit pourtant par la réfutation « sans prévention et sans partialité » de quelques-unes de ses idées. Après le temps de la réfutation des détracteurs de Sénèque, vient celui de la réfutation de Sénèque lui-même :

Je vais parler des ouvrages de Sénèque sans prévention et sans partialité : usant avec lui d'un privilège dont il ne se départit avec aucun autre philosophe, j'oserai parfois le contredire.

Il s'exécute alors, par exemple dans cet extrait (1121) :

Il dit à Lucilius, *lettre XXXVI* : « On blâme votre ami d'avoir embrassé le repos, abandonné ses places, et préféré l'obscurité de la retraite aux nouveaux honneurs qui l'attendaient. Exhorte-le à se mettre au-dessus de l'opinion ; chaque jour il fera sentir à ses censeurs qu'il a choisi le parti le plus avantageux. » Pour lui peut-être ; mais pour la société ? Il y a dans le stoïcisme un esprit monacal qui me déplaît ; c'est cependant une philosophie à porter à la cour, près des grands, dans l'exercice des fonctions publiques, ou c'est une voix perdue qui crie dans le désert.

Si Diderot déclare qu'il « désire aussi sincèrement d'avoir tort quand [il] l'attaque, que

d'avoir raison quand [il] le défen[d] » (1130), évidemment, l'esprit monacal ne peut plaire au philosophe, qui affirme encore une fois la nécessité de s'adresser à l'opinion publique en contredisant la *doxa*, malgré tous les dangers. Et si Sénèque, d'un certain côté, constitue la figure philosophique persécutée à laquelle Diderot, en tant que philosophe, s'identifie, d'un autre côté, la figure de Sénèque peut parfois rappeler celle des ennemis contemporains : « La philosophie stoïcienne est une espèce de théologie pleine de subtilités ; et je ne connais pas de doctrine plus éloignée de la nature que celle de Zénon »¹⁰⁸ !

D'une manière générale, les amis s'avèrent souvent ennemis. La nouvelle supérieure de Suzanne ne devient-elle pas à la fois sa protectrice et sa pire ennemie ? En la prenant sous son aile, ne lui fait-elle pas subir une autre forme de torture propre à la vie en couvent ? Le portrait qui est fait d'elle, tout en antithèses et en mouvement (si le mouvement est souvent loué par Diderot, tel n'est pas le cas du mouvement désordonné et incohérent de la supérieure), en dit long sur les aléas que s'apprête à vivre Suzanne :

Cette supérieure s'appelle madame***. Je ne saurais me refuser à l'envie de vous la peindre avant que d'aller plus loin. C'est une petite femme toute ronde, cependant prompte et vive dans ses mouvements : sa tête n'est jamais assise sur ses épaules ; il y a toujours quelque chose qui cloche dans son vêtement ; sa figure est plutôt bien que mal ; ses yeux, dont l'un, c'est le droit, est plus haut et plus grand que l'autre, sont pleins de feu et distraits : quand elle marche, elle jette ses bras en avant et en arrière. Veut-elle parler ? elle ouvre la bouche, avant que d'avoir arrangé ses idées ; aussi bégaye-t-elle un peu. Est-elle assise ? elle s'agite sur son fauteuil, comme si quelque chose l'incommodait : elle oublie toute bienséance ; elle lève sa guimpe pour se frotter la peau ; elle croise les jambes ; elle vous interroge ; vous lui répondez, et elle ne vous écoute pas ; elle vous parle, et elle se perd, s'arrête tout court, ne sait plus où elle en est, se fâche, et vous appelle grosse bête, stupide, imbécile, si vous ne la remettez sur la voie : elle est tantôt familière jusqu'à tutoyer, tantôt impérieuse et fière jusqu'au dédain ; ses moments de dignité sont courts ; elle est alternativement compatissante et dure ; sa figure décomposée marque tout le décousu de son esprit et toute l'inégalité de son caractère ; aussi l'ordre et le désordre se succédaient-ils dans la maison ; il y avait des jours où tout était confondu, les pensionnaires avec les novices, les novices avec les religieuses ; où l'on courait dans les chambres les unes des autres ; où l'on prenait ensemble du thé, du café, du chocolat, des liqueurs ; où l'office se faisait avec la célérité la plus indécente ; au milieu de ce tumulte le visage de la supérieure change subitement, la cloche sonne ; on se renferme, on se retire, le silence le plus profond suit le bruit, les cris et le tumulte, et l'on croirait que tout est mort subitement. Une religieuse alors manque-t-elle à la moindre chose ? elle la fait venir dans sa cellule, la traite avec dureté, lui ordonne de se déshabiller et de se donner vingt coups de discipline ; la religieuse obéit, se déshabille, prend sa discipline, et se macère ; mais à peine s'est-elle

¹⁰⁸ Voir aussi l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1198-1199) : « D'où venait cette intolérance des stoïciens ? De la même source que celle des dévots outrés. Ils ont de l'humeur parce qu'ils luttent contre la nature ; qu'ils se privent, et qu'ils souffrent. S'ils voulaient s'interroger sincèrement sur la haine qu'ils portent à ceux qui professent une morale moins austère, ils s'avoueraient qu'elle naît de la jalousie secrète d'un bonheur qu'ils envient et qu'ils se sont interdit, sans croire aux récompenses qui les dédommageront de leur sacrifice ; ils se reprocheraient leur peu de foi, et cesseraient de soupirer après la félicité de l'épicurien dans cette vie, et la félicité du stoïcien dans l'autre ». Il n'est pas très étonnant de voir Diderot rapprocher les stoïciens des dévots. Ainsi, les derniers seraient aux philosophes ce que les premiers étaient aux épicuriens. C. Duflo (2003a : 499) note d'ailleurs que pour Diderot, « le stoïcisme est un contresens systématique [...] sur la nature humaine ».

donné quelques coups, que la supérieure, devenue compatissante, lui arrache l'instrument de pénitence, se met à pleurer, dit qu'elle est bien malheureuse d'avoir à punir, lui baise le front, les yeux, la bouche, les épaules ; la caresse, la loue. [...] Voilà celle à qui j'avais fait le vœu solennel d'obéissance ; car nous portons nos vœux d'une maison dans une autre. (*La Religieuse*, 352-353).

L'allure et le comportement de la nouvelle supérieure, décrits avec minutie, sont de l'ordre du bizarre, de l'inconséquent, et rappellent ceux de bien d'autres personnages chez Diderot, et notamment des pyrrhoniens¹⁰⁹. Ces derniers, dans la *Promenade du sceptique*, se trouvent dans l'allée des marronniers : on pourrait ainsi penser qu'ils sont amis de la vérité. Pourtant, ne sont-ils pas là pour signaler les dangers d'un scepticisme trop poussé ? La méthode de penser des pyrrhoniens est systématique, et ne permet en aucun cas l'accès à une quelconque vérité¹¹⁰. Malgré leur présence parmi les marronniers, il faudrait davantage les considérer comme des ennemis.

2. 4. 3. Diderot censeur de lui-même

Enfin, dernier adversaire inattendu : le philosophe lui-même.

J'ai pu être indiscret, inconsidéré ; mais j'ai là au côté gauche un censeur sévère qui m'assure que je n'ai été ni faux, ni méchant. Je suis un philosophe comme un autre, c'est-à-dire un enfant bien né qui balbutie sur des matières importantes,

assure Diderot à Catherine II dans les *Mélanges* (361). Certes, il faut rappeler que la modestie du philosophe est nécessaire ici, face à sa prestigieuse destinataire, et qu'elle constitue même

¹⁰⁹ On pourrait aussi faire la mention de l'étrange Irocilla dans l'*Oiseau blanc, conte bleu* (250-251), dont les discours, ainsi que les gestes, ne cessent de se contredire. Génistan se prend de fantaisie pour elle et tente de l'en entretenir. C'est sans compter sur ses inconséquences : « L'occasion de l'instruire de mes sentiments n'était pas difficile à trouver, mais il fallait se cacher de Vérité. Un jour que la fée était profondément occupée, la crainte de la distraire me servit de prétexte, et j'allai faire ma cour à Irocilla, qui me reçut bien. J'y retournai le lendemain, et elle me fit froid d'abord. Sa mauvaise humeur cessa lorsqu'elle s'aperçut que je ne m'empressais nullement à la dissiper. Elle raila la religion, les prêtres et les dévotes, traita la modestie, la pudeur et les principales vertus de son sexe, de freins imaginés pour les sottes ; et je crus victoire gagnée : point de préjugés à combattre, point de scrupules à lever, je ne désirais qu'une seconde entrevue pour être heureux, encore ne fallait-il pas qu'elle fût longue, de peur d'avoir du temps de reste, et de ne savoir qu'en faire. J'eus un autre jour l'occasion de la reconduire dans son appartement ; chemin faisant, je lui demandai la permission d'y rester un moment ; elle me fut accordée. [...] Je la priai de se remettre d'une surprise à laquelle ses charmes ne l'exposaient pas sans doute pour la première fois. 'Vous avez raison, me répondit-elle. On m'a aimée, on me l'a dit, et je devrais y être faite ; mais il m'est toujours nouveau de voir des hommes, parce qu'ils sont aimables, prétendre qu'on leur sacrifiera l'honneur, la réputation, les mœurs, la modestie, la pudeur, et la plupart des vertus qui font l'ornement de notre sexe, car il paraît bien à leurs procédés et à ceux des femmes, que c'est à ces bagatelles que se réduisent les désirs des uns et les bontés des autres'. Et continuant d'un ton moins naturel encore et plus pathétique : 'Non, s'écria-t-elle, il n'y a plus de décence, les liaisons ont dégénéré en un libertinage épouvantable, la pudeur est ignorée sur la surface de la terre ; aussi les dieux se sont-ils vengés [...] ».

¹¹⁰ C. Duflo (2003a : 25) note que « le scepticisme de Diderot n'en est pas vraiment un, au sens où il n'est jamais doctrinal. [...] L'article PYRRHONIENNE montre bien de quelle façon le sceptique complet est, comme n'importe quel métaphysicien systématique, une sorte d'enthousiasme ».

un lieu commun. Mais ne peut-on pas considérer qu'elle n'est pas feinte, puisque effectivement, tous les critiques de Diderot le soulignent, le philosophe ne cesse de se corriger, de revenir sur ce qu'il a dit, de rectifier ses propos aussitôt tenus ?

De plus, on peut penser que cette façon de mettre en scène des contradicteurs sur la scène philosophique est une façon de projeter et d'incarner les contradictions qui se jouent en lui-même, et qui font toute la complexité mais aussi tout l'intérêt de sa personnalité d'auteur. Les critiques ont notamment maintes fois souligné que l'immoralisme du Neveu agissait comme frein au conformisme de MOI¹¹¹. Mais bien plus, MOI, sans le dialogue avec LUI, verserait dans le dogmatisme le plus insupportable : comme le remarque Colas Duflo (2003a : 52),

il ne suffit pas d'être philosophe pour n'être plus dogmatique. En réalité, le dogmatisme est le risque propre à toute parole qui oublie l'art du dialogue, intérieur ou non.

LUI évite de justesse à la figure du philosophe de se montrer trop prétentieux, et nous montre que ce dernier n'échappe pas à la pantomime générale : il importe, avant toutes choses, que le philosophe ait conscience de la relativité de son point de vue.

Diderot, on le sait, procède par contradictions : c'est ainsi que sa pensée évolue et progresse, et c'est dans cette même logique, qu'il se doit, plusieurs nombreuses années après l'avoir placé sur le banc des accusés, de réhabiliter la figure de Sénèque avec l'*Essai sur la vie de Claude et de Néron* (1090) : « et qui est cet étourdi, cet enfant ? C'est moi, c'est moi à l'âge de vingt ans ; et c'est moi qui lui adresse cette leçon, âgé de plus de soixante »¹¹².

La typologie, non exhaustive, que nous venons d'établir, ne pourrait-elle pas se confirmer *via* une analyse du discours ? Premièrement, la façon dont Diderot réfute indique le degré de polémique existant entre lui et son adversaire. Par exemple, plus l'adversaire est réfuté tardivement sur la « chaîne argumentative », moins il est un adversaire farouche. Deuxièmement, la façon dont le débat se tient entre les deux camps est également indicatrice

¹¹¹ Voir par exemple l'article de Hans Robert Jauss (1984), qui, contre des lectures antérieures qui proposent d'identifier le philosophe et MOI, suggère de considérer que le philosophe se trouve peut-être d'avantage figuré dans le personnage de LUI.

¹¹² À ce propos, voir les remarques de Paolo Casini (1979 : 237) : « Comme on l'a maintes fois remarqué, l'apologie morale, littéraire et politique de Sénèque n'est souvent qu'un prétexte pour une *Apologia pro domo sua*, ou, si l'on veut, une *Consolatio ad Dionysium Diderot*. Ce plaidoyer révèle quelques soucis de la conscience – et même du subconscient – de Diderot, jouant son rôle extrême et le plus ambitieux devant ses contemporains et devant la postérité. S'agirait-il, a-t-on suggéré, d'un sentiment de culpabilité dû à l'expérience russe, au compromis que le philosophe a accepté dans ses rapports avec Catherine II, à son argent ? Peut-être ; en tout cas, Diderot joue explicitement le rôle de l'*alter ego* de Sénèque. Celui-ci n'est pas seulement un maître à penser, l'idéal même de l'homme juste et vertueux, un 'saint' du paganisme ; il est aussi le prototype du sage incompris, trahi, persécuté, victime d'une époque trouble et féroce, qui a su tirer néanmoins de sa tragédie personnelle une leçon sublime de sagesse, destinée à l'édification de ses semblables ».

de ce degré de polémique. Ces deux points d'analyse constituent ainsi respectivement les deux chapitres suivants de cette première partie. Si les adversaires de Diderot sont nombreux, et la critique se plaît à le rappeler souvent, ils sont très différenciables entre eux et il faut envisager les divers critères permettant d'évaluer le degré de désaccord qui unit les couples d'ennemis.

CHAPITRE DEUX

MANIÈRES DE RÉFUTER

Nous proposons de décomposer l'acte de réfutation, et de considérer qu'il comprend trois sous-actes : la dénonciation, l'invalidation, la contre-argumentation. Ces trois sous-actes ne constituent en aucun cas des étapes de la réfutation, mais bien plutôt ses aspects, des voies qu'elle emprunte, plus ou moins fermement. On comprend que plus la part de dénonciation est grande, plus la réfutation est de type polémique ; moins elle est grande, plus la réfutation est douce et semble se faire à l'encontre d'un ennemi-ami. De même que, mais nous y reviendrons dans notre troisième partie, plus la stratégie contre-argumentative diffère de la stratégie argumentative adverse, plus la réfutation est polémique.

1. Dénonciation

La phase de dénonciation correspond à un acte de monstration : le locuteur désigne le discours de l'autre comme étant faux ou faible, et accuse éventuellement, plus ou moins violemment, l'adversaire d'en être responsable. Il brandit le discours de l'autre pour le disqualifier, et *montre*, au sens premier du terme, que ce qu'a dit l'autre est faux ou faible,

avant de le *montrer*, ou plutôt de le démontrer.

Plus les marqueurs de dénonciation sont nombreux, plus la part de dénonciation est grande, et plus on peut considérer que la réfutation est polémique. Catherine Kerbrat-Orrechioni (1980 : 12) explique que « la polémique s'inscrit dans un contexte de violence et de passion » et que les discours polémiques sont saturés de « vitupérants » :

Le discours polémique est un discours *disqualifiant*, c'est-à-dire qu'il attaque une *cible* [...] et qu'il met au service de cette visée pragmatique dominante – disqualifier l'adversaire, et le discours qu'il est censé tenir – tout l'arsenal de ses procédés rhétoriques et argumentatifs. C'est en particulier un discours saturé de ces axiologiques négatifs que Marcellesi appelle des « vitupérants ».

L'acte de dénonciation peut porter sur le discours en lui-même, aussi bien que sur l'adversaire.

1. 1. Dénonciation du discours

Le fonctionnement linguistique est à peu près toujours le même : les propos de l'autre sont retranscrits pour être accompagnés d'une qualification dépréciative (en gras dans nos exemples).

L'acte de dénonciation est certainement davantage repérable dans les œuvres dans lesquelles elle est directe, c'est-à-dire dans les œuvres dans lesquelles le degré de fictionnalité est moindre. C'est pourquoi voici un recueil d'exemples tiré des *Observations sur Hemsterhuis* et de la *Réfutation d'Helvétius*.

On trouve ainsi dans les *Observations sur Hemsterhuis* :

Toutes ces assertions **pèchent** par tant de côtés que je n'ai pas le courage d'y répondre. (708).

Quel **chaos de difficultés** ! (717).

Et je vous demande s'il y a une supposition plus **féconde en difficultés et en obscurités** que la vôtre ; c'est **un abîme de ténèbres** où l'on se perd dès le premier pas. Et **cet abîme de ténèbres**, pourquoi l'a-t-on creusé ? Pour expliquer le comment d'un seul effet qui se produit sous mes yeux : la naissance de la sensibilité dans la matière, qualité qui lui est peut-être essentielle, qualité qui n'est pas incompatible avec elle, puisque qu'elle y est, qualité qui ne serait pas plus obscure pour moi que son impénétrabilité et ses autres attributs, si j'avais un organe de plus ou si son essence m'était plus connue. Voilà une logique bien étrange. (730).

Pour vous dire la vérité, toute cette page-là et la suivante est **le plus bel amphigouri platonique que j'ai lu**. (739).

Tout cela sont des **termes abstraits, ou de réclame**. Il faut que je vous aime bien pour lire

tout ceci sur la révélation. (740).

Tous les hommes sains et bien conformés ont une sensation plus ou moins distincte de l'existence réelle et nécessaire de la divinité, sans même que l'intelligence y entre pour rien ; et il n'y a pas d'homme athée. Voilà un étrange abus de mots ; ou une assertion bien fausse. (755).

Et dans la *Réfutation d'Helvétius* :

Ces assertions générales sur le ciel, le climat, les saisons, les aliments sont **trop vagues** pour devenir décisives dans une matière aussi délicate. (812).

Je ne crois pas qu'il soit possible de **rien dire de plus absurde**. (820).

Le génie a-t-il aperçu et démontré clairement une vérité, à l'instant les esprits ordinaires la saisissent. Cela n'est pas vrai. Pendant longtemps, il n'y eut que trois hommes en Europe qui entendissent la petite *Géométrie* de Descartes. (838).

Dans presque tous les raisonnements de l'auteur, les prémisses sont vraies, et les conséquences sont **fausses** ; mais les prémisses sont pleines de finesse et de sagacité. Il est difficile de trouver ses raisonnements satisfaisants ; mais il est facile de rectifier ses inductions et de substituer la conclusion légitime à la conclusion **erronée** qui ne **pèche** communément que par **trop de généralité**. (841).

Et ainsi de toutes ces assertions : **aucune** qui soit ou **absolument vraie, ou absolument fausse**. (842).

Les expressions linguistiques de la dénonciation sont variées : verbes, groupes nominaux, adjectifs, superlatifs. Il est à noter que chez Diderot, les « vitupérants » sont marqués stylistiquement : si les marqueurs pourraient être classés selon la catégorie linguistique à laquelle ils appartiennent, il nous semble plus intéressant de les classer suivant le défaut qu'ils désignent. Aussi Diderot reproche-t-il à ses adversaires de tenir un discours faux (*une assertion bien fausse ; la conclusion erronée ; cela n'est pas vrai*), un discours imparfait (toutes ces assertions *pèchent par tant de côtés*), un discours vague, imprécis et abstrait (*amphigouri platonique ; ces assertions générales* sur le ciel, le climat, les saisons, les aliments sont *trop vagues* pour devenir décisives dans une matière aussi délicate ; termes *abstrait*, ou de réclame ; la conclusion *erronée* qui ne *pèche* communément que *par trop de généralité* ; aucune qui soit *ou absolument vraie, ou absolument fausse*), un discours absurde (Je ne crois pas qu'il soit possible de *rien dire de plus absurde*), un discours compliqué (Quel *chaos de difficultés ! ; une supposition plus féconde en difficultés et en obscurités* que la vôtre ; c'est un *abîme de ténèbres* où l'on se perd dès le premier pas ; *le plus bel amphigouri platonique* que j'ai lu). Les défauts sont compatibles entre eux et s'expliquent éventuellement les uns par les autres : c'est parce que le discours est vague et/ou compliqué qu'il est faux.

On le voit, ce n'est pas seulement la fausseté ou l'absurdité d'un discours qui est dénoncée par la philosophe, c'est, de façon plus originale, son caractère vague et compliqué.

Si l'on s'arrête sur l'extrait des *Observations sur Hemsterhuis* faisant mention de l'*abîme de ténèbres* que constitue la supposition émise par l'idéaliste pour expliquer le monde, on s'aperçoit que cette supposition n'est pas seulement la sienne, elle est celle qui est partagée par toute la *doxa* de l'époque, qui justifie de cette manière l'existence de Dieu. Le discours compliqué, alambiqué, est le reflet d'une pensée présentant les mêmes défauts : la thèse dualiste constitue une « logique bien étrange », qui complique ce qui devrait être simple. Ne se verrait-elle pas avantageusement remplacée par la thèse du monisme matérialiste ?

1. 2. La dénonciation du locuteur

L'acte de dénonciation peut aussi concerner le locuteur, responsable d'avoir tenu un discours faible ou faux. Il faut rappeler que l'adversaire, s'il est réfuté, n'est pas forcément dénoncé, et que le dénoncer risque de rendre coupable le réfuteur d'une argumentation *ad personam*. Nous verrons que tel n'est pas vraiment le cas chez Diderot puisque la dénonciation des adversaires semble se faire en fonction des reproches qui leur sont adressés.

1. 2. 1. Les adresses signifiantes

Deux possibilités sont envisageables : soit l'adversaire, comme c'est le cas le plus souvent, fait partie des destinataires à convaincre, soit, comme c'est le cas avec des adversaires plus difficiles, il n'en fait pas partie, le locuteur considérant le plus souvent que la partie est perdue d'avance.

Pour que l'argumentation soit efficace, lorsqu'il est question d'agir également sur celui qui n'est pas d'accord, il est souvent préférable de ménager la face de l'adversaire. Lors des joutes oratoires, la représentation linguistique de l'adversaire est souvent positive. « Mon cher Cléobule », ainsi s'adresse toujours Ariste à son ami-ennemi Cléobule¹¹³.

La dénonciation des locuteurs ne concernerait ainsi que les adversaires plus sérieux, plus dangereux. Prenons l'exemple de l'évolution de la correspondance avec le frère :

¹¹³ Voir Catherine Kerbrat-Orrechionni (1992 : 163) : « Relèvent de la politesse, tous les aspects du discours qui sont régis par des règles qui interviennent au niveau de la relation interpersonnelle *et qui ont pour fonction de préserver le caractère harmonieux de cette relation* ».

Mon cher ami, je ne saurais me persuader que la nature t'ait aussi étrangement bistourné que tu l'es. Tu t'es fait ce que tu es. Écoute, reviens sur tes pas. Sois bon, sois doux, sois honnête, sois tolérant. [...] Ne souille pas ce que tu fais de bien, par une férocité qui révolte. N'attends pas au dernier moment pour être éclairé sur des actions que tu te justifies peut-être à présent. Les sophismes disparaissent au lit de la mort. C'est alors que tu te verras mauvais prêtre, mauvais citoyen, mauvais fils, mauvais frère, mauvais oncle, méchant homme. Et que te serviront les bouts de chandelles, les bâtons de cotrets, les croûtes de pain, les deniers que tu auras distribués aux pauvres ? Cela en imposera peut-être encore à la multitude, mais cela ne t'en imposera plus à toi, et tu finiras désespéré. **L'abbé**, je t'en conjure ; rends-toi à la société ; rentre dans ta famille ; c'est tout ce que tu as de mieux à faire pour le présent et pour l'avenir. [...] Adieu, **l'abbé**. Ne va pas croire que je te hais au moins. Je ne hais personne, même pas les ingrats, et j'en fais quelquefois ; et ceux que je fais ne me dégoûtent pas d'en faire encore. Nous t'attendrons toujours les bras ouverts. Tu reviendras quand tu voudras, quand tu seras las de te tourmenter. Celui qui te donne l'absolution est un homme bien méprisable. Ton frère et ton ami. (Lettre du 25 septembre 1772, *Correspondance*, 1129).

C'est l'évocation du portrait de celui que le frère de Diderot risque de devenir s'il persévère dans son comportement intolérant qui semble faire passer l'adresse du « cher ami » à « l'abbé ». Le philosophe tente de ramener son frère à la raison et à sa famille, en tâchant notamment de réduire la dichotomie société/abbé, dichotomie qui est et qui demeurera fondatrice de sa pensée. Sa parole se veut encore persuasive, mais tout se passe comme si, en appelant son frère « l'abbé », il avait déjà conscience du refus que ce dernier lui opposera : l'abbé, fondamentalement, comme par définition, ne peut pas être celui qui se rend à la société. Peu de temps après, le dialogue se fait plus violent, et laisse place à des adresses plus virulentes, où alternent l'ironiquement respectueux « monsieur l'abbé », le très virulent « maître Pierre », et le faussement compatissant « mon pauvre prêtre » :

Oui, **maître Pierre**, j'ai des docteurs, des évêques, à qui mon incrédulité n'est pas inconnue, pour bienfaiteurs et pour amis. [...] Allez, **maître Pierre**, j'ai, dans votre état même, de quoi me consoler de votre ineptie. Et surtout, apprenez qu'un professeur de Sorbonne vient de dicter dans ses cahiers publics qu'un athée peut être un honnête homme, parce qu'il est né tel, comme moi ; parce qu'il a pu concevoir tous les avantages de la probité, même en ce monde, comme moi ; parce qu'il peut être inconséquent dans la pratique, à ses principes spéculatifs, comme beaucoup d'autres. [...] Tu rabâches, **maître Pierre**. [...] Tenez, **mon pauvre prêtre**, si je m'y mettais, je barbouillerais encore cinq ou six feuillets de vos œuvres méritoires ; et j'appellerais cela la vie d'un saint. [...] **Monsieur l'abbé**, je ne suis nullement votre serviteur. Je suis un bon philosophe indigné de l'outrage, sensible à l'injure, à l'injustice, à la dureté, à la noirceur ; mais tout prêt à recevoir son frère, sans aigreur, sans reproches, sans ressentiment, lorsqu'il lui plaira de se remonter. Jusqu'à ce moment : *paix et silence*. Plus de lettres à recevoir, plus de réponses à faire. (Lettre du 13 novembre 1772, *Correspondance*, 1146-1152).

Monsieur l'abbé, si j'étais sûr de retrouver mon frère dans cette lettre, je l'ouvrirais et je ne la lirais pas sans verser de larmes de joie. Mais j'aime mieux vous la renvoyer toute cachetée, et m'épargner deux peines ; l'une d'entendre et l'autre de répondre des choses déplaisantes. [...] Pour excuser vos torts, vous m'en supposez ; ce moyen n'est *ni honnête, ni chrétien*... (Lettre du 17 ou 18 décembre 1772, *Correspondance*, 1152).

Le philosophe n'est pas parvenu à ramener son frère vers lui, même en invoquant le sentiment familial. Le dialogue, de difficile, devient impossible : en décembre 1772, Diderot refuse

même de lire son frère et préfère le silence à l'éprouvant dialogue de sourds. L'abbé et le philosophe n'ont pu se persuader l'un l'autre : leurs stratégies argumentatives respectives sont demeurées inefficaces, puisqu'il apparaît évident que les valeurs sur lesquelles elles reposent sont contraires. Partant, le clivage est irréductible. L'abbé Diderot (et les dévots en général) érige la religion en valeur première, tandis que le philosophe choisit l'humain.

Les adresses font certes référence à la réalité empirique, mais elles sont surtout choisies en fonction des reproches faits à Didier-Pierre Diderot : c'est dans son essence d'abbé qu'il est accusé. Malgré cette cohérence entre le choix de l'adresse et le propos tenu, nous sommes proches de l'injure. L'énervement du philosophe, dans ces lignes, est palpable. Mais s'il est parfois palpable dans la correspondance, il est rare que cela soit le cas dans les œuvres fictives : la figure philosophique, nous semble-t-il, fait toujours preuve de calme et de sang-froid. MOI, par exemple, malgré ses sentiments à l'encontre du Neveu, tâche de se contenir. Ainsi, les injures se trouvent plus naturellement du côté ennemi : elles sont une preuve de faiblesse, et il n'est pas étonnant de lire dans les *Observations sur Hemsterhuis* (760) : « Songez d'ailleurs, monsieur, qu'il ne faut jamais injurier ».

Du côté philosophique, l'injure est souvent tempérée par l'ironie, comme c'est le cas dans cet exemple tiré des *Mélanges pour Catherine II* (269) :

Saint Louis, le bon et juste Saint Louis, disait à Joinville : « Le premier à qui tu entendas mal parler de Dieu (c'est-à-dire du Dieu de Saint Louis et de Joinville), crève-lui moi le ventre avec ton épée ». Et quand on pense que Saint Louis fondait toute morale, toute sécurité publique et particulière, tout lien entre les hommes, toute vertu, sur la notion d'une divinité, son mot n'a plus rien d'atroce ! À ses yeux, l'incrédule devait être le plus odieux des tous les malfaiteurs.

L'ironie permet ici de remettre en question l'autorité du modèle qu'est Saint-Louis. Le contenu du discours direct, attribué à ce roi, ne laisse planer aucun doute : il faut lire qu'il n'est ni bon ni juste, la preuve étant ce qu'il a pu dire à Joinville. Aussi la périphrase le désignant est-elle évidemment polyphonique : « le bon et le juste Saint Louis », « comme on le dit couramment », aurait pu rajouter Diderot. Ce qu'il dénonce, ce sont non seulement Saint Louis et son discours, mais c'est aussi Saint Louis en tant que modèle brandi par l'Église pour fasciner les peuples.

La façon de désigner peut être plus subtile que la simple dénonciation, et peut servir l'argumentation : le frère devient l'abbé dans la correspondance, et c'est toute sa vision du monde qui est contestée. De la même manière, MOI, dans le *Neveu de Rameau*, se fait couramment appeler par LUI « monsieur le philosophe ». *A priori*, cette façon de désigner

MOI est conforme à la réalité empirique de ce dernier et ferait ainsi référence au locuteur en tant qu'« être du monde » qu'il est. Mais ne peut-on pas considérer qu'elle fait également référence au locuteur « en tant que tel¹¹⁴ » qu'est MOI, dans la mesure où ce dernier tient un discours exactement conforme à sa nature de philosophe, ce qui dénigre quelque peu ce discours, et qui par ailleurs illustre et rend victorieuse la thèse déterministe, soutenue, certes parfois un peu violemment, par le Neveu ? La périphrase « monsieur le philosophe », dans le contexte de l'œuvre, agit comme une dénonciation au service de l'argumentation de celui qui réfute.

Cela ne se passe pas autrement dans la *Promenade du sceptique*. Les « aveugles » de l'allée des épines ne sont-ils pas ceux dont la vue est courte, ceux dont le jugement est intolérant, et qui produisent ainsi des discours à la mesure de leur condition¹¹⁵ ? Diderot, avec d'autres philosophes, renverse la métaphore de la lumière et de l'obscurité, de la vue et de la cécité, employée par la théologie : les aveugles, cela est certain, ne sont plus les incrédules.

1. 2. 2. *Dépersonnaliser : degré de présence et d'identification*

La dénonciation, nous semble-t-il, ne se lit pas que dans les adresses, mais aussi dans la façon de représenter, de caractériser les ennemis. On l'a déjà vu, les dévots, pour prendre leur exemple, sont fourbes, hypocrites, vindicatifs : il importe donc de ne pas croire leur discours. Mais par ailleurs, ils sont des locuteurs très particuliers en ce que leur représentation, même lorsqu'ils prennent la parole, est minimale.

Leur portrait demeure finalement assez flou. Alors que conformément à la méthode et au style diderotien, les locuteurs sont multiples et mis en scène concrètement devenant ainsi personnages, les dévots font figure d'exception : en général peu incarnés, rares sont les représentations physiques et morales qui pourraient les caractériser et qui permettraient de les

¹¹⁴ Pour la terminologie, voir Oswald Ducrot (1984 : 199-200) : « Une fois que le locuteur (être de discours) a été distingué du sujet parlant (être empirique), je proposerai encore de distinguer, à l'intérieur même de la notion de locuteur, le 'locuteur en tant que tel' (par abréviation 'L') et le locuteur en tant qu'être du monde ('λ'). L est le responsable de l'énonciation, considéré uniquement en tant qu'il a cette propriété. λ est une personne 'complète', qui possède, entre autres propriétés, celle d'être l'origine de l'énoncé – ce qui n'empêche pas que L et λ soient des êtres de discours, constitués dans le sens de l'énoncé, et dont le statut méthodologique est donc tout à fait différent de celui du sujet parlant (ce dernier relève d'une représentation 'externe' de la parole, étrangère à celle qui est véhiculée par l'énoncé) ».

¹¹⁵ Il faut toutefois rappeler que chez Diderot, comme chez d'autres auteurs d'ailleurs, l'aveugle n'est pas toujours celui dont le jugement est court. Il peut être bien au contraire celui qui a la faculté de voir plus loin. Cela correspond à un véritable *topos* littéraire, datant de l'Antiquité. Mentionnons le cas de l'aveugle Saunderson, ou encore les visions prophétiques de Bordeu dans la trilogie du *Rêve* (635) : « J'ai vu deux moignons devenir bras ».

identifier. Les dévots ne se démarquent que par leur appartenance au groupe-dévo, représentant cette *doxa* contre laquelle le philosophe lutte. Cela constitue bien une première attaque envers cet adversaire : ce n'est jamais le discours particulier du dévot qui parle qui est contesté, c'est le discours général dont il se fait docilement, sans le recours à la raison, le porte-parole. Jamais la parole dévote n'est individualisée, et pour cette raison elle est moins convaincante : impersonnelle, elle ne fait que prouver que celui qui la prend en charge n'est qu'un relais :

Rien n'est plus capable d'affermir dans l'irréligion, que de faux motifs de conversion. On dit tous les jours à des incrédules : « Qui êtes-vous pour attaquer une religion que les Paul, les Tertullien, les Athanase, les Chrysostome, les Augustin, les Cyprien, et tant d'autres illustres personnages ont si courageusement défendue ? Vous avez sans doute aperçu quelque difficulté qui avait échappé à ces génies supérieurs : montrez-nous donc que vous en savez plus qu'eux, ou sacrifiez vos doutes à leurs décisions, si vous convenez qu'ils en savaient plus que vous. » Raisonnement frivole. Les lumières des ministres ne sont point une preuve de la vérité d'une religion. (*Pensées philosophiques*, LVI, 37).

La voix dévote, représentée par l'indéfini *on*, s'efface derrière l'argument d'autorité, explicitement et sévèrement condamné dans le commentaire suivant le discours direct. Au lieu de donner de la force à l'argumentation, l'autorité des Pères de l'Eglise l'affaiblit au contraire car elle est revendiquée à mauvais escient.

Des procédés très divers permettent de créer cet effet d'irréalisation. On pense notamment aux termes abstraits, lorsqu'ils servent à désigner un groupe humain. C'est ainsi que dans l'énoncé « L'intolérance rétrécit les esprits et perpétue les préjugés¹¹⁶ », il semble bien que l'intolérance, d'une certaine manière, désigne les dévots, puisqu'elle est leur apanage¹¹⁷.

Parfois, on constate également un refus de nommer, qui conduit à l'utilisation de pronoms personnels (et notamment *on*, comme on vient de le voir) ou de périphrases. Peu importe l'*aveugle* qui prendra la parole dans la *Promenade du sceptique* : un aveugle ou un autre, c'est du pareil au même, et c'est bien pourquoi il est inutile de les nommer.

Les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (681) débutent par l'évocation de « philosophes » qui, à tort, considèrent que la matière est incompatible avec le mouvement, et qui, de ce fait, se trouvent du côté de la thèse dualiste. Le texte se présente ainsi comme une réfutation de ces philosophes :

Je ne sais en quel sens les philosophes ont supposé que la matière était indifférente au mouvement et au repos. Ce qu'il y a de bien certain, c'est que tous les corps gravitent les uns sur les autres, c'est que toutes les particules des corps gravitent les unes sur les autres,

¹¹⁶ *Mélanges pour Catherine II*, 263.

¹¹⁷ Pensons aussi à l'« Infâme » chez Voltaire.

c'est que, dans cet univers, tout est en translation ou *in nisu*, ou en translation et *in nisu* à la fois.

Ces philosophes, indéterminés car constituant la *doxa*, désignent bien ici les ennemis, auteurs de la thèse que Diderot s'attache à combattre. On le voit, il faut se méfier de la terminologie : les philosophes ne désignent pas toujours les philosophes des Lumières, mais bien parfois leurs ennemis. Le « titre de philosophes et de beaux esprits » que s'arrogent ceux qui ne sont que des « insectes importuns » dont le travail est de troubler celui des vrais philosophes, se voit d'ailleurs contester dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (592-593) :

Et vous qui prenez le titre de philosophes ou de beaux esprits, et qui ne rougissez point de ressembler à ces insectes importuns qui passent les instants de leur existence éphémère à troubler l'homme dans ses travaux et dans son repos, quel est votre but ? qu'espérez-vous de votre acharnement ? Quand vous aurez découragé ce qui reste à la nation d'auteurs célèbres et d'excellents génies, que ferez-vous en revanche pour elle ? quelles sont les productions merveilleuses par lesquelles vous dédommageriez le genre humain de celles qu'il en aurait obtenues ?

L'indétermination de ces figures persécutrices, tout en montrant le peu d'estime qu'on leur porte, ne fait pourtant que les rendre plus inquiétantes et plus menaçantes.

Il faut par ailleurs se poser la question de savoir si l'adversaire est, ou non, un destinataire. Y a-t-il véritablement dialogue ou non ? L'adversaire, le plus souvent, est aussi un destinataire dont on tente de changer l'opinion. Mais un destinataire n'est pas forcément un opposant, de la même manière qu'un opposant n'est pas forcément un destinataire. On ne s'adresse pas forcément à son adversaire : ce dernier peut-être délocuté.

Quelles peuvent être les raisons de cette délocution ? L'adversaire délocuté serait un adversaire avec qui la discussion est difficile, voire impossible, et qui dans le même temps, ne serait pas, ou plus, un adversaire digne de ce nom. Le dialogue de sourds et le désaccord grandissant qui s'instaure au fil du temps entre le philosophe et l'abbé font que ce dernier est poussé hors de la situation d'interlocution au fur et à mesure : Diderot, dans sa lettre du 17 ou 18 décembre 1772, refuse, comme on l'a déjà signalé, d'ouvrir la lettre de son frère.

Nous sommes dans le domaine de l'écriture : la présence des adversaires s'évalue de ce fait par la présence de leur voix. Cela met donc en cause les phénomènes de polyphonie¹¹⁸. Le degré de présence des adversaires est variable : de la présence corporelle (ou plutôt de l'impression d'une présence corporelle) à ce que nous pourrions définir comme une présence-absence, en passant par une présence linguistique, les adversaires se manifestent de bien des manières, et cela, nous semble-t-il, peut être un indice de leur plus ou moins grande hostilité.

¹¹⁸ Nous aborderons cela dans une prochaine partie, en examinant le discours rapporté.

L'importance du corps chez Diderot, maintes fois soulignée, est telle que l'on peut se permettre de parler de sa présence. Pour reprendre l'exemple du Neveu, il est sans arrêt fait mention des manifestations corporelles de ce dernier¹¹⁹. C'est d'ailleurs avec son propre corps que le Neveu réfute les propos de MOI. En effet, le fonctionnement physiologique, et donc moral, de LUI semble venir toujours contredire toutes les idées établies du philosophe :

MOI. – Au digne emploi que vous feriez de la richesse, je vois combien c'est grand dommage que vous soyez gueux. Vous vivriez là d'une manière bien honorable pour l'espèce humaine, bien utile à vos concitoyens, bien glorieuse pour vous. LUI. – Mais je crois que vous vous moquez de moi. Monsieur le philosophe, vous ne savez pas à qui vous vous jouez ; vous ne vous doutez pas que dans ce moment je représente la partie la plus importante de la ville et de la cour. Nos opulents dans tous les états ou se sont dit à eux-mêmes ou ne sont pas dit les mêmes choses que je vous ai confiées ; mais le fait est que la vie que je mènerais à leur place est exactement la leur. Voilà où vous en êtes, vous autres. Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous. Quelle étrange vision ! Le vôtre suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas, une âme singulière, un goût particulier. Vous décorez cette bizarrerie du nom de vertu, vous l'appelez philosophie. Mais la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tout le monde ? En a qui peut. En conserve qui peut. Imaginez l'univers sage et philosophe ; convenez qu'il serait diablement triste. Tenez, vive la philosophie, vive la sagesse de Salomon : boire de bon vin, se gorger de mets délicats, se rouler sur de jolies femmes, se reposer dans des lits bien mollets. Excepté cela, le reste n'est que vanité. (*Le Neveu de Rameau*, 647).

Né médiocre, le Neveu justifie son comportement immoral, et prouve au philosophe l'existence possible de « monstres » moraux, dont la « dignité » diffère forcément de la dignité de la race des philosophes¹²⁰.

C'est aussi grâce à son corps que la réfutation de Saunderson (réfutation car c'est bien lui qui réfute la thèse dominante établie au XVIII^e, selon laquelle Dieu existe), dans la *Lettre sur les aveugles*, prend du poids¹²¹. Car c'est précisément sa condition d'aveugle, dans l'incapacité de contempler les merveilles de la nature – les merveilles de la nature constituent, rappelons-le, l'un des arguments théologiques majeurs – qui lui permet de nier l'existence de Dieu : « si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher ». De

¹¹⁹ Le Neveu non seulement évoque dans son discours certaines actions de son corps, mais les mime par des gestes. C'est par exemple le cas lorsqu'il s'imagine grand musicien comme son oncle : « On dirait : C'est lui qui a fait les jolies gavottes (et il chantait les gavottes ; puis avec l'air d'un homme touché, qui nage dans la joie, et qui en a les yeux humides, il ajoutait, en se frottant les mains :) Tu aurais une bonne maison (et il en mesurait l'étendue avec ses bras), un bon lit (et il s'y étendait nonchalamment), de bons vins (qu'il goûtait en faisant claquer sa langue contre son palais), un bon équipage (et il levait le pied pour y monter) de jolies femmes (à qui il prenait déjà la gorge et qu'il regardait voluptueusement) [...] ». (*Le Neveu de Rameau*, 631).

¹²⁰ « LUI. – Il n'y a rien de singulier à cela. Je veux bien être abject, mais je veux que ce soit sans contrainte. Je veux bien descendre de ma dignité... Vous riez ? MOI. – Oui, votre dignité me fait rire. LUI. – Chacun a la sienne ; je veux bien oublier la mienne, mais à ma discrétion, et non à l'ordre d'autrui. Faut-il qu'on puisse me dire : 'Rampe', et que je sois obligé de ramper ? C'est l'allure du ver, c'est mon allure ; nous la suivons l'un et l'autre, quand on nous laisse aller, mais nous nous redressons quand on nous marche sur la queue. On m'a marché sur la queue, et je me redresserai ». (*Le Neveu de Rameau*, 652).

¹²¹ Voir Émita Hill (1972 : 178) : « Saunderson's blindness not only conceals from him 'le spectacle de la nature', it is an indication of the elements of disorder and capriciousness that Diderot apprehended in the universe ».

manière tout à fait ironique¹²², Saunderson met ainsi son interlocuteur dans l'impasse et justifie son incrédulité.

Le personnage Diderot, dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, se sert également du corps pour réfuter l'adversaire, mais cette fois-ci, c'est le corps de son adversaire qui va servir à réfuter les propos de ce dernier. D'Alembert défend l'idée selon laquelle l'être humain ne peut avoir été formé *ex nihilo*, et Diderot prend l'exemple de la formation du géomètre lui-même pour lui prouver le contraire :

DIDEROT. – Avant que de faire un pas en avant, permettez-moi de vous faire l'histoire d'un des plus grands géomètres de l'Europe. Qu'était-ce d'abord que cet être merveilleux ? Rien. D'ALEMBERT. – Comment rien ! On ne fait rien de rien. DIDEROT. – Vous prenez les mots trop à la lettre. Je veux dire qu'avant que sa mère, la belle et scélérate chanoinesse Tencin, eût atteint l'âge de puberté, avant que le militaire La Touche fût adolescent, les molécules qui devaient former les premiers rudiments de mon géomètre étaient éparses dans les jeunes et frêles machines de l'une et de l'autre, se filtrèrent avec la lymphe, circulèrent avec le sang, jusqu'à ce qu'enfin elles se rendissent dans les réservoirs destinés à leur coalition, les testicules de sa mère et de son père. Voilà ce germe rare formé ; le voilà, comme c'est l'opinion commune, amené par les trompes de Fallope dans la matrice ; le voilà attaché à la matrice par un long pédicule ; le voilà, s'accroissant successivement et s'avançant à l'état de fœtus ; voilà le moment de sa sortie de l'obscur prison arrivé ; le voilà né, exposé sur les degrés de Saint-Jean-le-Rond qui lui donna son nom ; tiré des Enfants-Trouvés ; attaché à la mamelle de la bonne vitrière, madame Rousseau ; allaité, devenu grand de corps et d'esprit, littérateur, mécanicien, géomètre. Comment cela s'est-il fait ? En mangeant et par d'autres opérations purement mécaniques. Voici en quatre mots la formule générale : Mangez, digérez, distillez *in vasi licito, et fiat homo secundum artem*. Et celui qui exposerait à l'Académie le progrès de la formation d'un homme ou d'un animal, n'emploierait que des agents matériels dont les effets successifs seraient un être inerte, un être sentant, un être pensant, un être résolvant le problème de la précession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, dépérissant, mourant, dissous et rendu à la terre végétale. (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 614).

Moins l'adversaire est caractérisé, plus il est adversaire ; plus il est nécessaire de le pousser hors de la scène d'interlocution, plus il est adversaire. Les dévots sont bien ceux avec qui la communication est impossible, et il n'est pas surprenant de les voir souvent hors de la situation de communication. Diderot, dans cette logique, demande à son frère de ne plus lui écrire, de faire silence : « jusqu'à ce moment [celui où l'abbé sera prêt à écouter les raisons de son frère] : *paix et silence*. Plus de lettres à recevoir, plus de réponses à faire », ordonne-t-il en novembre 1772¹²³. Le degré de présence de l'adversaire n'est donc pas à confondre avec sa force : un adversaire absent n'est pas forcément le moins redoutable. Il est au contraire, en général, le plus nuisible. Représentés par petites touches, les dévots n'existent bien souvent que par leur parole négative, qui se fait entendre de manière insidieuse. Partout présente mais

¹²² « Il faut que vous me le fassiez toucher » fonctionne à la manière d'une antiphrase, puisqu'il est convenu entre les deux interlocuteurs qu'il est impossible de toucher Dieu. Pour Holmes, cela n'est pas la preuve de son inexistence, pour Saunderson, cela l'est.

¹²³ Lettre du 13 novembre 1772, *Correspondance*, 1146-1152.

pourtant jamais clairement identifiée, cette parole dévote nous semble véritablement constitutive de l'écriture de Diderot : dans le cadre de son argumentation concernant le thème religieux, c'est bien contre elle qu'il écrit.

Partout présents car justifiant la parole philosophique, les dévots sont plutôt des sortes de fantômes inquiétants qui la stimulent. *A contrario*, les adversaires respectés prennent corps et vie dans un dialogue. Le dialogue se poursuit presque indéfiniment avec le géomètre d'Alembert dans la trilogie. D'Alembert est certes coincé dans son scepticisme dans le premier dialogue, mais les possibilités d'ouvertures et de réouvertures du dialogue ne manquent pas dans la trilogie : notamment, l'endormissement de d'Alembert lui permet de faire son rêve libérateur – rêve qui pousse Julie, inquiète du délire de son ami, à faire appel au médecin Bordeu qui l'éclaircira et l'expliquera à sa bienveillante interlocutrice.

Il n'est pas anodin que le maître du dialogue qu'est Diderot n'ait jamais mis en scène de dévots dans des dialogues philosophiques à proprement parler. Par la force des choses, son frère apparaît dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, mais cela n'est pas représentatif de cette tendance à désincarner les dévots, comme si Diderot voulait les faire devenir conséquents et les priver d'un corps dont ils ne veulent pas eux-mêmes.

2. Invalidation

Dénoncer l'adversaire, c'est préparer l'invalidation de son discours. L'acte d'invalidation correspondrait à une phase de démonstration : il s'agit de prouver en quoi le discours de l'adversaire ne fonctionne pas correctement. Ce discours est alors mis en scène – ce sera l'objet de notre seconde partie sur la reconstruction du discours de l'autre – par allusion, voire par citation, pour en montrer la faiblesse ou la fausseté.

Dès lors, tous les procédés polyphoniques, de la négation polémique et de l'antonymie au discours rapporté, mais aussi les connecteurs (comme « mais », « cependant », « au reste », etc.), les types de phrases (et notamment les questions, qui surgissent après le report de la parole à contester et qui pointent les insuffisances de cette parole), les verbes introducteurs de l'acte de réfutation, etc., participent à l'invalidation du discours de l'autre.

Dans tous les cas, l'acte d'invalidation donne la preuve des failles de parole adverse.

Même lorsque le discours autre paraît absent, il peut se lire en creux dans le discours philosophique et se trouver dans le même temps invalidé. Dans le célèbre article « Autorité

politique » (22-23), on lit :

C'est Dieu, dont le pouvoir est toujours immédiat sur la créature, maître aussi jaloux qu'absolu, qui ne perd jamais de ses droits, et ne les communique point. Il permet pour le bien commun et pour le maintien de la société, que les hommes établissent entre eux un ordre de subordination, qu'ils obéissent à l'un d'eux : **mais il veut que ce soit par raison et avec mesure, et non pas aveuglément et sans réserve, afin que la créature ne s'arroe pas les droits du Créateur. Toute autre soumission est le véritable crime d'idolâtrie. Fléchir le genou devant un homme ou devant une image n'est qu'une cérémonie extérieure, dont le vrai Dieu qui demande le cœur et l'esprit ne se soucie guère, et qu'il abandonne à l'institution des hommes pour en faire, comme il leur conviendra, des marques d'un culte civil et politique, ou d'un culte de religion. Ainsi ce ne sont point ces cérémonies en elles-mêmes, mais l'esprit de leur établissement qui en rend la pratique innocente ou criminelle.**

La réfutation à proprement parler¹²⁴ est introduite par le connecteur « mais », qui opère la restriction nécessaire à l'énoncé suivant lequel Dieu a un pouvoir fédérateur. Le discours adverse n'est pas mentionné explicitement, mais le discours philosophique s'écrit contre lui. Les négations et restrictions polémiques (« *non pas* aveuglément et sans réserve », « Fléchir le genou devant un homme ou devant une image *n'est qu'une* cérémonie extérieure », « *ce ne sont pas* ces cérémonies en elles-mêmes »), les adjectifs « véritable » et « vrai » (« le véritable crime d'idolâtrie », « le vrai Dieu »), ainsi que les adjectifs antonymes « innocente ou criminelle ») donnent à voir, en creux, le discours adverse, dont on condamne la fausseté¹²⁵.

Nous aimerions nous arrêter sur trois procédés en particulier, car ils nous semblent être récurrents sous la plume de Diderot, et peut-être symptomatiques d'un style : il s'agit de ce que nous pourrions appeler la progression par contradiction, l'auto-réfutation, et la question réfutative.

Notre premier point s'appuie sur les remarques faites par Jean Starobinski (1984 : 183 et 185) à propos de la figure du chiasme dans le *Neveu de Rameau*. Il souligne ainsi que les deux interlocuteurs reprennent sans cesse les mots de l'autre pour en faire le point de départ de leur propre prise de parole et de leur contestation :

Dans le premier échange d'arguments sur la légitimité des « bons contes », Rameau retourne les affirmations du philosophe : la rétorsion est prompte. Rameau saisit au vol le dernier terme de la phrase de son interlocuteur, pour en faire le terme de départ d'une proposition en sens contraire, pointée d'interrogation, et marquée par l'énergie victorieuse d'un comparatif de péjoration : « MOI. – [...] il est au moins indécent de *DONNER DES RIDICULES* à ses *bienfaiteurs*. LUI. – Mais n'est pas pis de s'autoriser de ses *bienfaits* pour *AVILIR* son protégé ? » [...] À son tour, le philosophe entre dans le jeu de la rétorsion, et, pour ce faire, il va choisir ses termes dans la famille lexicologique qu'emploie son adversaire. Il

¹²⁴ En gras.

¹²⁵ On pourrait par ailleurs mentionner la forme concessive de cet extrait : certes Dieu a un pouvoir fédérateur, *mais il veut que ce soit par raison*.

le prend au mot. Si bien que le second membre de la première structure chiasmique peut faire office de premier membre d'un deuxième chiasme : « LUI. – Mais n'est pas pis de s'autoriser de ses *bienfaits* pour *AVILIR* son protégé ? MOI. – Mais si le protégé n'était pas *vil* par lui-même, rien ne donnerait au protecteur cette *AUTORITÉ*. » La manœuvre du philosophe consiste à recourir à la même terminologie éthique (« avilir »), tout en remplaçant une causalité de type sociologique (le bienfaiteur-protecteur détermine l'avilissement du protégé) par une argumentation de type essentialiste : le protégé était déjà vil *par lui-même*. À nouveau, nous constatons, pour parler le langage du jeu de cartes ou du jeu d'échecs, que le débat consiste à jouer une carte plus forte (ici l'essence contre l'accident). Le philosophe a-t-il partie gagnée ? Nullement, car il vient d'offrir au Neveu l'occasion d'une nouvelle rétorsion sur le plan même de l'essence.

Ainsi, le dialogue progresse par assimilation et par contradiction : les multiples facettes d'une même réalité peuvent être envisagées. Dans ses autres dialogues, il n'est pas rare que Diderot use de ce procédé : l'interlocuteur redit et contredit ce que l'autre a dit, si bien que la répétition fonctionne comme embrayeur de réfutation. Trois cas sont notables dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* :

DIDEROT. – Avant que de faire un pas en avant, permettez-moi de vous faire l'histoire d'un des plus grands géomètres de l'Europe. Qu'était-ce d'abord que cet être merveilleux ? **Rien**. D'ALEMBERT. – **Comment rien !** On ne fait rien de rien. (614).

DIDEROT. – [...] Écoutez-vous, et vous aurez pitié de vous-même; vous sentirez que, pour ne pas admettre **une supposition** simple qui explique tout, la sensibilité, propriété générale de la matière, ou produit de l'organisation, vous renoncez au sens commun, et vous précipitez dans un abîme de mystères, de contradictions et d'absurdités. D'ALEMBERT. – **Une supposition !** Cela vous plaît à dire. Mais si c'était une qualité essentiellement incompatible avec la matière ? (619).

D'ALEMBERT. – Vous vous trompez ; **sceptique** je me serai couché, **sceptique** je me lèverai. DIDEROT. – **Sceptique !** Est-ce qu'on est sceptique ? (621).

Il faut préciser que c'est chaque fois sur un mot en particulier que se focalise l'opposant, ou plutôt contre lequel il réagit. Le procédé est toujours le même : l'opposant reprend ce mot et le met à distance du fait de la répétition dans une structure exclamative, mise à distance confirmée par la justification qui suit. Le discours de l'autre est littéralement repris, pour prendre une autre dimension qui n'avait pas été envisagée. La parole de celui qui réfute se nourrit de la parole adverse pour prendre ses forces et rediriger le débat.

L'auto-réfutation consiste à confronter au discours de l'adversaire son propre discours. La contradiction peut concerner aussi bien le contenu de deux discours, que le contenu d'un discours avec sa forme, ses conditions d'énonciation. On parle alors, pour ce deuxième cas, d'autophagie¹²⁶ : lorsque le philosophe prône la thèse de l'absence de liberté de l'homme, il la prouve avec l'*histoire expérimentale de son adversaire*. Ainsi, ce dernier est moins contredit

¹²⁶ Voir Jean-Jacques Robrieux (2000 : 157) : « On appelle 'autophagie' l'incompatibilité d'un principe avec ses conditions d'énonciation, ses conséquences ou ses conditions d'application ».

par les propos du philosophe, que par son être même :

Deux philosophes disputent sans s'entendre, par exemple, sur la liberté de l'homme. L'un dit : « L'homme est libre, je le sens ». L'autre dit : « L'homme n'est pas libre, je le sens ». Le premier parle de l'homme abstrait, de l'homme qui n'est mû par aucun motif, de l'homme qui n'existe que dans le sommeil, ou dans l'entendement du disputeur. L'autre parle de l'homme réel, agissant, occupé et mû. Histoire expérimentale de celui-ci. Je le suis, je l'examine ; c'était un géomètre. Il s'éveille : tout en rouvrant les yeux, il se remet à la solution du problème qu'il avait entamé la veille ; il prend sa robe de chambre, il s'habille sans savoir ce qu'il fait ; il se met à table, il prend sa règle et son compas ; il trace des lignes ; il écrit des équations, il combine, il calcule sans savoir ce qu'il fait. Sa pendule sonne ; il regarde l'heure qu'il est ; il se hâte d'écrire plusieurs lettres qui doivent partir par la poste du jour. Ses lettres écrites, il s'habille, il sort, il va dîner chez son ami. La rue où demeure cet ami est embarrassée de pierres, notre géomètre serpente entre ces pierres, il s'arrête tout court. Il se rappelle que ses lettres sont restées sur sa table, ouvertes, non cachetées et non dépêchées ; il revient sur ses pas, il allume sa bougie, il cache ses lettres, il les porte lui-même à la poste ; de la poste il regagne la maison où il se propose de dîner ; il y entre, il s'y trouve au milieu d'une société de philosophes ses amis. On parle de la liberté et il soutient à cor et à cri que l'homme est libre : je le laisse dire, mais à la chute du jour, je le tire en un coin et je lui demande compte de ses actions. Il ne sait rien, mais rien du tout de ce qu'il a fait, et je vois que machine pure, simple et passive de différents motifs qui l'ont mû, loin d'avoir été libre, il n'a pas même produit un seul acte exprès de sa volonté : il a pensé, il a senti, mais il n'a pas agi plus librement qu'un corps inerte, qu'un automate de bois qui aurait exécuté les mêmes choses que lui. (*Éléments de physiologie*, 1299).

Les activités de la journée du géomètre sont narrées en détail, puisque leur compte rendu, dans la soirée qui opposera les deux philosophes, devra donner raison à celui qui dit que l'homme n'est pas libre. *À la chute du jour*, le géomètre devra admettre que son existence contredit ses théories.

Dans les *Observations sur Hemsterhuis* (750), la stratégie du réfuteur consiste très souvent à montrer qu'il ne réfute pas, puisque la cible s'auto-réfute : :

Je n'entends pas comment vous pouvez parler de rapport avec un être dont vous dites ailleurs (page 92) : « Quant à ses rapports à ce Dieu, pour les devoirs qui pourraient en résulter, pour les attributs de cet être immense, il n'en saurait avoir aucune idée ». Cela se contredit.

C'est logiquement que Diderot contredit Hemsterhuis, car ce dernier se contredit lui-même : sa réfutation est donc la plus légitime qui soit. Il procède de cette manière à plusieurs reprises, et n'hésite pas à renvoyer Hemsterhuis à son propre texte : « *La religion est le résultat du rapport de chaque individu à l'Être suprême. Voyez sur ce rapport la page 93* » ; ou encore : « *Ce résultat, ou cette religion, consiste dans l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu ; ...Voyez sur ces devoirs la page 93* » (751). La stratégie est efficace, car, tout en invalidant en profondeur les propos de l'adversaire, elle ne nuit pas à l'*ethos* du réfuteur, qui partage avec son adversaire la responsabilité de la réfutation¹²⁷.

¹²⁷ On peut noter que, dans la correspondance, Diderot use très souvent de ce procédé avec son frère : ce dernier n'aurait cessé de se contredire.

Enfin, la question réfutative, que nous envisagerons à l'aide des *Observations sur Hemsterhuis* (710) :

Cette cause unique, uniforme et éternelle, cette âme, ne sent son existence, qu'au moment où elle acquiert des idées de choses qui sont hors d'elle. Dans cet état de repos, ou de mort, qu'est-elle ? Quelle est son degré différentiel d'avec la matière ? Quel est son caractère spécifique ? Si ce n'est pas la pensée, qu'est-ce donc ?

Poser des questions, c'est une manière de montrer les limites du raisonnement adverse, et de montrer qu'il faut aller plus loin pour dire juste. L'adversaire est placé devant ses propres insuffisances : ce sera seulement après avoir répondu à ces questions, dont les réponses constituent des préalables, qu'il sera en droit d'affirmer ce qu'il s'est pourtant permis d'affirmer. En réalité, tout comme la question rhétorique, ce type de question n'en est pas vraiment une. Si dans la question rhétorique, les réponses sont dirigées et donc dictées, si bien que la voix l'interlocuteur est comme piégée, dans la question réfutative, les réponses sont dirigées également, mais seront plutôt des non-réponses : l'adversaire sera forcé d'admettre, en se trouvant dans l'incapacité de formuler une réponse claire et satisfaisante, que le réfuteur a raison. Et c'est encore l'occasion pour ce dernier d'affermir son *ethos*, en se montrant soucieux d'un travail préalable d'investigation, travail que l'adversaire n'a pas su fournir.

2. 1. Une typologie de la réfutation chez Diderot ?

La typologie établie par Jacques Moeschler dans sa thèse, qui propose de voir la réfutation non pas comme « un acte illocutoire homogène, mais différencié¹²⁸ », est applicable uniquement pour des réfutations précédées d'assertions préalables bien présentes ou au moins retraçables. Il établit ainsi une échelle des types de réfutation, en fonction de la menace qu'elles représentent pour la face positive de l'énonciataire (Moeschler 1982 : 102), soit, de la moins polémique à la plus polémique :

la rectification < la réfutation propositionnelle < la réfutation présuppositionnelle¹²⁹

Autrement dit, plus on se situe loin sur l'échelle des types de réfutation, plus le degré de

¹²⁸ Jacques Moeschler, 1982 : 87.

¹²⁹ Voir Jacques Moeschler (1982 : 87-88) : « Nous proposons de différencier trois types de réfutations : les rectifications, les réfutations propositionnelles et les réfutations présuppositionnelles ».

polémicité augmente, et plus l'adversaire est farouche.

Envisageons chaque type.

La rectification consiste en la réfutation du constituant de l'énoncé de l'adversaire¹³⁰. Elle concerne en général des contextes de discussion amicaux et des erreurs involontaires : celui qui rectifie son adversaire le fait car ce dernier manquait d'informations, de connaissances, ou encore de recul, pour dire vrai, il est de son devoir d'intervenir, et l'adversaire, normalement, ne peut que lui en être reconnaissant. *Rectifier* n'implique pas forcément une situation de désaccord, même si cela implique la notion d'erreur. La rectification est en ce sens moins polémique que les autres types de réfutation à proprement parler.

Celui qui rectifie apporte son savoir et son expérience pour compléter celui et celle de son interlocuteur, rendant son discours meilleur. Dans la *Réfutation d'Helvétius* (808-9), Diderot *rectifie* le discours de son adversaire en lui expliquant qu'il lui suffirait de moduler ses propos pour les rendre vrais :

Malgré les défauts que je reprends dans votre ouvrage, ne croyez pas que je le méprise. Il y a cent belles, très belles pages ; il fourmille d'observations fines et vraies, et tout ce qui me blesse, je le **rectifierais** en un trait de plume. Au lieu d'affirmer que l'éducation et l'éducation seule fait les hommes ce qu'ils sont, **dites** seulement **que** peu s'en faut que vous ne le croyiez. **Dites que** souvent nous travaux, nos sacrifices, nos peines, nos plaisirs, nos vices, nos vertus, nos passions, nos goûts, l'amour de la gloire, le désir de la considération publique ont un but relatif aux voluptés sensuelles, **et personne ne vous contredira. Dites que [...]**.

La rectification suffit à l'amélioration, et Diderot donne l'exemple de ce que serait le discours d'Helvétius rectifié, nouveau discours placé à l'abri de la réfutation. La rectification apparaît donc comme un service rendu, et est le signe d'un conflit soluble. On constate qu'en général, le philosophe se propose seulement de rectifier le discours de ses amis-ennemis.

Bien sûr, la rectification peut être plus profonde que ce qu'elle paraît dans un premier temps ; elle conduit le plus souvent à un changement d'orientation argumentative. Elle constitue un réajustement inévitable du discours. Prenons l'exemple de cet extrait du *Neveu de Rameau* (645) :

MOI. — Et pourquoi employer toutes ces petites viles ruses-là ? LUI. — Viles ? et pourquoi, s'il vous plaît ? Elles sont d'usage dans mon état ; je ne m'avilis point en faisant comme tout le monde. Ce n'est pas moi qui les ai inventées, et je serais bizarre et maladroit de ne pas m'y conformer.

Contester l'emploi de l'adjectif « viles » par MOI, c'est, pour LUI, défendre une vision du

¹³⁰ Voici l'exemple proposé par Jacques Moeschler : « Jean n'est pas marié mais célibataire ». La réfutation porte sur le constituant « marié », remplacé par le constitué « célibataire ».

monde que le philosophe bourgeois n'envisage même pas, c'est défendre la thèse déterministe selon laquelle on agit selon notre état. De ce fait, c'est commettre une erreur que d'appliquer des jugements moraux à des actions qui sont naturelles. En somme, les ruses employées par le Neveu pour rester dans la haute société ne sont pas viles, car absolument conformes à son état. Si on peut supposer que Diderot soutient déjà quant à lui la thèse de l'athée vertueux¹³¹, il semble bien que la thèse de LUI l'emporte sur celle de MOI, dont la vision est limitée par son confort de philosophe¹³². MOI n'est pas un bon observateur de la nature : LUI se tient pourtant devant lui, preuve vivante que des gens de son espèce existent et ne peuvent rien contre leur nature. Malignement, c'est donc LUI qui est amené à rectifier le discours trop dogmatique de son adversaire.

La rectification est ainsi parfois douée d'une force qu'on ne lui soupçonnait pas. C'est le cas dans l'énoncé suivant, extrait des *Pensées philosophiques* (VIII, 20): « Il y a des gens dont il ne faut pas dire qu'ils craignent Dieu, mais bien qu'ils en ont peur ». Ici, c'est le constituant « craignent » qui est remplacé par « ont peur », le connecteur « mais » faisant que la voix de celui qui réfute l'emporte sur celle qui est réfutée. Cela suppose une échelle entre *craindre* et *avoir peur*, le second prenant indéniablement une connotation extrêmement péjorative, si bien que les deux parasyonymes deviennent finalement antonymes. Cette précision lexicale change bien sûr l'orientation argumentative de l'énoncé : *avoir peur* désigne un sentiment plus fort que *craindre*, ce qui fait dépasser la limite du tolérable. Si on peut tolérer la crainte, et si la crainte peut engendrer des actions positives telles qu'honorer Dieu, on ne peut tolérer la peur, sentiment négatif, qui ne peut que susciter l'hystérie et l'irrationalité.

La réfutation propositionnelle consiste en la réfutation de l'énoncé dans son ensemble, et non plus de l'un de ses constituants ; tandis que la réfutation présuppositionnelle consiste en la réfutation du présupposé de l'énoncé. Oswald Ducrot (1972 : 92) rappelle qu'« attaquer les présupposés de l'adversaire, c'est, bien plus encore que lorsqu'on nie ce qu'il pose, attaquer l'adversaire lui-même ». En ce sens, elle constitue réellement une menace pour la face du destinataire ; elle est le plus souvent indicatrice d'un fossé idéologique séparant les deux adversaires et partant, d'une mésentente fondamentale. Soit l'extrait de l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* (621) suivant :

¹³¹ Voir notamment l'*Entretien avec la Maréchale de****. Rappelons que la figure de l'athée vertueux avait déjà été imaginée par Pierre Bayle dans les *Pensées sur l'athéisme*.

¹³² Diderot accuse pourtant la mauvaise foi de celui qui prend l'excuse de la constitution pour ne pas être vertueux.

DIDEROT. – Vous plaisantez, mais vous rêverez sur votre oreiller à cet entretien, et s’il n’y prend pas de la consistance, tant pis pour vous, car vous serez forcé d’embrasser des hypothèses bien autrement ridicules. D’ALEMBERT. – Vous vous trompez ; sceptique je me serai couché, sceptique je me lèverai. DIDEROT. – Sceptique ! Est-ce qu’on est sceptique ? D’ALEMBERT. – En voici bien d’une autre ! N’allez-vous pas me soutenir que je ne suis pas sceptique ? Et qui le sait mieux que moi ?

Dans un premier temps, c’est d’Alembert qui réfute l’assertion de Diderot selon laquelle il adhèrera à des hypothèses auxquelles, pour le moment, il ne veut pas adhérer : *vous vous trompez*. La réfutation est propositionnelle. Son opposition est justifiée par le fait qu’il est sceptique : le propre du sceptique est de ne pas se laisser séduire par des hypothèses, quand bien même leur portée serait fascinante. Dans un deuxième temps, Diderot intervient sur la justification apportée par le géomètre, et la remet profondément en question. La réfutation s’attaque à la présupposition contenue dans la proposition de d’Alembert selon laquelle il est sceptique : dire qu’il est sceptique, c’est présupposer qu’on peut l’être ; or, selon Diderot, il semble bien qu’on ne puisse pas être sceptique¹³³. Dans ce rapport de force, qui demeure badin, d’Alembert faiblit et Diderot l’emporte : c’est lui le maître de la remise en question, qui sera capable de faire abandonner, comme par magie, toutes ses défenses au géomètre puisque ce dernier, de toute évidence, ne rêvera pas sceptique. Tout se passe comme si la réfutation présuppositionnelle de Diderot réussissait perlocutoirement : sa prophétie selon laquelle d’Alembert *embrassera des hypothèses bien autrement ridicules* se réalisera avec le rêve de d’Alembert (ou le *Rêve de d’Alembert*), l’opposition du géomètre aura été vaine, car tous ses présupposés, tous ses préjugés finiront par tomber.

Il semble bien que la réfutation présuppositionnelle, dans l’œuvre, soit plutôt l’apanage des figures philosophiques, dont la mission de combattre les préjugés n’est plus à démontrer. C’est ainsi que « le philosophe » de la *Promenade du sceptique* (109-110) combat « l’aveugle » (celui qui, par définition, est plein de préjugés, car, ne voyant pas, il ne peut pas *juger* par lui-même) :

19. – Volontiers, répartit l’aveugle ; mais je veux recourir de temps en temps à l’autorité de notre code. Le connaissez-vous ? C’est un ouvrage divin. Il n’avance rien qui ne soit appuyé sur des faits supérieurs aux forces de la nature, et par conséquent sur des preuves incomparablement plus convaincantes que celles que pourrait fournir la raison. 20. – Eh ! laissez là votre code, dit le philosophe. Battons-nous à armes égales. Je me présente sans armure et de bonne grâce, et vous vous couvrez d’un harnois plus propre à embarrasser et à écraser son homme qu’à le défendre. J’aurais honte de prendre sur vous cet avantage. Y pensez-vous ? **et où avez-vous pris que votre code est divin ?**

¹³³ Il explique par la suite, et d’Alembert l’admet, que l’homme raisonnant, malgré ses hésitations, ne reste jamais « avec une égale et rigoureuse mesure de raison pour et contre » (621) et finit par conclure : « Tenez, mon ami, si vous y pensez bien, vous trouverez qu’en tout, notre véritable sentiment n’est pas celui dans lequel nous n’avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus » (622).

L'aveugle s'appuie sur le principe selon lequel le code est un ouvrage divin pour justifier le fait que l'on puisse et doive s'appuyer sur lui. Le marronnier refuse dans un premier temps ce recours en expliquant que le combat doit se mener à armes égales, puis attaque le présupposé consistant à dire que cet ouvrage est divin : il faut d'abord prouver sa divinité avant de l'affirmer.

Dans les *Observations sur Hemsterhuis* (695), Diderot s'arrête non pas sur la proposition de l'idéaliste, mais sur la présupposition qu'elle contient :

Voilà ce qui m'a fait résoudre de publier ce petit écrit... dans lequel on verra... que la seule raison, en se servant d'expériences simples et dégagées des altérations que souvent l'imagination et les préjugés leur apportent, ne saurait jamais nous mener aux systèmes de matérialisme et de libertinage. On dirait que le libertinage est une conséquence nécessaire du matérialisme, ce qui ne me paraît conforme ni à la raison, ni à l'expérience.

Matérialisme et libertinage, associés chez Hemsterhuis, se voient évidemment dissociés par Diderot : l'athée vertueux n'est-il pas l'un des arguments les plus précieux en vue de soutenir la thèse de l'inexistence de Dieu ?

La réfutation présuppositionnelle, s'attaquant au thème et non au propos, constitue une digression essentielle : il est indispensable d'interrompre le cours du débat lorsque d'Alembert affirme que son scepticisme l'empêchera d'envisager des hypothèses porteuses, lorsque Julie considère qu'il n'est nul besoin de « verbiager » pour savoir qu'elle est elle, lorsqu'un aveugle avance que le code est divin sans le prouver, lorsque Hemsterhuis associe dans sa pensée matérialisme et libertinage. Si l'on pouvait dès lors s'attendre à ce qu'elle s'exerce notamment à l'encontre des dévots, on constate que son usage est généralisé. Par exemple, dans la trilogie, dans laquelle les adversaires sont pourtant amis et volontaires en vue de trouver un accord. L'œuvre philosophique ne se doit-elle pas de détruire le préjugé, partout répandu, de déconstruire l'évidence ? Un substrat doxal réside en Julie et en d'Alembert, qui refusent de se débarrasser de grands principes profondément ancrés en eux, et il s'agit de les en débarrasser.

2. 2. *Que réfuter ?*

La typologie de Jacques Moeschler fonctionne surtout lorsque les réfutations répondent à des assertions effectivement tenues par les adversaires. Si sa terminologie nous intéresse, il nous faut envisager la réfutation de manière plus générale¹³⁴.

¹³⁴ Nous nous appuyons ici en grande partie sur les travaux de Christian Plantin.

Rappelons pour commencer que le critère de vérité ou de fausseté est définitoire de l'assertion, puisque qu'il détermine son succès ou son échec. Dans le cadre d'une étude sur la réfutation, il faut donc se poser la question des raisons qui peuvent expliquer l'échec d'une assertion. Austin (2002 [1962] : 148) y réfléchit déjà lors de ses conférences et précise que « la vérité ou la fausseté d'une affirmation ne dépend pas de la seule signification des mots, mais de l'acte précis et des circonstances précises dans lesquelles il est effectué ». Les raisons en jeu pour expliquer l'échec d'une assertion sont donc multiples et ne concernent pas seulement la sémantique et la syntaxe (les mots, leur signification et la façon dont ils sont disposés dans l'énoncé), elles concernent également l'énonciation (c'est-à-dire les conditions de production de l'énoncé). Enfin, la réfutation peut concerner la stratégie argumentative déployée par l'adversaire.

2. 2. 1. La réfutation du dit

2. 2. 1. 1. La réfutation de la conclusion

La conclusion est ce à quoi l'argumentation veut mener, elle est un synonyme de « thèse ». Selon Jacques Moeschler (1982), il s'agit de l'« acte directeur », pour lequel toute l'argumentation se tient. Il s'agit d'une réfutation que nous pourrions qualifier de peu profonde : deux adversaires, par définition, ne partagent pas le même point de vue, leurs conclusions sont donc antinomiques.

Helvétius le matérialiste, par exemple, part des bonnes prémisses, mais son raisonnement est trop rapide, donc ses conclusions sont fausses : « Jamais on n'a dit tant de choses vraies et tiré tant de fausses conséquences ; montré tant d'esprit et si peu de logique » (799), ou encore : « Dans presque tous les raisonnements de l'auteur, les prémisses sont vraies, et les conséquences sont fausses ; mais les prémisses sont pleines de finesse et de sagacité » (841). Il est à noter que le réfuteur insiste sur la qualité des prémisses, qualité qui permet le dialogue fécond entre Diderot et Helvétius.

La réfutation de la conclusion est une réfutation que l'on doit considérer comme « normale », dans la mesure où réfuter, c'est ne pas être en accord avec le propos d'un adversaire. Réfuter la conclusion d'un adversaire ne signifie donc pas forcément une mésentente fondamentale. Au contraire, dans les exemples cités, Diderot loue la valeur des

prémises, ce qui signifie que les deux adversaires partagent, sur le fond, la même idéologie.

2. 2. 1. 2. Les données

La réfutation des données est plus forte, dans la mesure où elle détruit, ou au moins fragilise, non seulement les données, mais aussi la conclusion, qu'elles ne peuvent plus soutenir¹³⁵. La donnée, si elle soutient la conclusion, acquiert le statut d'un argument en vue de cette conclusion, statut que lui refuse le réfuteur dans le cas où il intervient¹³⁶. Les études de Denis Apothéoz et de Pierre-Yves Brandt sont ici éclairantes. Ils exposent (1991 : 98 et 99) ainsi les quatre modes possibles de contre-argumentation qu'ils envisagent : « ceux portant sur la *vraisemblance*, la *pertinence*, la *complétude* et l'*orientation des raisons* » :

Le fait de pouvoir contre-argumenter selon ces quatre modes signifie qu'un argument, pour être considéré comme acceptable, doit satisfaire ces quatre *conditions* relatives aux raisons : vraisemblance, pertinence, complétude et bonne orientation argumentative.

Nous envisagerons ainsi ces quatre modes.

La vraisemblance : quand la donnée avancée n'est pas de l'ordre du vraisemblable

Le discours dévot se présente comme irréfutable notamment parce qu'il s'appuie sur des données censées l'être, sur les faits. Des miracles ont eu lieu, des peuples en ont été les témoins, la Bible les relate et ces miracles prennent le statut de faits avérés. Pourtant, Diderot, opérant une critique de l'argumentation, semble rappeler qu'il faut savoir non seulement établir les données, mais aussi les interpréter correctement. Jean-Jacques Robrieux (2000 : 181) souligne le caractère parfois douteux des faits, dans le contexte d'une argumentation, qui les présentent pourtant comme étant objectifs :

Il ne devrait rien exister de plus objectif que les faits ; l'expérience montre pourtant qu'une telle idée n'a rien d'évident. Si certains sont contestables, d'autres sont susceptibles d'interprétations différentes, donc de controverses. Une bande magnétique, une émission de télévision ou un article de presse devraient constituer des faits solides, sauf bien sûr si ces documents sont truqués. Les batailles de chiffres prouvent également que même l'arithmétique la plus rigoureuse en apparence peut être accommodée selon les besoins d'une stratégie argumentative. Les exemples se multiplient dans les débats politiques actuels, dans lesquels les maîtres mots de « vérité » et de « clarté » apparaissent comme des vertus absolues. On s'appuie toujours sur des organismes de sondages reconnus et sur des

¹³⁵ En réalité, la réfutation des données correspond à la réfutation présuppositionnelle. L'argumentateur présentant des données en vue de soutenir sa conclusion présente ses données comme étant déjà acceptées, et donc irréfutables. Elles sont de l'ordre du présupposé.

¹³⁶ Voir Christian Plantin (1996).

instituts réputés compétents pour avancer des données chiffrées au cours d'un débat. Reste à déterminer si les bases de calcul sont aussi « claires » qu'on le prétend. Quels produits sont pris en compte pour le calcul du taux d'inflation ? Quelles populations entrent dans les statistiques du chômage ? Il semble que le spectateur du débat politique soit plus ou moins résigné (ou fasciné) devant l'autorité des chiffres, parce qu'elle conditionne, à travers son apparence d'objectivité, l'autorité de ceux qui les emploient dans un but de pouvoir.

Cela n'est pas sans rappeler l'anecdote de la dent d'or de Fontenelle, qui expose le danger de raisonner sur des faits non établis¹³⁷. Avant de raisonner, d'argumenter à l'aide d'un fait, on doit s'assurer que ce dernier peut être véritablement considéré comme tel. Lorsque ce travail n'est pas accompli, le réfuteur ne manque pas de le souligner : Diderot, à cet égard, n'est pas en reste. D'irréfutables, les données deviennent réfutables, ce qui met en péril la conclusion qu'elles servaient. C'est le cas dans les *Pensées philosophiques* (XLVIII, 34-35) :

Tous les peuples ont de ces **faits**, à qui, pour être merveilleux, il ne manque que d'être vrais ; avec lesquels on démontre tout, mais qu'on ne prouve point ; qu'on n'ose nier sans être impie, et qu'on ne peut croire sans être imbécile.

Ou encore :

Une seule démonstration me frappe plus que cinquante **faits**. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque. (L, 35).

Jean Starobinski rappelle judicieusement que dans ces pensées, ainsi que dans les suivantes, Diderot s'oppose à la *Logique* de Port Royal qui promeut les « faits », mais un certain type de fait. Il précise ainsi en note (1995 : 174) que le « fait » en ce sens est bien différent de l'acception ordinaire : il s'agit ici des faits des vérités révélées, des miracles et des prodiges¹³⁸ : « C'est donc en attribuant un sens très particulier au mots *faits* que Diderot a guerroyé contre ceux-ci » (175).

Il est par ailleurs facile d'inventer des faits : dans ce cas, ils ne peuvent pas constituer les prémisses d'une démonstration. Les miracles, qui servent à justifier la thèse soutenue par l'Église, sont, dans cette logique, mis en question. Les miracles n'ont pas forcément existé : les témoins sont certes nombreux, mais sont-ils vraiment fiables ? La Bible, qui les relate, est un ouvrage-mosaïque, auquel on ne peut entièrement se fier. Ainsi, dans la *Promenade du sceptique* (96), les habitants de l'allée des épines vantent les miracles accomplis par leur « chef » :

49. [...] Ménippe, c'est le nom du marronnier, se mit à questionner ensuite ceux qui cultivaient l'allée des épines. « Oui, lui dirent ces gens, notre chef a été crucifié comme un

¹³⁷ « Assurons-nous bien du fait, avant de nous inquiéter de la cause. Il est vrai que cette méthode est bien lente pour la plupart des gens, qui courent naturellement à la cause, et passent par-dessus la vérité du fait; mais enfin nous éviterons le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point ». (Fontenelle, *Histoire des oracles*, « La Dent d'Or », 1687).

¹³⁸ On retrouve d'ailleurs le mot « prodiges » dans la Pensée ILVIII.

séditieux ; mais c'était un homme divin dont toutes les actions furent autant de miracles. Il délivrait les possédés ; il faisait marcher les boiteux ; il rendait la vue aux aveugles ; il ressuscitait les morts ; il est ressuscité lui-même ; il est monté aux cieux. Grand nombre des nôtres l'ont vu, et toute la contrée a été témoin de sa vie et de ses prodiges. 50. – Vraiment, cela est beau, reprit Ménippe, les spectateurs de tant de merveilles se sont sans doute tous enrôlés : tous les habitants du pays n'ont pas manqué de prendre la casaque blanche et le bandeau. – Hélas ! non, répondirent ceux-ci. Le nombre de ceux qui le suivirent fut très petit en comparaison des autres. Ils ont eu des yeux et n'ont pas vu des oreilles et n'ont pas entendu. – Ah ! dit Ménippe, un peu revenu de sa surprise, je vois ce que c'est ; je reconnais les enchantements si ordinaires à ceux de votre nation. Mais, parlez-moi sincèrement ; les choses se sont-elles passées comme vous les racontez ? Les grandes actions de votre colonel ont-elles été effectivement publiées ? [...] »

Ménippe, d'abord admiratif (faussement admiratif), imagine que les nombreux « spectateurs de tant de merveilles » ont forcément rejoint l'allée des épines. Les aveugles sont alors obligés d'admettre que beaucoup n'ont en réalité ni vu ni entendu, ce qui amène Ménippe à mettre en question la qualité de la donnée. Elle ne peut plus faire office ni de preuve ni d'argument, et la conclusion perd ainsi toute force argumentative¹³⁹.

La pertinence : quand la donnée avancée n'est pas pertinente et ne sert pas à soutenir la conclusion

Aucun lien direct entre la donnée avancée et la conclusion ne peut être établi. Par exemple, les merveilles de la nature ne constituent pas une donnée pertinente illustrant la thèse de l'existence de Dieu, et ainsi, ne prouvent rien. Elles sont en effet à relativiser du fait de l'existence des « monstres ». Tout d'abord, bien sûr, ces merveilles ne sont pas pertinentes pour les monstres que sont les aveugles, comme Saunderson :

Le ministre commença par lui objecter les merveilles de la nature : « Eh ! monsieur, lui disait le philosophe aveugle, laissez là tout ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi ! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres, et vous me citez des prodiges que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et que pour ceux qui voient comme vous. Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher ». (*Lettre sur les aveugles*, 166).

L'utilisation du DN (en gras), conjointe à l'expression qu'on peut considérer comme idiomatique « les merveilles de la nature », produit un effet de mécanisme (on pourrait lire : *Le ministre commença par lui objecter le traditionnel argument des merveilles de la nature*). Le ministre *commence* par cet argument parce qu'il est tout fait, pratique. Malheureusement pour le ministre, ce qui est mécanique perd de sa pertinence.

Par ailleurs, le grand nombre de monstres, bien plus grand que l'on croit d'après

¹³⁹ D'une manière plus générale, Amor Cherni (2002 : 487) note que « la religion n'est telle et n'engendre une telle morale que parce qu'elle repose sur une conception erronée du monde. Elle repose sur une fausse science et surtout sur une fausse logique, toute entière régie par la contradiction ».

Bordeu¹⁴⁰, vient montrer que les merveilles de la nature sont exceptionnelles. Les monstres deviennent la norme, et par là même, une donnée pertinente non plus pour soutenir la thèse de l'existence de Dieu, mais pour soutenir la thèse matérialiste, nous y reviendrons.

La complétude : quand la donnée avancée ne suffit pas

La réfutation peut s'expliquer par le fait que la donnée avancée par l'adversaire ne suffit pas à soutenir la conclusion qu'il soutient pourtant. Le réfuteur se doit alors d'avancer une autre donnée¹⁴¹, dont l'orientation argumentative s'opposera à celle de la donnée adverse. Elle sera douée par ailleurs d'une plus grande force argumentative. Ainsi, le réfuteur souligne que l'argument de l'adversaire peut être maintenu, mais il sera concurrencé par un autre (voire d'autres), doté d'une plus grande force argumentative, et finalement écrasé en vue de soutenir la conclusion opposée.

Il ne s'agit donc pas de réfuter à proprement parler l'argument de l'adversaire, au contraire, on le lui concède, mais ce dernier est loin de suffire : la conclusion qu'il soutient n'est ainsi plus soutenue. Pointer l'incomplétude d'un argument, c'est le rendre invalide, impuissant, et faire entrevoir par ailleurs le manque de perspicacité de celui qui l'a formulé, qui n'a pas su tout voir, contrairement à celui qui réfute. Plutôt que de montrer la fausseté de l'argumentation adverse, on en souligne ainsi la faiblesse.

Dans le *Neveu de Rameau* (627-628), c'est dans un premier temps MOI qui met en avant l'incomplétude de l'argumentation, ou plutôt de la « démonstration », tenue par le ministre cité par LUI :

LUI. – [...] J'étais un jour à la table d'un ministre du roi de France qui a de l'esprit comme quatre ; eh bien, **il nous démontra clair comme un et un font deux**, que rien n'est plus utile aux peuples que le mensonge, rien de plus nuisible que la vérité. Je ne me rappelle pas bien ses preuves, mais il s'ensuivait évidemment que les gens de génie sont détestables, et que si un enfant apportait en naissant, sur son front, la caractéristique de ce dangereux présent de la nature, il faudrait ou l'étouffer, ou le jeter au cagnard. [...] MOI. – [...] N'en déplaît à ce ministre sublime que vous m'avez cité, je crois que, si le mensonge peut servir un moment, il est nécessairement nuisible à la longue, et qu'au contraire la vérité sert nécessairement à la longue, bien qu'il puisse arriver qu'elle nuise dans le moment. D'où je serais tenté de conclure que l'homme de génie qui décrie une erreur générale, ou qui accrédite une grande vérité, est toujours un être digne de notre vénération.

¹⁴⁰ « BORDEU. – Aussi en souffre-t-elle beaucoup plus qu'on ne pense [la nature comprend beaucoup de monstres]. On ne dissèque pas assez, et les idées sur sa formation sont-elles bien éloignées de la vérité ». (*Rêve de d'Alembert*, 644).

¹⁴¹ Christian Plantin, dans le *Dictionnaire d'analyse du discours* (2002 : 493-4) parle d'« apport d'argument » : « **Apport d'argument** allant dans le sens d'une conclusion en contradiction avec la première : 'L1a : — Construisons la nouvelle école ici, les terrains sont moins chers ; L2a : — Si on la construit là-bas, les élèves auront moins de transport'. D'une façon générale, de par le jeu de la négation en situation bipolarisée, le fait de fournir une raison de faire A se transforme en raison de ne pas faire B. On peut dire que l'argumentation en faveur de A est une contribution à la réfutation de B, ou une contre-argumentation, en défaveur de B ».

LUI, pour défendre sa thèse selon laquelle les génies sont nuisibles, a recours à l'autorité d'un ministre, dont la véridicité de la parole n'est pas un instant mise en doute : le ministre a *démontré* (il semble qu'on ne puisse démontrer que ce qui est vrai¹⁴²), mais il a démontré « clair comme un et un font deux ». Il est amusant de voir que le Neveu, pourtant, n'a plus en mémoire les preuves alors avancées par le ministre, celles-ci ne devant pas être si solides qu'il le prétend. Toute la solidité de la démonstration, pourtant présentée dans son caractère irréfutable, se trouve ainsi ébranlée par MOI, qui remet en cause la parole et l'autorité du « ministre sublime ». Si on considère que l'énoncé « le mensonge est utile » est la donnée servant à appuyer la conclusion selon laquelle il faut tuer les génies, MOI considère que cette donnée est incomplète : le mensonge « peut servir un moment », mais pas « à la longue », d'où la conclusion que le génie est vénérable. Le ministre, tout *sublime* qu'il soit, n'a pas fait preuve de clairvoyance, et n'a envisagé les choses que sur le court terme.

Plus loin dans la conversation, ce sera au tour de LUI de montrer l'incomplétude du raisonnement de MOI. On se souvient que LUI s'offusque des sarcasmes de MOI, se réjouissant de la pauvreté de son interlocuteur au vu du « digne emploi » qu'il ferait de la richesse¹⁴³. C'est encore une fois dénoncer les vices et le caractère abject du Neveu. Mais le propos de ce dernier sera de montrer en quoi la vertu et la philosophie ne sont que des idiotismes de philosophe, en somme, qu'elles ne sont pas faites pour tous. MOI, du son point de vue de philosophe jouissant d'un certain confort bourgeois, est incapable d'envisager l'altérité : il est celui qui n'envisage pas toutes les données, et qui, de ce fait, ne peut que se faire l'énonciateur de vérités générales ne prenant pas en charge la complexité du monde.

Problème d'orientation argumentative : quand les données sont mal interprétées et mal dirigées

Celui qui réfute opère parfois une relecture des données, dont il ne réfute pas le bien fondé, mais plutôt l'orientation argumentative. Il suffit de lire correctement la Bible et les paroles divines pour voir que ces paroles n'ont pas l'orientation argumentative que le discours adverse voulait leur donner. Ariste, dans la *Promenade du sceptique* (75-76), invite ainsi Cléobule à constater que la lecture de la Bible a été détournée :

¹⁴² Voir l'article « Démonstration » de *l'Encyclopédie* : « s. f. (*Philos.*) est un raisonnement qui contient la preuve claire et invincible de la vérité d'une proposition. Voyez *Vérité, Proposition*, etc. Une *démonstration* est un argument convainquant, par lequel on prouve que les deux premières propositions d'un syllogisme sont certaines ; d'où résulte nécessairement la certitude de la conclusion qu'on veut en tirer ».

¹⁴³ Voir la citation mentionnée plus haut, p. 94 de notre travail.

Le Christ a dit : « Aimez Dieu de tout votre cœur, et votre prochain comme vous-même », voilà la loi et les prophètes. Il avait trop de jugement et d'équité pour attacher la vertu et le salut des hommes à des mots vides de sens. Cléobule, ce ne sont point les grandes vérités qui ont inondé la terre de sang. Les hommes ne se sont guères entretenus que pour des choses qu'ils n'entendaient point.

C'est dans la même logique que le philosophe, dans la lettre du 29 décembre 1760, cite sans relâche la Bible dans les lettres à son frère, afin de montrer que ce dernier en a une interprétation erronée :

Qu'est-ce que le Christ a recommandé à ses disciples en les envoyant chez les nations ? Est-ce de mourir ou de tuer ? Est-ce de persécuter ou de souffrir ? Saint Paul écrivait aux Thessaloniens : *Si quelqu'un vient vous annoncer un autre Christ, vous proposer un autre esprit, vous prêcher un autre évangile, vous les souffrirez.* Est-ce là ce que vous faites avec celui qui n'annonce rien, ne propose rien, ne prêche rien ? Il écrivait encore : *Ne traitez pas en ennemi celui qui n'a pas les mêmes sentiments que vous, mais avertissez-le en frère.* Est-ce là ce que vous faites avec moi ? [...] On lit dans Origène, dans Minucius Felix, dans les Pères des trois premiers siècles : *La religion se persuade et ne se commande pas. L'homme doit être libre dans le choix de son culte. Le persécuteur fait haïr son Dieu. Le persécuteur calomnie sa religion.* Dites-moi si c'est l'ignorance ou l'imposture qui a fait ces maximes. [...] Lorsque vous haïssez votre frère et que vous prêchez la haine à votre sœur, est-ce l'esprit de Dieu qui vous inspire ? Le Christ a dit : *Mon royaume n'est pas de ce monde ; et vous, son disciple, vous voulez tyranniser ce monde ! Il a dit : Je suis doux et humble de cœur. Êtes-vous doux et humble de cœur ? Il a dit : Heureux les débonnaires, les pacifiques et les miséricordieux ! En conscience, méritez-vous cette bénédiction ? Êtes-vous débonnaire, pacifique, miséricordieux [...] ?* (*Correspondance*, 336-337).

Et ainsi de suite : la lettre se poursuit par ces oppositions, entre, d'une part, la parole originelle, sur laquelle l'abbé Diderot est censé s'appuyer, et d'autre part, le comportement de ce dernier (comportement qui passe également par ses discours, et notamment ceux qu'il adresse au philosophe). Plus tard, en 1772, il encourage de la même manière son frère à relire cette Bible qui lui sert de preuve, lui faisant même l'affront de la mettre sur le même plan que l'*Encyclopédie* : « Lis les Pères de l'Église ; lis dans l'*Encyclopédie* l'article 'Intolérance', et tu verras que l'intolérant est un abominable aux yeux de Dieu et des hommes¹⁴⁴ ». Le philosophe récupère la donnée pour lui donner l'orientation inverse à celle que son adversaire lui avait donnée et montre par la même occasion que finalement, les Pères de l'Église et les Encyclopédistes partagent la même définition de la tolérance. L'argument devrait encourager à ne pas persécuter les seconds au nom des premiers.

Il est certain en tout cas que la vérité de l'interprétation se trouve du côté philosophique, puisque le philosophe lit « littéralement » la Bible :

Il est dit dans Saint Luc que Dieu le père est plus grand que Dieu le fils, *pater major me est.* Cependant au mépris d'un passage aussi formel, l'Église prononce anathème au fidèle scrupuleux qui s'en tient littéralement aux mots du testament de son père. (*Additions aux Pensées philosophiques*, XXXIV, 44).

¹⁴⁴ Lettre du 25 septembre 1772 (*Correspondance*, 1129), déjà citée ici même.

Dans l'article « Autorité politique », Diderot rapporte ainsi au discours direct la parole originelle de la Bible, qu'il traduit « conformément à la droite raison et au sens littéral » :

La vraie et légitime puissance a donc nécessairement des bornes. Aussi l'Écriture nous dit-elle : « Que votre soumission soit raisonnable », *sit rationabile obsequium vestrum*. « Toute puissance qui vient de Dieu est une puissance réglée », *omnis potestas a Deo ordinata est*. Car c'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles, conformément à la droite raison et au sens littéral, et non conformément à l'interprétation de la bassesse et de la flatterie, qui prétendent que toute puissance, qu'elle qu'elle soit, vient de Dieu.

La mauvaise lecture des données les dirige vers des conclusions erronées.

2. 2. 1. 3. La réfutation de l'articulation données-conclusion

Enfin, concernant le dit, la réfutation peut concerner le lien qui unit l'argument à la conclusion. Il est un peu rapide de parler de dit, car il s'agit plutôt d'un dit implicite, d'un non-dit, pourtant très clairement contenu dans l'énoncé (tellement clairement qu'il n'a nul besoin d'être explicité). Il nous faut ainsi recourir à la théorie des *topoi*, au sens où Jean-Claude Anscombe et Oswald Ducrot l'entendent. Cette théorie s'inscrit dans celle de l'argumentation dans la langue, consistant à considérer que l'argumentation est contenue dans le sens même des mots. Jean-Claude Anscombe explique ainsi la naissance de cette théorie dans le premier chapitre de la *Théorie des topoi*¹⁴⁵ (1995 : 15 et 16) :

La théorie de l'argumentation dans la langue est née de la constatation que certains enchaînements ne se comportaient pas comme le faisait prévoir une analyse sémantique classique. Comme ces enchaînements avaient notoirement une structure de type *argument* + *conclusion*, l'idée que nous avons alors développée avec O. Ducrot était qu'il y avait des relations argumentatives qui ne sont pas rhétoriques au sens habituel. En d'autres termes, ces relations n'étaient pas surajoutées à la valeur sémantique fondamentale de l'énoncé, mais devaient être considérées elles-mêmes comme fondamentales, comme linguistiques au sens plein, i.e. présentes dès le niveau le plus profond de l'analyse. [...] Il y a dans la valeur sémantique profonde (ce que j'ai appelé précédemment la signification) de certains mots, expressions, ou mêmes énoncés, des énoncés qui ne sont pas de nature *informative*, mais bel et bien rhétorique, *argumentative* (en notre sens). [L'auteur souligne].

Ainsi, un énoncé tel que *Cet ouvrage est divin* (on se souvient que l'aveugle, dans la *Promenade du sceptique*, présente à son interlocuteur le code comme un « ouvrage divin¹⁴⁶ ») appelle nécessairement la conclusion selon laquelle il faut consulter cet ouvrage : l'énoncé ne consiste pas tant en une description de l'ouvrage qu'en un acte de recommandation de cet ouvrage.

Au fur et à mesure de l'élaboration de cette théorie s'est posée plus précisément la

¹⁴⁵ « De l'argumentation dans la langue à la théorie des *topoi* », Jean-Claude Anscombe.

¹⁴⁶ L'Allée des marronniers, 109.

question de ce lien qui unit l'argument à la conclusion. Jean-Claude Anscombe (1995 : 38) écrit :

J'ai fait remarquer à plusieurs reprises en effet que la relation argumentative que nous considérons à l'époque était de type binaire ; elle ne faisait intervenir que deux termes, l'argument et la conclusion (explicite ou non)¹⁴⁷. Ce qui sous-entendait d'une certaine façon que le passage de cet argument à sa conclusion était en quelque sorte direct, allait de soi. Nous n'avions à l'époque pas réellement envisagé que rien ne s'opposait véritablement à ce qu'il puisse être indirect. [...] Lors d'une énonciation, le locuteur donne des indications sur le chemin qu'il a choisi, et l'interprétant tente de reconstruire un itinéraire à partir des indications fournies. Nous appellerons *topoi* ces indications qui permettent d'opérer un choix parmi les chemins.

L'argumentation est dans la langue du fait des *topoi* rattachés aux prédicats. Les *topoi* constituent ainsi ce troisième terme, celui qui établit le lien entre l'argument et la conclusion. Il est, selon Jean-Claude Anscombe (1995 : 38), « le principe général rendant possible l'accès à une conclusion ». Il ajoute tout de suite que « l'idée de tels principes n'est pas entièrement nouvelle » : effectivement, elle est un souvenir de la propre théorie des *topoi* d'Aristote¹⁴⁸. Par ailleurs, des penseurs comme Chaïm Perelman, fondateur de la Nouvelle Rhétorique, qui propose une nouvelle liste de ce qu'il appelle les lieux, et Stephen Toulmin, dont le fameux schéma place en son cœur la loi de passage, ont travaillé sur la notion de *topos*.

« Que sont ces *topoi* ? » se demande alors Jean-Claude Anscombe (1995 : 39) :

Ce sont des principes généraux, qui servent d'appui au raisonnement mais qui ne sont pas le raisonnement. Ils ne sont jamais assertés en ce sens que leur locuteur ne se présente jamais comme en étant l'auteur (même s'il l'est effectivement), mais ils sont utilisés. Ils sont toujours présentés comme faisant l'objet d'un consensus au sein d'une communauté plus ou moins vaste (y compris réduite à un individu, par exemple le locuteur). [...]

Oswald Ducrot (1995 : 86) leur attribue trois caractères principaux :

Il faut encore rappeler les trois principaux caractères que nous attribuons aux *topoi*. D'une part ce sont des croyances présentées comme *communes* à une certaine collectivité dont font partie au moins le locuteur et son allocutaire ; ceux-ci sont supposés partager cette croyance avant même le discours où elle est mise en œuvre. En utilisant la terminologie de B. Pottier, le *topos* n'est pas présenté comme un apport, mais comme un support du discours argumentatif : par là le *topos* a beaucoup de points communs avec le présupposé. D'autre part – c'est une conséquence de ce premier caractère lorsqu'il concerne un garant argumentatif – le *topos* est donné comme *général*, en ce sens qu'il vaut pour une multitude de situations différentes de la situation particulière dans lequel le discours l'utilise. [...] Enfin, c'est le point à partir duquel s'est développée l'idée de FT [Forme Topique], le *topos* est *graduel*.

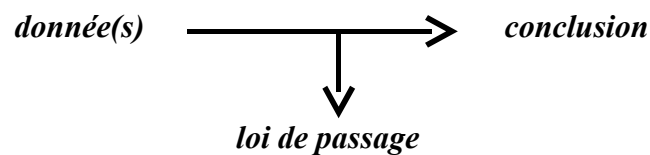
On retiendra surtout de ces définitions, d'une part que les *topoi* sont de l'ordre du non-

¹⁴⁷ On peut considérer que dans l'énoncé « Cet hôtel est bon », l'argument est explicite, et la conclusion implicite ; alors que dans l'énoncé « Cet hôtel est bon, je te le recommande », l'argument est explicite, et la conclusion également.

¹⁴⁸ « Elle est en fait parfaitement explicite chez Aristote, dès les premières lignes des *Topiques* » (Anscombe, 1995 : 38) : si elle reprend la même terminologie, les deux théories diffèrent pourtant sur bien des points.

formulé, de l'implicite, du présupposé : ils sont contenus dans des mots quant à eux bien formulés. Ainsi, les mots déploient un « faisceau de *topoi*¹⁴⁹ » : le mot « Dieu », par exemple, dans le discours ambiant du siècle de Diderot, implique qu'il faut le craindre, l'aimer, s'y soumettre, etc. D'autre part, les *topoi* sont de l'ordre de la croyance commune, partagée : c'est en tout cas ce que le locuteur, qui active tel ou tel *topos*, tente de faire passer, plus ou moins consciemment, à son interlocuteur. On comprend que chez Diderot, réfuter les *topoi* sous-jacents à l'utilisation du mot *Dieu*, c'est contester tout un système de valeurs : la réfutation de l'articulation argument-conclusion est révélatrice d'une opposition fondamentale entre deux interlocuteurs.

Christian Plantin, dans ses travaux sur l'argumentation, explique que la loi de passage serait en réalité un nom moderne pour « *topos* ». Le schéma (ici simplifié) établi par Toulmin fait voir que la loi de passage permet de passer de la ou des donnée(s) à la conclusion :



Il précise par ailleurs que « la loi de passage apporte à la donnée **le sens argumentatif** qu'elle n'avait pas précédemment : c'est un postulat fondamental de l'argumentation discursive. C'est d'elle que la donnée tient son **orientation vers la conclusion** » (Plantin, 1996 : 26, l'auteur souligne). C'est donc grâce à la loi de passage que la donnée accède au rang d'argument : « Maintenant qu'elles sont soutenues par une loi de passage, les données factuelles prennent le statut d'argument, de bonne raison venant soutenir la conclusion » (1990 : 27).

Pour illustrer le rejet de la loi de passage, Christian Plantin (2002b : 22) reprend un exemple traité par Oswald Ducrot :

Rejet de la loi de passage : « L1 : — Pedro est natif des îles Malvinas, donc il est Argentin ; L2 : — Les îles Malouines sont territoire britannique » ; le connecteur « justement (pas) » permet la réorientation d'un argument en faveur d'une nouvelle conclusion.

Ainsi, cela est bien différent de réfuter l'existence de Dieu ou de réfuter les *topoi* se rattachant à Dieu, mais cela, finalement, conduit à la même « contre-conclusion » : il ne faut

¹⁴⁹ Voir Jean-Claude Anscombe (1995 : 51) : « D'une façon générale, se présenter comme discourant sur un état de choses, c'est avant tout lui faire correspondre des *topoi*. En d'autres termes, utiliser des mots c'est convoquer des *topoi*. D'où l'hypothèse que le sens des mots n'est pas fondamentalement la donation d'un référent, mais la mise à disposition d'un **faisceau de *topoi*** ».

pas s'y soumettre en s'astreignant à un comportement inhumain – abstinence, auto-flagellation, mortification, etc. – sous prétexte de se soumettre à Dieu.

Envisageons le *topos*, réfuté par le philosophe, de la crainte, relié à l'idée de Dieu. Dans les *Mélanges pour Catherine II* (268), Diderot écrit :

Je ne dirai rien de Dieu par respect pour Votre Majesté. Elle aime à se persuader qu'elle a dans le ciel un modèle qui a les yeux ouverts sur sa conduite et qui, la voyant marcher avec tant de bonté, tant de noblesse, tant de grandeur et d'humanité, lui sourit et se complaît dans un spectacle que la terre ne lui offre pas souvent. Je respecte cette belle chimère que Socrate, Phocion, Titus, Trajan et Marc Aurèle ont eue comme elle. Mais, malgré les épreuves auxquelles j'ai mis son indulgence, j'y compte encore, et j'oserai l'entretenir des dangers de la morale religieuse. **Du moment où l'on reconnaît un Dieu, on admet un être qui s'irrite et qui s'apaise.** Du moins, ces idées sont essentiellement liées dans l'esprit, je ne dis pas du peuple, mais des déistes les plus éclairés.

Dire que Dieu n'existe pas, c'est réfuter la donnée qui permet de parvenir à la conclusion que l'on doit s'y soumettre : cette même conclusion, du fait de la réfutation de la donnée, est annulée. Mais on constate que la réfutation de la donnée n'est pas nécessaire à l'annulation de la conclusion : il suffit pour cela de réfuter le *topos* selon lequel l'existence de Dieu doit entraîner sa crainte. Reconnaître un Dieu ne doit plus consister en l'admission d'un *être qui s'irrite et qui s'apaise*, d'un être inconséquent, et dont les inconséquences pèseraient sur le genre humain. Dans *l'Entretien avec la Maréchale de **** (941), la parabole du jeune Mexicain découvrant finalement que le Vieillard existe alors qu'il n'y croyait pas illustre cette idée : du fait de son incrédulité, le Mexicain ne s'est pas soumis à de sévères lois, or, le Vieillard lui pardonne son choix :

À peine eut-il quitté sa planche, et mis le pied sur le sable, qu'il aperçut un vieillard vénérable, debout à ses côtés. Il lui demanda où il était, et à qui il avait l'honneur de parler : « Je suis le souverain de la contrée », lui répondit le vieillard. À l'instant le jeune homme se prosterna. « Relevez-vous, lui dit le vieillard. Vous avez nié mon existence ? – Il est vrai. – Et celle de mon empire ? – Il est vrai. – Je vous pardonne, parce que je suis celui qui voit le fond des cœurs, et que j'ai lu au fond du vôtre que vous étiez de bonne foi. [...] »

Est réactivé le *topos* qui semble avoir été oublié par le camp dévot selon lequel Dieu est amour : l'amour ne doit pas être étouffé par la crainte. Est ainsi dénoncée la douleur de l'Aumônier prononçant le mot *Dieu* alors qu'il dit l'adorer. Amour et crainte se contredisent, et l'amour doit l'emporter. La relecture de la Bible par le philosophe permet à cet effet d'en proposer une interprétation qui s'opposent aux interprétations adverses, et qui prétend se conformer à la lettre du texte : la religion catholique est censée être une religion d'amour. Aussi les comportements que cette religion impose contredisent-ils sa nature même.

On voit que réfuter la loi de passage d'un adversaire, c'est contester en grande partie sa

vision du monde, c'est donc le signe d'une grande mésentente. Les croyances, quoi que l'adversaire en pense, sont loin d'être communes, partagées, et sont remises en question de manière inattendue. Le discours philosophique tend quant à lui à proposer une nouvelle pensée commune, en contradiction avec celle en cours.

2. 2. 2. *La réfutation du dire*

Cette fois-ci, la réfutation ne concernerait plus le contenu d'un discours, son *dit*, mais son énonciation, son *dire*. Ce *dire* peut, soit, de manière radicale, être mis en cause, ce qui porte une grave atteinte à la figure de l'adversaire, soit être contesté dans ses modalités.

2. 2. 2. 1. « Mise en cause »

La réfutation peut être encore plus profonde, dans la mesure où elle peut concerner le droit à la parole. C'est ce que Denis Apothéloz et Pierre-Yves Brandt (1991 : 101) appellent la « mise en cause » : « Contester le fait qu'un acte de langage puisse être accompli, c'est très précisément ce que nous avons désigné au début de cet exposé comme une *mise en cause* ».

Les dévots ont le pouvoir, mais ne devraient pas l'avoir. Le privilège qu'ils ont de haranguer les peuples assemblés est un pouvoir qui leur a été conféré et qu'ils conservent encore de manière totalement arbitraire¹⁵⁰.

Dès les *Bijoux indiscrets* (56-7), la légitimité de l'argumentation des dévots est mise en cause. Après les savants (qui ne sont pas parvenus à des conclusions très heureuses, et dont les spéculations sont également ridiculisées), c'est au tour des bramines-dévots de s'emparer de la question des bijoux qui parlent. La conclusion qu'ils soutiennent est que ce phénomène ne peut s'expliquer que par une intervention divine :

Lorsque les savants se furent épuisés sur les bijoux, les bramines s'en emparèrent. La religion revendiqua leur caquet comme une matière de sa compétence, et ses ministres prétendirent que le doigt de Brama se manifestait dans cette œuvre. [...] Ceux qui n'étaient guère sortis de leurs cellules, et qui n'avaient jamais feuilleté que leurs livres, attribuèrent le prodige à Brama. « Il n'y a que lui, disaient-ils, qui puisse interrompre l'ordre de la nature ; et les temps feront voir qu'il a en tout ceci des vues très profondes. » Ceux, au contraire, qui fréquentaient les alcôves, et qu'on surprenait plus souvent dans une ruelle qu'on ne les trouvait dans leurs cabinets, craignant que quelques bijoux indiscrets ne dévoilassent leur hypocrisie, accusèrent de leur caquet Cadabra, divinité malfaisante,

¹⁵⁰ Voir nos remarques à ce propos, p. 58 sq.

ennemie jurée de Brama et de ses serviteurs. Ce dernier système souffrait de terribles objections, et ne tendait pas si directement à la réformation des mœurs.

Le discours des bramines est mis en cause dans son entier car il est tenu dans de mauvaises conditions et pour de mauvaises raisons. « Ceux qui n'étaient guère sortis de leurs cellules, et qui n'avaient jamais feuilleté que leurs livres » attribuent le prodige à Brama-Dieu, mais aucune observation n'a été effectuée au préalable pour fonder leur conclusion ; « ceux, au contraire, qui fréquentaient les alcôves, et qu'on surprenait plus souvent dans une ruelle qu'on ne les trouvait dans leurs cabinets, craignant que quelques bijoux indiscrets ne dévoilassent leur hypocrisie » l'attribuent à Cadabra (figure du Diable), mais leur conclusion ne se justifie que par l'intérêt qu'ils trouvent à la soutenir.

Si le droit à la parole des dévots est souvent gravement mis en cause, il n'est pas rare que la parole d'autres adversaires moins farouches le soient également. Quand le dire contredit le dit, c'est tout le dit qui est frappé par la réfutation. « Lorsque les géomètres ont décrié les métaphysiciens, ils étaient bien éloignés de penser que toute leur science n'était qu'une métaphysique », écrit Diderot dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (III, 561) : les géomètres ayant eux-mêmes le défaut qu'ils reprochent à leurs adversaires, ils ne peuvent le formuler, ils n'en ont pas le droit. De même, d'Alembert, dans les *Éléments de physiologie*, ne peut tenir le discours qu'il tient : en tant qu'homme biologique, il ne peut que souscrire à la thèse du déterminisme, et l'argumentation *ad hominem* développée par le philosophe est là pour le lui faire réaliser. Enfin, l'Aumônier du *Supplément*, en tant qu'homme biologique également, n'est pas en droit de tenir le discours figé qu'il tient (« Mais ma religion, mais mon état ! »), puisque ses actes – céder aux charmes de toutes les filles et de la femme d'Orou – rendent ses paroles ridicules de vanité.

2. 2. 2. 2. Manière de dire

La réfutation, de manière moins radicale que dans les faits de mise en cause, peut concerner la manière de dire. Nous envisagerons ainsi rapidement trois cas, puisque nous reviendrons ultérieurement sur ces considérations.

Quand le dire nuit au dit

Dans les *Observations sur Hemsterhuis* revient souvent le reproche de la langue peu

claire. Néerlandais, l'idéaliste maîtrise mal le français, et son expression difficile nuit à son propos. Laurent Versini (689) précise ainsi dans l'introduction qu'il « parle un langage souvent abscons, rendu plus obscur encore par son effort pour rédiger en français ». Diderot s'en plaint à plusieurs reprises, lorsqu'il dit par exemple « ou je n'entends pas, ou ce que j'entends me paraît faux » (697) ; « cela n'est pas assez clair » (702) ; « il faut trop aider à la lettre pour entendre quelque chose à ce paragraphe » (702), « le reste du paragraphe est très obscur, et je ne sais en quel sens y attacher » (714), etc. Mais d'Alembert rêvant doit aussi être traduit par Bordeu pour être compris : sans le dialogue entre Julie et Bordeu, sans la présence d'esprit de la vive Julie¹⁵¹ qui a pensé à prendre des notes, et sans le savoir scientifique de Bordeu, le « galimatias » ne serait pas éclairci, et demeurerait dans l'ombre du rêve.

Ce type de réfutation n'est pas très grave, dans la mesure où le dit est « estimé » : le philosophe propose simplement de mieux l'exprimer, afin que le message soit mieux transmis. S'il semble bien que du point de vue philosophique, les choses doivent primer sur les mots, il n'en est pas moins vrai que Diderot considère que les mots sont là pour exprimer les choses, et peuvent les exprimer plus ou moins bien.

Quand le dire prime sur le dit

La réfutation dans ce cas est bien plus grave. Il n'est pas rare que le philosophe accuse ses adversaires d'embrouiller leur discours pour séduire, un discours qu'il se trouve alors dans l'obligation de traduire *en langue vulgaire*, c'est-à-dire clairement :

Tout à coup, il naît dans la tête d'un ministre l'idée absurde que les lumières nuisent au bonheur d'une nation ; ce qui, **traduit fidèlement de la langue de la cour en langue vulgaire**, signifie que, quand une nation est éclairée, le ministre n'ose pas toutes les sottises qu'il voudrait ; et à l'instant défense de rien imprimer, ni sur les mœurs, ni sur la religion, ni sur le gouvernement, ni sur l'impôt, son objet, sa répartition, sa perception, ni sur le commerce, ni sur aucune des matières dignes d'occuper de bons esprits. (*Mélanges pour Catherine II*, 264-5).

Le dire est volontairement embrouillé par le biais de la *langue de cour*, en vue de la manipulation et de l'asservissement.

Quand le dire reflète le dit

Le dire embrouillé peut aussi refléter une pensée embrouillée. Or une pensée

¹⁵¹ À propos de la curiosité et de l'intérêt des femmes pour les sciences de la nature, voir Maria Susana Seguin (2004). Le cas du personnage de Julie est mentionné, car il illustre bien ce penchant.

embrouillée ne peut être valable. Telle est, bien souvent, la voie qu'emprunte la réfutation. Évidemment, les *galimatias* en tous genres des dévots sont indicatifs de leur vision du monde inutilement mystérieuse et complexe, mais nous y reviendrons.

2. 2. 3. La réfutation de la stratégie argumentative

Enfin, la réfutation peut porter sur la manière dont l'argumentation est conduite. On reprochera ainsi à l'adversaire l'usage, ou non, de certains types d'arguments, d'une certaine manière de raisonner, trop rapide, pas suffisamment expérimentale, un déséquilibre entre les voies argumentatives, en particulier en faveur du *pathos*, etc. Christian Plantin (2002b : 22) envisage ce type de réfutation, qui consiste en une attaque « *contre un élément quelconque du schème argumentatif* » et donne l'exemple suivant :

Soit l'échange : « L1 : — Tu ne sortiras pas ce soir ! Ta sœur a bien attendu d'avoir seize ans ; L2 : — Je ne suis pas ma sœur ! ». L1 utilise le principe de justice « Les êtres d'une même catégorie doivent être traités de la même façon » ; L2 refuse l'**assimilation catégorielle** nécessaire à l'application de cette règle. [L'auteur souligne].

Ce type de réfutation se fait davantage à l'encontre d'adversaires farouches, dans la mesure où la manière d'argumenter – et cela se vérifie particulièrement chez Diderot –, est souvent le signe d'une véritable vision du monde. Pour reprendre la formule de Ruth Amossy (2010 : 114), « Dis-moi comment tu argumentes et je te dirai qui tu es ». Ainsi, on peut d'ores et déjà remarquer, à titre d'exemple, que l'autorité dont font preuve les figures dogmatiques est contestée quel que soit le thème et l'objet de leurs discours. Ces points seront développés dans la deuxième partie de ce travail, qui sera consacrée au traitement de la parole adverse.

3. La contre-argumentation

La phase de contre-argumentation correspond à une phase de contre-monstration. La nouvelle argumentation n'est pas détachée de l'argumentation adverse car elle se fait en fonction d'elle ; elle complète véritablement le processus d'invalidation en ce sens. Il faut ainsi montrer que le discours que l'on propose vaut mieux que le discours adverse, qu'il le remplace avantageusement. C'est cette phase qui fait parler de cycle argumentatif : en réfutant, le réfuteur devient argumentateur. Diderot avoue souvent s'éloigner de la

dénonciation et de l'invalidation pour se concentrer sur la nouvelle argumentation : « Mais ce n'est pas le lieu d'exposer ma philosophie ; ma tâche est d'examiner la philosophie d'un autre » (815), dit-il dans la *Réfutation d'Helvétius*.

Les stratégies argumentatives mises en place le sont donc en fonction de celles qui ont été mises en place dans le discours adverse. Il s'agira ainsi de montrer, mais ce sera l'objet de notre troisième partie (qui se consacrera à la construction de la voix philosophique), comment la stratégie de contre-argumentation prend nécessairement en compte l'argumentation adverse, en vue d'une plus grande efficacité. Réfuter, c'est dénoncer la stratégie argumentative de l'autre, invalider son discours, et adopter une nouvelle stratégie argumentative qui, dans le même temps, invalidera celle de l'adversaire.

Dans quelle mesure la nouvelle stratégie argumentative diffère-t-elle ou non de la stratégie d'origine ? On peut d'emblée affirmer que cela dépend de l'entente des deux adversaires : quand les stratégies sont très différentes, cela est signe d'une mésentente fondamentale et insoluble. Diderot se voulant conséquent, comme il le dit souvent, le réfuteur peut difficilement dénoncer la stratégie argumentative de celui qu'il réfute et en adopter une à peu près semblable. Plus grande est la dénonciation, plus la nouvelle stratégie argumentative diffère de la stratégie argumentative du réfuté, et plus cette dernière est alors invalidée, sauf, bien sûr, inconséquence du réfuteur. Contre-argumenter, c'est produire un discours opposé à celui que son adversaire a produit, nouveau discours qui a l'ambition d'être préférable au précédent.

La réfutation, pour être complète, se doit donc de dénoncer un aspect de l'argumentation adverse, puis de l'invalider en montrant les failles, et enfin de proposer une contre-argumentation cohérente : ne pourrait-on pas parler de « voies » de la réfutation (comme on parle de « voies argumentatives »), voies dont le bon équilibre engendrerait l'efficacité de la réfutation ? Car trop de dénonciation ferait du discours de réfutation un discours trop passionné, qui perdrait en partie sa validité rationnelle, et qui balancerait alors du côté de l'invective ; et pas assez de références au discours de l'autre, au contraire, ferait perdre de vue l'objectif premier de la réfutation.

CHAPITRE TROIS

TENUE DU CONFLIT

ET ATTITUDES LOCUTOIRES

« CHAQUE ÉTAT A SA PANTOMIME »

Le désaccord est soluble si l'adversaire adopte une attitude locutoire tolérante, en ne faisant pas taire son interlocuteur et en justifiant sa réfutation par des arguments notamment. Le désaccord est en revanche difficilement soluble lorsque l'adversaire adopte une attitude locutoire ne respectant pas les règles de la communication, en coupant la parole par exemple, en déformant les propos de l'interlocuteur, en ne le laissant pas parler, etc. Chez Diderot, comme chez les autres philosophes du siècle de la tolérance, l'adversaire intolérant a une très mauvaise image. Nous pourrions ainsi envisager en un schéma l'attitude des adversaires, de l'avant-débat à l'après-débat :

Intention (mentir ou non)

↳ *Débattre (accepter ou non le débat)*

↳ *Modalités du débat (imposer ou proposer / négocier ou non)*

↳ *Résolution du débat (satisfaisante ou non)*

↳ *Effets perlocutoires (assimilation du discours autre ou non)*

Les dévots sont considérés comme les adversaires les plus redoutables parce qu'ils diffèrent fondamentalement des philosophes : ils défendent non seulement des valeurs contraires, et partent même de prémisses opposées, mais ils sont surtout présentés comme trop peu tolérants pour qu'une discussion véritable puisse avoir lieu. Si bien que, au-delà de leur argumentation, c'est aussi leur attitude locutoire qui leur est reprochée : les dévots sont ceux qui disent volontairement le faux, ceux qui refusent le débat, préférant un solipsisme stérile, ceux qui imposent leur point de vue au lieu de le justifier, ceux qui mettent violemment fin aux discussions que l'on tente d'entretenir avec eux, ceux, enfin, qui restent hermétiques aux paroles d'autrui.

1. Sophismes ou paralogismes ?

On peut considérer qu'il existe un degré de culpabilité des adversaires. S'ils sont réfutés, c'est que celui qui les réfute pense que leur discours est faux, erroné ou incomplet. Mais ont-ils été les émetteurs d'un tel discours par mégarde ou volontairement ? Sont-ils responsables ou non des erreurs qu'ils ont commises ? Sont-ils les auteurs de sophismes ou de paralogismes ? Christian Plantin (1996 : 30 et 31) rappelle la différence entre ces deux déformations du raisonnement :

On définit d'abord le **paralogisme** (en anglais *fallacy*) comme une argumentation **fallacieuse**, c'est-à-dire **une argumentation qui ne respecte pas une des règles assurant la validité du syllogisme**. [...] Nous retiendrons [...] la définition suivante : **un paralogisme est une argumentation (une inférence) non valide, dont la forme rappelle celle d'une argumentation valide**. [L'auteur souligne].

Puis :

Nous avons signalé que la critique platonicienne a chargé le mot « sophiste » d'un contenu irrémédiablement négatif. Ce que nous appelons actuellement *sophisme* repose sur une imputation d'intention inavouable, qui peut ou non être portée à bon droit. Toute la

distinction entre sophisme et paralogisme repose en effet sur la question de l'attribution des intentions. Le paralogisme est du côté de l'erreur ; le sophisme est un paralogisme servant les intérêts ou les passions de son auteur. [L'auteur souligne].

Il importe de mesurer la gravité des reproches, afin de déterminer le degré de polémique qui oppose un adversaire à un autre. Celui qui commet un paralogisme ne voulait pas en commettre et aura à cœur de le corriger après réfutation. Celui qui commet un sophisme ne pourra que regretter d'avoir été surpris, et ne voudra pas forcément reconnaître ses torts.

Diderot, dans sa *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm* (768-769), s'interroge sur les réelles motivations de son ancien ami : lorsqu'il attaque Raynal, le fait-il sincèrement et commet-il alors une erreur ? ou le fait-il pour plaire aux grands et commet-il alors un acte hypocrite ?

Si vous êtes vrai, que je vous plains ! Je vous plaindrais bien davantage, si vous ne l'étiez pas. Je vous aime mieux mauvais logicien qu'hypocrite. Hypocrite ou mauvais logicien, je vous défie de publier ce dilemme dont vous me parûtes si fier,

lui dit Diderot.

Le mot « sophisme » revient relativement souvent sous la plume de Diderot, et opère d'ailleurs comme un véritable marqueur de réfutation¹⁵². Le sophisme est un raisonnement faux, trompeur. En atteste la définition donnée par l'*Encyclopédie* :

SOPHISME, s. m. (*Logique*) le *sophisme* est le singe du syllogisme. Pour être séduisant et captieux, il faut nécessairement qu'il en affecte la figure et la mine. On peut dire de lui en général, que ce qu'il a de vicieux consiste dans une contravention à quelqu'une des règles générales ou particulières de quelqu'une des quatre figures, d'où résultent toutes les sortes des syllogismes.

Les linguistes et philosophes ayant réfléchi à la théorie des actes de langage, et plus spécifiquement à l'acte d'assertion, sont en général d'accord pour reconnaître que la fausseté de ce dernier est soit inconnue du locuteur (on parle alors d'erreur), soit connue de lui (on parle alors de mensonge). Prenons un exemple tiré de la *Promenade du sceptique* (IX, 83) : « On nous assure que notre prince a toutes les lumières possibles ; cependant rien de plus obscur que notre code, qu'on dit être de lui ». L'affirmation selon laquelle *le prince a toutes les lumières possibles* est-elle erronée ou mensongère ? Plusieurs niveaux de parole apparaissent dans cet énoncé. Un premier niveau, dont le locuteur 0 est responsable¹⁵³. Ce

¹⁵² Les textes de Diderot qui figurent dans FRANTEXT comptent 19 occurrences du mot « sophisme » et de ses dérivés, et 3 occurrences du mot « paralogisme » et de ses dérivés.

¹⁵³ Afin de simplifier la terminologie et d'éviter certaines confusions, posons dès maintenant que le locuteur 0 désignera celui qui rapporte et donc qui réfute, et le locuteur 1 celui dont les propos sont rapportés.

locuteur 0 est bien entendu celui qui prend en charge tout l'énoncé, mais il s'en désolidarise à plusieurs reprises quand il rapporte le discours d'un locuteur 1, que l'on pourrait cette fois-ci identifier comme étant les dévots, que les habitants de l'allée des épines représentent. Ces derniers se profilent, on l'a vu, derrière le « on » de la *doxa*. Deux actes de paroles sont rapportés dans l'énoncé :

- l'un au DI : « On nous assure que **notre prince a toutes les lumières possibles** ».

- l'autre également au DI : « notre code, qu'on dit **être de lui**¹⁵⁴ ».

L'ambiguïté concerne le discours cité dans le second DR : les dévots ne disent pas que le code est obscur, mais simplement qu'il émane du prince. C'est donc bien le locuteur 0 qui est pleinement responsable de l'assertion selon laquelle le code est obscur (on suppose en effet que les dévots ne le jugent pas tel), qui vient contredire l'assertion dévote selon laquelle le prince a toutes les lumières possibles. Les dévots sont donc coupables de ne pas voir ou (et ?) de ne pas reconnaître le caractère ténébreux de la Bible, mais les assertions qu'ils font ne sont guère contradictoires. En ce sens, il faudrait plutôt parler d'erreur, due à l'aveuglement des dévots – qui, d'ailleurs, dans la symbolique de la *Promenade du sceptique*, ont les yeux recouverts d'un bandeau.

Mais c'est bien entendu de mensonge que les dévots sont le plus souvent accusés. Nous le réaborderons plus tard, mais la récurrence de l'utilisation du verbe « prétendre », pour introduire le discours dévot, est à noter. Quelques exemples, parmi de très nombreuses occurrences :

Ils **prétendent** avoir lu dans les lois du prince qu'il ne leur est pas permis d'avoir des femmes en propre ; mais ils n'ont eu garde d'y lire qu'il leur est défendu de toucher à celles des autres, aussi caressent-ils volontiers celles des voyageurs. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des épines, XXII, 85).

Ces miracles **prétendus**. (*Pensées philosophiques*, LIV, 37).

Vous présentez à un incrédule un volume d'écrits dont vous **prétendez** lui démontrer la divinité. Mais avant que d'entrer dans l'examen de vos preuves, il ne manquera pas de vous questionner sur cette collection. A-t-elle toujours été la même ? vous demandera-t-il. Pourquoi est-elle à présent moins ample qu'elle ne l'était il y a quelques siècles ? (*Pensées philosophiques*, LX, 39). (*Pensées philosophiques*, LX, 39).

Nous ne savons donc presque rien : cependant combien d'écrits dont les auteurs **ont** tous **prétendu** savoir quelque chose ! (*Lettre sur les aveugles*, 185).

Vous **prétendez** que sans mes inconséquences dans mes principes, sans mon incrédule, sans mes impiétés, sans mes fureurs antichrétiennes, la paix et la tranquillité de votre conscience seraient parfaites. Mais, mon ami, il y a autant de bêtises que de mots dans ce bavardage ; comme tu vas voir. (*Correspondance*, 1146).

¹⁵⁴ En gras, le discours cité.

« Prétendre » permet à chaque fois l'attribution du dit à une autre source de parole, mais surtout sa mise à distance, puisqu'il introduit le sème de fausseté. Dans la correspondance, dans la sphère privée donc, Diderot ne se prive d'accuser encore plus directement de *mensonge* « monsieur l'abbé », son frère. Dans l'exemple qui suit, la formule « Moi je vous réponds que vous **mentez** impudemment » revient comme un leitmotiv après chaque parole rapportée de l'abbé, pour finalement aboutir à la conclusion qu'il est « un **menteur** ». L'attitude locutoire de l'abbé permet de définir sa personne : les mensonges font de lui un menteur, même si on peut aussi considérer que le fait qu'il soit un menteur a pour conséquence qu'il dise des mensonges. Toujours est-il que c'est le constat des mensonges qui permet au philosophe de cerner le caractère de son frère :

Monsieur l'abbé, vous dites que ma sœur rougit du choix que nous avons fait de Caroillon. Moi je vous réponds que **vous mentez impudemment**. Vous dites qu'on lui reproche ce choix. Moi je vous réponds que **vous mentez impudemment**. Vous dites qu'elle n'ose s'en applaudir et qu'elle dissimule la part qu'elle y a pris[e] et la satisfaction qu'elle en a ressentie, en présence des honnêtes citoyens. Moi je vous réponds que **vous mentez impudemment, parce que vous êtes un menteur**, et que ma sœur n'est point une femme fausse. (Lettre du 13 novembre 1772, *Correspondance*, 1145).

Le mensonge implique les contradictions ; et c'est encore une fois ce que le philosophe ne manque pas de reprocher à son frère dans la même lettre : « Mon cher abbé, tu es si bête, mais si bête, que tu ne t'aperçois pas que tu te contredis d'une ligne à l'autre » (1144).

Diderot semble toujours considérer l'extrême gravité des conséquences de ce discours tenus par les dévots, et c'est toujours avec virulence qu'il en dénonce la fausseté. Hormis les dévots, qui forment encore une catégorie à part, les autres adversaires semblent plutôt tenir un discours erroné. C'est donc le cas d'Hemsterhuis, ou encore d'Helvétius dont les raisonnements sont souvent trop rapides et qui ne prennent pas toujours bien le temps de définir les termes ; c'est le cas du Neveu, dont les erreurs de jugement s'excusent par son organisation, ce qui dans le même temps illustre bien la thèse diderotienne selon laquelle l'organisation fait beaucoup et rend les hommes au moins en partie prisonniers de leur corps. Les « vous vous trompez » concernent finalement bien plus d'adversaires que les « vous mentez ».

L'auteur, quant à lui, n'est pas à l'abri de commettre des paralogismes (n'est-ce pas la preuve qu'ils sont tout à fait excusables ?), comme il l'indique dans les *Observations sur le Nakaz* (552) :

Mais j'aime mieux abandonner à de plus éclairés le soin de cette importante discussion, que

de m'engager dans une très longue suite de raisonnements qui ne seraient peut-être que des paralogismes.

S'arroger une autorité et un savoir que l'on n'a pas forcément, c'est risquer, par pur orgueil, de commettre des paralogismes. Raisonner trop rapidement, comme le fait Hemsterhuis, c'est risquer également de commettre des paralogismes. Pour résumer, tous les adversaires en sont susceptibles, alors que les sophismes ne sont l'apanage que d'une certaine catégorie d'adversaires, forcément plus farouches et plus difficiles à combattre.

C'est bien pour le mensonge que le philosophe ressent une grande aversion. Dès *l'Oiseau blanc, conte bleu*, le génie Rousch, personnification du mensonge, fait figure de repoussoir face à la fée Vérité. Dans le roman, les courtisans sont ainsi « presque tous amis du génie Rousch (dans la langue du pays *Menteur*) » (236) ; Rousch « débit[e] comme des vérités » « des aventures scandaleuses » (243) ; les enfants sont d'abord éduqués par Vérité, puis rejoignent Rousch à l'âge de raison (244) ; enfin, Politesse est une proche parente de Rousch (245). Pourtant, le visionnaire qu'est Bordeu est lui aussi capable de mensonge dans le *Rêve*. Lorsqu'il dit à Julie qu'il a vu deux moignons devenir bras, celle-ci s'exclame : « Vous **mentez** », et Bordeu ne peut que le concéder : « Vous avez raison¹⁵⁵ ». Son énoncé est scientifiquement faux, mais poétiquement vrai. Ainsi que le remarque May Spangler (2003 : 137 et 159) :

La forme littéraire influe sur les idées scientifiques, écrit Dieckmann. Il faudrait ajouter que parfois chez Diderot, le littéraire façonne le scientifique, le littéraire supplée aux insuffisances d'une scientifique encore à ses balbutiements, peut-être même le littéraire est-il pour Diderot le support scientifique idéal. [...] Une poétique monstrueuse est « vraie » plutôt que véritable. Sa vérité passe par le mensonge, acte de franchise qui se dénonce comme authentiquement frauduleux, et qui irréaliste l'édifice scientifique en construction : l'aveu du mensonge est l'opérateur qui nous refuse l'accès à un monde représenté vraisemblable, et nous place dans une position limite où à tout moment ce que nous acceptons de prendre pour du réel peut se trouver être du fictif.

Le mensonge, dans certains cas, est une voie d'accès à la vérité, et il importe, nous y reviendrons, de faire la différence entre la vérité poétique et la vérité philosophique, la première permettant peut-être l'accès à la seconde.

2. Débattre ?

¹⁵⁵ « BORDEU. – Pourquoi non ? J'ai vu deux moignons devenir à la longue deux bras. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Vous mentez. BORDEU. – Il est vrai ; mais au défaut de deux bras qui manquaient, j'ai vu deux omoplates s'allonger, se mouvoir en pince, et devenir deux moignons ». (*Rêve de d'Alembert*, 635).

Les adversaires seront d'autant plus farouches s'il refusent d'entrer dans le débat, ou de soumettre leurs idées au débat. *A contrario*, les « meilleurs » adversaires, les plus valorisés, sont ceux qui sont d'accord pour être en désaccord, qui se prêtent au jeu de la contradiction et de la contestation. Dans l'*Oiseau blanc, conte bleu* (241), c'est le prince Génistan, qui échoue à convaincre l'assemblée qu'il devait convaincre, qui fait cette remarque intéressante : « Je me retirerai après des efforts inouïs, car s'il n'y a pas de pires sourds que ceux qui ne veulent pas entendre...¹⁵⁶»

« Pas de pires sourds que ceux qui ne veulent pas entendre » : il n'est pas surprenant de constater que ce sont encore une fois les persécuteurs des philosophes qui se mettent en position de refus. Dans l'*Histoire des deux Indes* (759), Diderot fustige l'indifférence, qui ne peut que faire plonger la société dans un silence moyenâgeux :

Gardez-vous surtout d'ajouter la persécution à l'indifférence. C'est bien assez qu'un écrivain brave le ressentiment du magistrat intolérant, du prêtre fanatique, du grand seigneur ombrageux, de toutes les conditions entêtées de leurs prérogatives, sans être encore exposé aux sévérités du gouvernement. Infliger au philosophe une peine infamante et capitale, c'est le condamner à la pusillanimité ou au silence ; c'est étouffer le génie ou le bannir ; c'est arrêter l'instruction nationale et le progrès des lumières.

Ce sont en général tous les représentants de l'intolérance qui refusent d'écouter, et qui n'entendent même pas. Dans l'*Histoire des deux Indes* (727), le narrateur imagine qu'il assiste à un autodafé :

«[...] Pour apaiser Dieu, vous brûlez des hommes ! Êtes-vous des adorateurs de Moloch ? » Mais ils ne m'entendent pas ; et les malheureuses victimes de leur superstitieuse barbarie ont été précipitées dans les flammes.

La voix du tolérant reste inaudible : son effet perlocutoire est nul, de ce fait, les « malheureuses victimes » sont brûlées.

Refuser que ses propositions soient soumises à la réfutation : telle est la position qu'adopte Jean-Paul Marat dans son *De l'homme*, que Diderot va portant prendre le temps de réfuter le temps de quelques lignes des *Éléments de physiologie* (1280-1) :

Un habile homme a commencé son ouvrage par ces mots : « L'homme, comme tout animal, est composé de deux substances distinctes, l'*Âme* et le *Corps* : si quelqu'un nie cette proposition, ce n'est pas pour lui que j'écris ». J'ai pensé fermer le livre, car si j'admets une fois ces deux substances distinctes, l'auteur n'a plus rien à m'apprendre. Celle qu'il appelle âme, il ne sait ce que c'est, moins encore [comment elles sont unies, et pas plus] comment elles agissent l'une sur l'autre. Le corps produirait tout ce qu'il produit sans âme ; cela n'est

¹⁵⁶ Le locuteur est ici interrompu par Mirzoza : « LA SULTANE. – Il n'y a pas de pires endormies que celles qui ne veulent pas s'éveiller, ni de pires éveillées que celles qui ne veulent pas s'endormir ».

pas infiniment difficile à démontrer. L'action supposée d'une âme l'est davantage.

Effectivement, l'auteur peut être qualifié d'« habile », même si cela n'est pas, on le comprend, un compliment (notons que ce dernier n'est même pas nommé, seulement désigné par la périphrase « un habile homme ») : en refusant que ceux qui ne sont pas d'accord avec lui ouvrent le livre, il ne s'expose pas aux difficultés de la réfutation. Mais la mention est ironique, car son habileté cache une lâcheté que Diderot ne peut cautionner. La stratégie de Marat est certes la meilleure qui soit pour se protéger de la réfutation, mais elle est surtout le signe de la faiblesse de son caractère, et de celui de ceux qui lui ressemblent.

Pourtant, accepter le débat ne signifie pas forcément que l'on s'y intègre correctement. Est-ce vraiment débattre en effet que de se trouver face à un interlocuteur dédaignant, par exemple, d'étayer ses affirmations ? Il semble bien que Marat empêche l'accès à son ouvrage à de potentiels contradicteurs pour s'épargner la tâche ardue, mais pourtant indispensable, de la justification. Nul besoin de se justifier lorsqu'on se trouve face à un auditoire en accord avec les propos que l'on tient...

3. Modalités du débat

3. 1. Imposer ou proposer ?

En 1975, Paul Grice expose ses maximes de la conversation, qui indiquent les règles que des interlocuteurs doivent suivre en vue d'un échange conversationnel normal¹⁵⁷. C'est la maxime de qualité qui nous intéresse ici tout particulièrement. Elle exige que la contribution du locuteur soit véridique (« Try to make your contribution one that is true ») et cela est possible si le locuteur se plie aux deux principes suivants : n'affirmez pas ce que vous pensez

¹⁵⁷ Les maximes conversationnelles sont les suivantes (1975 : 45-46) : « The category of QUANTITY relates to the quantity of information to be provided, and under it fall the following maxims : 1. Make your contribution as informative as is required (for the current purposes of the exchange). 2. Do not make your contribution more informative than is required. [...] Under the category of QUALITY falls a supermaxim – 'Try to make your contribution one that is true' – and two more specific maxims : 1. Do not say what you believe to be false. 2. Do not say that for which you lack adequate evidence. Under the category of RELEVANCE I place a single maxim, namely, 'Be relevant.' [...] Finally, under the category of MANNER, which I understand as relating not (like the previous categories) to what is said but, rather, to HOW what is said is to be said, I include the supermaxim – 'Be perspicuous' – and various maxims such as : 1. Avoid obscurity of expression. 2. Avoid ambiguity. 3. Be brief (avoid unnecessary prolixity). 4. Be orderly ». Si les maximes de Grice ne concernent *a priori* que la conversation, on peut envisager de la considérer au sens large : celui qui affirme et celui qui réfute dialoguent même si cela ne se fait pas forcément directement.

être faux (« Do not say what you believe to be false ») ; n'affirmez pas ce pour quoi vous manquez de preuves (« Do not say that for which you lack adequate evidence »).

La justification apparaît ainsi comme le corrélat nécessaire de l'affirmation. C'est ce qu'explique Jacques Moeschler (1982 : 66) dans sa thèse sur la réfutation :

L'acte illocutoire d'assertion impose deux types d'obligation. La seconde a déjà été envisagée : il s'agit du « devoir de croire » (Ducrot) de l'interlocuteur, qui, dans les cas de réfutations, n'est pas rempli. La première est une « obligation interne », qui « met l'énonciateur dans l'obligation (virtuelle) de justifier l'assertion énoncée, c'est-à-dire de présenter des arguments en faveur de la proposition dont il prétend avoir l'aptitude à décrire un état de fait.

Il appelle cette obligation la « condition d'argumentativité » : lorsqu'il asserte, un locuteur se doit d'être en position de pouvoir défendre, en argumentant, ce qu'il affirme, se mettant ainsi normalement à l'abri de toute réfutation.

Nous touchons ainsi à l'un des principaux reproches faits par Diderot au discours dévot : pour le philosophe, ce dernier est tissé d'affirmations invalides car non justifiées, non prouvées, non soutenues par une argumentation valable. Dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* (611), d'Alembert se fait parfois le relais, non pas vraiment du discours dévot, mais au moins d'un discours ambiant, dont la principale caractéristique est de ne pas remettre en cause les vérités toutes faites :

D'ALEMBERT. – [...] car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente. DIDEROT. – Pourquoi non ? D'ALEMBERT. – Cela est dur à croire. DIDEROT. – Oui, pour celui qui la coupe, la taille, la broie et qui ne l'entend pas crier. D'ALEMBERT. – Je voudrais bien que vous me disiez quelle différence vous mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair. DIDEROT. – Assez peu. On fait du marbre avec de la chair, et de la chair avec du marbre.

Diderot ne réfute pas vraiment l'assertion : il réfute ce qu'elle sous-entend, c'est-à-dire le fait que la pierre ne peut pas sentir. D'ailleurs, il ne réfute pas vraiment, mais interrompt la dynamique du dialogue en demandant à d'Alembert de justifier son affirmation selon laquelle la pierre ne peut pas sentir, autrement dit de justifier son opinion et ses préjugés.

D'une manière plus générale, Diderot se plaît à réfuter toute affirmation se fondant sur l'argument *ad ignorantiam*, en ce que ce dernier se contente de l'absence de preuve. D'Alembert est ici celui qui affirme indirectement que la « pierre ne sent pas » (l'énoncé « il faut que la pierre sente » sous-entend en effet qu'elle ne le fait pas), se faisant ainsi le relais de la pensée commune qui se satisfait d'un regard rapide et négligent sur les choses. Diderot est celui qui vient prouver le contraire de ce qui est traditionnellement avancé. Il se livre dans la trilogie à toute une série d'expériences à travers celle de l'écriture, destinées à montrer la possibilité de l'universalité de la sensibilité.

Un autre type d'argument se distingue par sa capacité à affirmer sans justifier (autrement dit, paradoxalement, à argumenter sans argumenter) : l'argument d'autorité consiste, comme son nom l'indique, à convoquer l'autorité d'un locuteur pour appuyer son propre dire. Cette convocation est ainsi censée remplacer la justification, fonctionner comme preuve : *si X le dit, alors c'est vrai*¹⁵⁸.

Il en est ainsi dans *La Lettre sur les aveugles*, lors de l'entretien entre Saunderson mourant et le ministre Holmes venu obtenir sa repentance. Les rôles s'inversent finalement tout de suite, et celui qui est venu argumenter en faveur de la religion se retrouve face à la contre-argumentation de celui qui devait se laisser convaincre. Le raisonnement clairvoyant de l'aveugle laisse à plusieurs reprises Holmes dans l'impasse, qui se tourne alors vers l'argument d'autorité :

Saunderson s'arrêta un moment : il attendait apparemment que le ministre lui répondît ; mais par où attaquer un aveugle ? **M. Holmes se prévalut de la bonne opinion que Saunderson avait conçue de sa probité, et des lumières de Newton, de Leibniz, de Clarke et de quelques-uns de ses compatriotes, les premiers génies du monde, qui tous avaient été frappés des merveilles de la nature, et reconnaissaient un être intelligent pour son auteur.** C'était, sans contredit, ce que le ministre pouvait objecter de plus fort à Saunderson. Aussi le bon aveugle convint-il qu'il y aurait de la témérité à nier ce qu'un homme, tel que Newton, n'avait pas dédaigné d'admettre : il représenta toutefois au ministre que le témoignage de Newton n'était pas aussi fort pour lui que celui de la nature entière pour Newton ; et que Newton croyait sur la parole de Dieu, au lieu que lui il en était réduit à croire sur la parole de Newton. (*Lettre sur les aveugles*, 167).

Respectueux des règles de la conversation, Saunderson laisse la parole au ministre, qui se retrouve dans un premier temps dans l'incapacité de répondre : l'utilisation de l'argument d'autorité apparaît bien dès lors comme un pis-aller, parfaitement inefficace, puisque Holmes a beau convoquer sa propre autorité, mais aussi celle de Newton, Leibniz, Clarke et « quelques-uns de ses compatriotes, les premiers génies du monde », son argumentation échoue face à celle de Saunderson, qui se fonde sur l'expérience au lieu de se fonder sur une métaphysique. L'accumulation, insistante (noms, groupes nominaux, et finalement pronom *tous*) semble montrer de manière profondément ironique que plus l'autorité est convoquée chez Diderot, plus l'argumentation est faible et contestable¹⁵⁹. Cet effet de gonflement, ce mouvement d'emphase dans la phrase reflète parfaitement l'idée que l'argument d'autorité peut être convoqué, mais à la condition d'être intégré dans un raisonnement solide qui justifie

¹⁵⁸ Nous reviendrons ultérieurement sur la question de l'argument d'autorité : voir notre deuxième partie, chapitre premier, point 2. 1. 1.

¹⁵⁹ Toutefois, C. Duflo (2003a : 108-109) a raison de souligner que l'ironie ne doit pas faire oublier la force de l'argument, dans la mesure où Saunderson se place dans la lignée de Newton : « Ainsi l'objection de Holmes, bien comprise, est effectivement une objection forte. Toute la physique de Newton suppose Dieu. Or, cette physique est celle même de Saunderson. Donc Saunderson doit se résoudre à admettre l'existence de Dieu, ou à être inconséquent. [...] Ainsi l'objection de Holmes n'est-elle pas si méprisable qu'on pouvait croire en première apparence ».

son utilisation. Ce n'est pas le cas de celui de Holmes, au point que ce dernier semble avoir conscience de ce problème.

Ainsi, moins la parole est justifiée, plus elle est adverse. Le locuteur d'une assertion se porte garant de la vérité de son énoncé : il est donc normal qu'il justifie son dit. L'assertion, chez Diderot, ne va pas sans justification. Quand elle n'est pas justifiée, elle doit être réfutée par le philosophe, qui semble même en avoir le devoir. Si la réfutation s'oppose bien évidemment à l'assertion par son contenu (c'est même ce qui définit la réfutation), elle s'y oppose également chez Diderot par sa forme : il s'agit, selon l'idée chère au philosophe, de se montrer *conséquent* et de ne pas imiter les défauts reprochés aux adversaires¹⁶⁰. Si le discours dévot n'est pas justifié, le discours philosophique, pour mieux le contrer, mettra un point d'honneur à l'être. La parole développée, sans cesse en expansion¹⁶¹ ne peut que vaincre face à la parole dévote, courte et sèche de preuves et d'arguments.

3. 2. Les points d'accord du débat

Le degré de polémique peut aussi être calculé en fonction de la part d'accord plus ou moins grande qui se situe dans le désaccord. Si le désaccord motive l'argumentation et la réfutation, l'objectif des partenaires de la communication doit être de le réduire, voire de le détruire, sans quoi l'on tomberait dans une forme de non-communication, telle que le dialogue de sourds. Marc Angenot (1982 : 34) explique, même lorsqu'il s'agit de dialogues polémiques, la nécessité de trouver un terrain d'entente :

Le discours polémique suppose, comme pour l'essai, un milieu topique sous-jacent, c'est-à-dire un terrain commun entre les entreparleurs. En effet, si le discours adverse apparaissait comme irréductible au discours actuel, aucune réfutation n'en serait possible, partant aucun dépassement des thèses en présence. Si la polémique s'engage, c'est que l'énonciateur suppose – quelque écart qui sépare les thèses en présence – que le discours adverse – incorrect, lacunaire, mal déduit – est justiciable de prémisses communes à partir desquelles il peut être réfuté.

C'est ainsi qu'intervient la notion d'accord préalable. Philippe Breton (1996 : 53)

¹⁶⁰ Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail.

¹⁶¹ Voir les nombreuses études faisant mention au style de Diderot. Une caractéristique revient très souvent : celle de la tendance à l'expansion, à la propagation, voire au débordement. Voir par exemple Nicolas Rousseau (143-144) qui note : « Afin de prévenir toute impression mensongère, le poète n'aura décidément pour seules ressources que celles de l'insistance, de la répétition, voire de l'exagération, comme si une seule représentation de telle action ne suffisait pas pour en illustrer la vérité profonde, comme si le lecteur ne devait réellement compatir au sort funeste de Suzanne qu'à force d'être confronté aux faits toujours plus ignominieux qui y contribuent ; d'où cette véritable 'expansion verbale' ».

montre par exemple qu'« il n'y a pas d'argumentation possible sans un accord de l'auditoire. Il faut d'abord qu'il accepte de se placer en posture de débattre et d'être convaincu, ce qui ne va jamais de soi ». Effectivement, cela ne va pas de soi, et il n'est pas rare que le destinataire qui est également adversaire, chez Diderot, se mette en position de refus, et rejette d'emblée le discours qui lui est proposé, sans même prendre la peine de l'écouter, nous l'avons vu plus haut. Il est nécessaire de préciser que la recherche du point d'accord constitue une véritable stratégie de la part de celui qui argumente et qui souhaite remporter l'adhésion. La mise en valeur des points d'accord n'est en ce sens pas toujours le signe d'une grande entente : le philosophe choisissant la Bible comme terrain d'entente avec son frère en est la preuve.

Dans leur *Traité de l'argumentation*, Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988, [1958] : 87) définissent ainsi la notion d'accord dans le domaine de l'argumentation :

Le déroulement aussi bien que le point de départ de l'argumentation supposent accord de l'auditoire. Cet accord porte tantôt sur le contenu de prémisses explicites, tantôt sur les liaisons particulières utilisées, tantôt sur la façon de se servir de ces liaisons : d'un bout à l'autre, l'analyse de l'argumentation concerne ce qui est censé admis par les auditeurs. D'autre part, le choix même des prémisses et leur formulation, avec les aménagements qu'ils comportent, ne sont que rarement exempts de valeur argumentative : il s'agit d'une préparation au raisonnement qui plus qu'une mise en place des éléments, constitue déjà un premier pas dans leur utilisation persuasive. L'orateur, en utilisant les prémisses qui serviront de fondement à sa construction, table sur l'adhésion de ses auditeurs aux propositions de départ [...]

Les différents types de points d'accord sont alors présentés dans le *Traité*, et ainsi récapitulés en un tableau, établi par Michel Santacroce (1999 : 2) :

| | |
|----------------------------|--|
| Les faits | Ce sont les objets d'accord universel, reconnus par l'auditoire. Pour Perelman, il n'est aucun critère qui nous permette, en toutes circonstances, et indépendamment de l'attitude des locuteurs, d'affirmer que quelque chose est un fait. |
| Les Vérités | Systemes plus complexes relatifs à des liaisons entre faits (théorie religieuse, etc.). |
| Les Présomptions | Choses admises par l'auditoire, liées au normal, au vraisemblable, mais dont il convient de renforcer la validité. |
| Les Valeurs | Objet, être idéal dont on se sert pour inciter à l'action. |
| Les hiérarchies de valeurs | Hiérarchies reconnues entre valeurs (par exemple l'homme est supérieur à l'animal). |
| Les Lieux | Prémisses très générales, rubriques vides, moules à produire des arguments concrets pour des discours déterminés ; soit par exemple « le lieu de la quantité » : quelque chose vaut mieux que telle autre pour des raisons quantitatives. Ce lieu s'oppose souvent au « lieu de la qualité » : telle chose vaut mieux que telle autre pour des raisons qualitatives. |

3. 2. 1. *En amont du débat : ne pas partager les mêmes prémisses*

Pour que la réfutation ait lieu d'être, il faut que les deux partenaires aient entre eux un minimum d'entente. Deux êtres d'un univers complètement différent, et c'est bien le cas lorsqu'un membre du parti philosophique se confronte à un membre du parti dévot, ont *a priori* peu de chances de s'entendre, donc peu de chances de se convaincre mutuellement. La recherche et la mise en valeur des points d'accord permet ainsi à celui qui veut convaincre de composer avec celui qui, à l'origine, est en désaccord avec lui, et d'ouvrir plus sûrement le chemin vers l'accord.

La mésentente peut ainsi être considérée comme fondamentale lorsque le raisonnement des deux adversaires ne fonctionne pas sur les mêmes prémisses, et que de ces mauvaises prémisses s'ensuit un mauvais raisonnement. C'est le cas entre le camp philosophique et le camp dévot :

mauvaises prémisses, mauvais raisonnement → mauvaise conclusion

En revanche, le désaccord semble soluble si le raisonnement est mauvais mais que les prémisses sont bonnes, de la même manière que si le raisonnement est bon (constituant ainsi un point d'accord entre les deux adversaires), mais les prémisses mauvaises :

bonnes prémisses, mauvais raisonnement → mauvaise conclusion

mauvaises prémisses, bon raisonnement → mauvaise conclusion

Il peut être intéressant pour cela de mettre en regard les deux réfutations que sont les *Observations sur Hemsterhuis* et la *Réfutation d'Helvétius*¹⁶². Les deux adversaires concernés, Hemsterhuis et Helvétius, s'ils semblent traités de la même manière, sont loin de l'être en réalité. Il s'agit, en premier lieu, de deux types d'ennemis bien différents. Le premier est spiritualiste, et l'on pourrait croire qu'il est de ce fait un ennemi bien plus grand que le second, qui est matérialiste. Pourtant, on ne peut que remarquer que le ton se fait bien plus virulent, et les reproches beaucoup plus durs à l'encontre d'Helvétius. On est peut-être plus

¹⁶² Nous nous permettons ici de parler de « réfutation » comme s'il s'agissait d'un genre. Il ne s'agit pas ici, en tout cas, de *réfutation* au sens rhétorique du terme. Si on parle de genre de la réfutation, il faut tout de suite préciser que Diderot en a une pratique très libérale, très informelle. On notera que les éditeurs du philosophe rassemblent souvent les deux textes (signe qu'ils sont de la même veine). Signalons en particulier l'édition DPV : Diderot, *Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis et Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme, Œuvres Complètes* (DPV), tome XXIV, « Réfutations, Idées, VI », Paris, Hermann, 2004.

dur avec celui qui est plus proche de nous. Voyons, mais il s'agit d'un simple exemple parmi tant d'autres, la remarque faite à propos de la page 149 de *De l'homme* : « Je ne crois pas qu'il soit possible de rien dire de plus absurde » (820). Si Diderot et Helvétius, tous deux philosophes matérialistes, partagent les mêmes prémisses, les conséquences qu'ils en tirent sont bien différentes : quand Helvétius considèrent les variations d'un homme à l'autre comme étant dues uniquement à l'éducation, Diderot quant à lui concède mais rappelle avec force l'importance de l'organisation, peut-être plus forte que celle de l'éducation¹⁶³.

Contrairement à Helvétius, Hemsterhuis part de prémisses que Diderot juge fausses, mais peut être capable d'un bon raisonnement. Le bon raisonnement, finalement, peut être considéré comme un point d'accord concernant Hemsterhuis. Les deux hommes se respectent mutuellement : Hemsterhuis, tout en connaissant la personnalité et les activités de Diderot, lui soumet son manuscrit, Diderot de son côté, malgré les nombreuses objections qu'il soulève tout au long de ses annotations, n'oublie pas de faire l'éloge, souvent courtois, mais aussi souvent sincère, de celui qu'il réfute.

3. 2. 2. *Faits*

Nous l'avons déjà envisagé plus haut, dévots et philosophes, tels que se les représente Diderot, ne reconnaissent pas les mêmes faits. Ce que les dévots érigent comme des faits ne sont en réalité que de simples présomptions qui n'ont jamais été prouvées ; ainsi, bien plus que de contester ces faits, Diderot conteste le fait de les considérer comme des faits.

Les faits dévots sont toujours de l'ordre de l'extraordinaire, du miraculeux ; en somme, ils apparaissent comme des constructions fantasmagoriques, élaborées en vue de la soumission de ceux qui pourraient y croire. Il nous faut ici reprendre un exemple analysé plus haut¹⁶⁴ :

Un faubourg retentit d'acclamations : la cendre d'un prédestiné y fait, en un jour, plus de prodiges que Jésus-Christ n'en fit en toute sa vie. On y court ; on s'y porte ; j'y suis la foule. J'arrive à peine, que j'entends crier : miracle ! miracle ! J'approche, je regarde, et je vois un petit boiteux qui se promène à l'aide de trois ou quatre personnes charitables qui le soutiennent ; et le peuple qui s'en émerveille, de répéter : miracle ! miracle ! Où donc est le miracle, peuple imbécile ? Ne vois-tu pas que ce fourbe n'a fait que changer de béquilles. Il

¹⁶³ Pour mémoire : « Dans presque tous les raisonnements de l'auteur, **les prémisses sont vraies, et les conséquences sont fausses** ; mais les prémisses sont pleines de finesse et de sagacité. Il est difficile de trouver ses raisonnements satisfaisants ; mais il est facile de rectifier ses inductions et de substituer la conclusion légitime à la conclusion erronée qui ne pèche communément que par trop de généralité. Il ne s'agit que de la restreindre ». (*Réfutation d'Helvétius*, 841).

¹⁶⁴ Voir p. 64-65 de ce travail.

en était, dans cette occasion, des miracles, comme il en est toujours des esprits. Je jurerais bien que tous ceux qui ont vu des esprits, les craignaient d'avance, et que tous ceux qui voyaient là des miracles, étaient bien résolus d'en voir. (*Pensées philosophiques*, LIII, 36).

Ce qui est perçu par toute la foule, sauf par le « je », comme un fait miraculeux visant, au final, à prouver l'existence de Dieu et la nécessité de l'honorer à la manière catholique, est loin d'en être un en réalité : il sert au contraire la réfutation philosophique, dénonçant la manipulation.

Les faits philosophiques, quant à eux, sont des faits établis suite à une observation attentive de la nature, nous y reviendrons. S'ils ne peuvent être parfaitement établis, alors l'esprit philosophique reconnaît ses limites, alors le fait n'en sera pas vraiment un, et devra être considéré comme une hypothèse, une supposition, une simple présomption.

Les faits dévots et philosophiques ne peuvent être les mêmes, car ils n'ont pas été établis de la même manière, ni pour les mêmes raisons.

3. 2. 3. Valeurs

Les valeurs engagent une certaine représentation du monde – représentation du monde qui se reconstruit dans le discours, mais qui se situe au-delà du discours. De ce fait, les valeurs ne constituent pas toujours des points d'accord, et peuvent même constituer le point de désaccord le plus dangereux qui soit. Comment espérer, *via* l'argumentation, changer la représentation que l'adversaire a du monde ? La mésentente est forcément très profonde et insoluble entre deux interlocuteurs qui ne sont pas d'accord sur les valeurs¹⁶⁵. Moins les deux opposants ont de valeurs en commun, plus les valeurs qu'ils défendent sont différentes, plus le conflit est grave. L'invocation des valeurs, tout en orientant les énoncés vers leurs conclusions, nous situe au plus profond de l'argumentation. Elles sont de l'ordre du présupposé, et sont ainsi d'autant plus significatives des positions de celui qui les invoque : leur réfutation conduit à la mise en question d'une vision du monde. Il est bien évident que dévots et philosophes ne partagent pas du tout les mêmes valeurs ; ou s'ils semblent en avoir

¹⁶⁵ Nous nous appuyons ici sur les théories de Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 99-100) : « Être d'accord à propos d'une valeur, c'est admettre qu'un objet, un être ou un idéal, doit exercer sur l'action et les dispositions à l'action une influence déterminée, dont on peut faire état dans une argumentation, sans que l'on considère cependant que ce point de vue s'impose à tout le monde. L'existence des valeurs, comme objets d'accord permettant une communion sur des façons particulières d'agir, est liée à l'idée de multiplicité des groupes. [...] Les valeurs interviennent, à un moment donné, dans toutes les argumentations. Dans les raisonnements d'ordre scientifique, elles sont généralement refoulées à l'origine de la formation des concepts et des règles qui constituent le système en cause, et au terme du raisonnement, en tant que celui-ci vise la valeur de vérité ». Chaïm Perelman explique ainsi que les valeurs et la façon dont on les hiérarchise sont la principale cause des clivages dans l'argumentation, et aussi les principales raisons de son échec.

de communes, d'une part, ils ne les définissent pas de la même manière, et, d'autre part, ils n'établissent pas la même hiérarchie entre elles.

3. 2. 3. 1. Valeurs faussement communes : l'exemple de la valeur *Vérité*

Les valeurs, ainsi que leur nom l'indique, ne peuvent être que dénotées positivement¹⁶⁶. *A priori*, la valeur est donc de l'ordre de l'indiscutable. Mais bien sûr, la valeur peut se charger de connotations, et devenir une contre-valeur pour certains : il ne faut pas confondre la valeur en soi, de façon abstraite, et ce qu'elle recouvre réellement, qui, en revanche, est de l'ordre du discutable¹⁶⁷.

Il peut être intéressant de se pencher sur la valeur *vérité*, dans le cadre d'un travail sur la réfutation. Si le camp philosophique et le camp dévot semblent tous deux défendre la « vérité », ils en ont des définitions bien différentes. Du côté dévot, la vérité ne se discute pas, malgré son indicibilité, elle ne peut pas être mise en question, elle est ce à quoi la foi mène. Elle est à la fois mystérieuse et évidente : c'est la vérité révélée. Diderot, en tant que philosophe, défend lui aussi la vérité, le vrai. C'est bien en son nom et dans l'ambition de la servir qu'il prend la parole et qu'il réfute. La vérité fait souvent, dans ses premiers textes tout du moins, l'objet de paraboles, à la manière des contes anciens. C'est le cas par exemple dans *l'Oiseau blanc, conte bleu* : la fée Vérité se bat contre le génie Rousch, elle se démarque par la simplicité de lieux dans lesquels elle vit, la simplicité de ses habillements et de ses mœurs :

À l'instant il reconnut son ancienne demeure, les lieux où il avait passé les premiers et les plus beaux jours de sa vie, et il en pleura de joie. Mais son attendrissement redoubla, lorsque, achevant de parcourir le reste du palais, il découvrit la fée Vérité, **retirée dans le fond d'une alcôve, où, les yeux attachés sur un globe, et le compas à la main**, elle travaillait à constater la vérité d'un fameux système. (*L'Oiseau blanc, conte bleu*, 233),

et :

Ce n'étaient ici et au Tongut que des magnificences. Chez la fée Vérité tout était au contraire **d'une extrême simplicité** : des tables d'acajou, des boisures unies, des glaces

¹⁶⁶ Le mot qui prend en charge la valeur a forcément une dénotation positive. Voir la définition du *TLF* : « **V. A.** Caractère, qualité de ce qui est désiré, estimé parce que donné et jugé comme objectivement désirable ou estimable. Concept, notion de valeur ; valeur de la morale, du beau, du bien, du juste ; valeur de la science, du progrès scientifique ; valeur morale de l'action ; valeur de l'individu, de la personne humaine. [...] **B. P. méton.** Chose ayant ce caractère ; ce qui est beau, bien, vrai, juste. Valeurs esthétiques, morales, sociales ; valeurs absolues, relatives ; valeurs communes, humaines, individuelles, universelles ; valeurs d'un milieu, d'une société, d'une époque ; valeurs de (la) gauche ; hiérarchie, changement, crise, effondrement, transmutation des valeurs ; système de valeurs ; avoir des valeurs ; avoir les mêmes valeurs ».

¹⁶⁷ Nous y reviendrons dans la troisième partie, chapitre premier, 4. 3, qui traitera lui aussi des valeurs, mais qui les envisagera sous l'angle de leur « pratique » : « réalisées » dans un camp, elles semblent ne pas l'être dans l'autre, où elles ne sont que « revendiquées ».

sans bordures, des porcelaines toutes blanches, presque pas un meuble nouveau. Lorsqu'on m'introduisit, la fée était **vêtue d'une gaze légère**, qu'elle prenait toujours pour les nouveaux venus, mais qu'elle quittait à mesure qu'on se familiarisait avec elle. La chaise longue sur laquelle elle reposait n'aurait pas été assez bonne pour la bourgeoise la plus raisonnable : elle était d'un bleu foncé, relevée par des carreaux de Perse, fond blanc. Je fus surpris de ce peu de parure. On me dit que la fée n'en prenait presque jamais davantage, **à moins qu'elle n'assistât à quelque cérémonie publique, ou qu'un grand intérêt ne la contraignît de se déguiser, comme lorsqu'il fallait paraître devant les grands. Toutes ces occasions lui déplaisaient, parce qu'elle ne manquait guère d'y perdre de sa beauté.** Elle avait surtout une aversion insurmontable pour le rouge, les plumes, les aigrettes et les mouches. Les pierreries la rendaient méconnaissable. Elle ne se parait jamais qu'à regret. (*L'Oiseau blanc, conte bleu*, 242).

Le portrait qui est fait de la fée Vérité met en avant sa simplicité : humble, en position de retrait, studieuse, sa beauté va de pair, justement, avec sa simplicité. Or la vérité, telle qu'elle conçoit par la théologie, n'est-elle pas dénigrée en ce qu'elle est voilée, et même empêtrée, par de trop nombreux mystères ? N'est-elle pas dénigrée par la façon dont elle est honorée, par des rites et des cultes fastueux, qui la cache au lieu de la révéler ?

L'Oiseau Blanc, conte bleu est l'une des premières œuvres du philosophe : par la suite, les représentations de la vérité sont moins évidentes. Tout d'abord, Diderot croit-il en l'existence d'une Vérité, une et unique ? Peut-être ce genre de vérité se rapproche-t-il trop de la vérité adverse, la Vérité Révélée. C'est un fait en tout cas que la vérité finit par représenter une sorte d'idéal auquel on ne croit plus vraiment. Plus tard, dans la *Réfutation d'Helvétius*, la Vérité se retire d'ailleurs au fond d'un puits¹⁶⁸ : dès lors, on ne la rejoint plus aussi facilement que le fait Génistan lorsqu'il se lasse des fastes de la Cour. Diderot quitte la recherche de la vérité pour celle des vérités de type scientifique.

3. 2. 3. 2. Nouvelles valeurs et nouvelle hiérarchie des valeurs chez Diderot

La défense des valeurs est liée à l'histoire des mentalités. Or le Siècle des Lumières, plus que tout autre siècle, n'est-il pas témoin d'un véritable conflit de valeurs, du fait de

¹⁶⁸ « La fable a caché la vérité au fond d'un puits, mais d'un puits si profond qu'il n'est pas donné à tous les yeux de l'y apercevoir. J'appuie le philosophe sur les bords de ce puits ; il regarde : d'abord il n'aperçoit que des ténèbres ; peu à peu ces ténèbres semblent perdre de leur épaisseur ; il croit entrevoir la vérité : son cœur en tressaillit de joie, mais bientôt il reconnaît son erreur, ce qu'il a pris pour la vérité ne l'était pas. Son âme se flétrit, mais cependant il ne se décourage pas : il frotte ses yeux, il redouble de contention ; il vient un moment où il s'écrie avec transport : 'C'est elle !', et ce l'est en effet, ou ce ne l'est pas. Il ne la cherche pas à l'aventure ; ce n'est point un aveugle qui tâtonne, c'est un homme clairvoyant qui a longtemps réfléchi sur la meilleure manière d'user de ses yeux selon les différentes circonstances. Il essaie ces méthodes ; et lorsqu'il s'est bien convaincu de leur insuffisance, que fait-il ? il en cherche d'autres. Alors il ne regarde plus au fond du puits, il regarde en lui-même : c'est là qu'il se promet de découvrir et les différentes manières dont on peut se cacher dans un puits, et les ruses différentes dont on peut user pour en faire sortir la vérité qui s'y est retirée. D'où l'on voit que ce n'est point au hasard que l'on doit sa première tentative, mais à la connaissance des imperfections de son art, connaissance qu'on tient de l'étude, et que ce n'est pas plus au hasard qu'il faut attribuer les moyens de la découverte, que la découverte elle-même ». (*Réfutation d'Helvétius*, 853-4).

l'avènement d'un monde moderne qui viendrait se confronter à un monde ancien ? « Toute valeur », nous explique Christian Plantin (2002a : 10), « affronte une contre-valeur ; elle peut et doit être évaluée et critiquée : est-elle une valeur positive ou négative (une non-valeur, un préjugé) ? quel est son degré d'universalité ? ».

Évidemment, lorsque l'on parle du Siècle des Lumières, est souvent mis en avant le combat qui oppose la Raison à la Superstition. Toutefois, si la « Superstition » est un maître-mot employé par les philosophes, il n'est pas celui employé du côté adverse. En réalité, le mot « superstition » vient souvent remplacer, de manière presque automatique, le mot « religion », déchargeant cette dernière de toute la valeur qu'on lui accordait jusqu'alors. Dans les *Observations sur le Nakaz* (511), Diderot, comme il le fait souvent, confronte philosophes et prêtres en montrant la supériorité morale des premiers. Cette supériorité morale s'explique en grande partie par le fait que les philosophes ne parlent pas au nom de Dieu, ce qui semble impliquer naturellement un comportement fanatique, mais au nom de la Raison :

Mais soyons vrais : pourquoi est-ce que les philosophes n'ont tué ni prêtres ni rois ? C'est qu'ils n'ont ni confessionnaux ni chaires publiques ; c'est qu'ils ne séduisent point en secret et qu'ils ne prêchent point aux peuples assemblés. Car ils sont quelquefois très fanatiques ; il est vrai que leur fanatisme n'a pas un caractère sacré ; **ils ne parlent pas au nom de Dieu, mais au nom de la Raison** qui ne parle pas toujours froidement, mais qui est toujours froidement écoutée et qu'ils ne promettent point de paradis et ne menacent point d'enfer.

Dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants* (498), le père s'adresse ainsi à son fils : « Mon fils, mon fils, c'est un bon oreiller que celui de la raison, mais je trouve que ma tête repose plus doucement encore sur celui de la religion et des lois¹⁶⁹ ». Tout se passe comme si le camp de la raison et celui de la religion ne pouvaient que s'exclure l'un l'autre. La religion, comme à la Maréchale, comme à Catherine II, apporte un certain confort qui n'est pas déplaisant, mais dont il faudrait pourtant se départir.

En vue d'une Révolution, certains concepts doivent être éliminés, ou au moins évacués de leur valeur. La religion n'est pas mise en question, dévalorisée, sans raison, elle l'est car demeure une contradiction fondamentale entre valeurs prônées et valeurs « réalisées » : on parle au nom de Dieu, mais les préceptes qu'Il est censé avoir dictés ne sont pas suivis¹⁷⁰.

Dévaloriser, c'est recourir à d'autres valeurs, et établir une nouvelle hiérarchisation, que le philosophe établit. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988, [1958] : 107 et 109) notent à ce propos que finalement, les hiérarchies de valeurs importent encore davantage que les valeurs en elles-mêmes :

¹⁶⁹ On notera encore une fois le lien qui unit la religion aux lois.

¹⁷⁰ Ce sera l'objet du chapitre premier, troisième partie, 4. 3.

L'argumentation prend appui, non seulement sur des valeurs, abstraites et concrètes, mais également sur des hiérarchies, telles que la supériorité des hommes sur les animaux, des dieux sur les hommes. [...] Les hiérarchies de valeurs sont, sans doute, plus importantes au point de vue de la structure d'une argumentation que les valeurs elles-mêmes. En effet, la plupart de celles-ci sont communes à un grand nombre d'auditoires. Ce qui caractérise chaque auditoire, c'est moins les valeurs qu'il admet, que la manière dont il les hiérarchise.

Quelle serait donc la valeur que Diderot ferait passer avant toutes les autres ? Il apparaît qu'au fil des œuvres, une constante demeure : le philosophe se fait toujours le défenseur de l'homme et de son humanité¹⁷¹. La religion, quant à elle, pèche principalement parce qu'elle nie l'humain, nous l'avons vu plus haut. Si Diderot contribue avec *l'Histoire des deux Indes* à l'élaboration d'une anthropologie au sens propre, ne peut-on pas dire également que, de manière plus vaste, à travers toute son œuvre, il établit une étude approfondie de ce qu'est l'homme, et plus précisément de ce qu'est l'homme sans Dieu ? Avec Diderot et avec *l'Encyclopédie*, la définition du mot « anthropologie » change de sens :

ANTHROPOLOGIE, s. f. (*Theol.*) manière de s'exprimer, par laquelle les Écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes, et cela pour s'accommoder et se proportionner à la faiblesse de notre intelligence : ainsi il est dit dans la Genèse, que Dieu appela Adam, qu'il se repentit d'avoir créé l'homme ; dans les Psaumes l'univers est appelé l'ouvrage des mains de Dieu : il y est encore dit que ses yeux sont ouverts et veillent sur l'indigent. Par toutes ces expressions et d'autres semblables qui se rencontrent fréquemment dans l'Écriture, l'Esprit saint a seulement voulu nous faire entendre les choses ou les effets que Dieu opère comme s'il avoit des mains, des yeux, etc. sans que cela préjudicie à la simplicité de son être. Voyez *Simplicité*.

ANTHROPOLOGIE, dans l'œconomie animale ; c'est un traité de l'homme. Ce mot vient du Grec ἄνθρωπος, homme, et de λόγος, traité.

Peu à peu, le premier sens, théologique, s'efface pour laisser place au second, qui finira par s'imposer. Il est vrai que l'anthropologie selon Diderot n'est pas une anthropologie telle qu'on la conçoit aujourd'hui. Mais il faut rappeler qu'au XVIII^e siècle, elle n'est pas une science à part entière, et qu'à sa naissance, elle est une simple branche de la philosophie. Diderot, tout comme les autres philosophes de son temps, ne procède pas scientifiquement (au sens strict), mais ses multiples expériences littéraires et poétiques, visant à observer l'homme dans son milieu, montrent qu'il place ce dernier au centre de ses questionnements et de sa recherche philosophique.

Ce passage de l'humain au premier plan se distingue d'ailleurs très bien dans la lecture rénovatrice que le philosophe fait de la Bible. Il faut voir sur ce point les analyses de France Marchal (1999), qui rappelle la grande connaissance que Diderot avait des textes sacrés, qu'il est capable de valoriser, contre toute attente, en y cherchant, en particulier dans le message de

¹⁷¹ Sophie Audidière (2006 : 9) remarque ainsi « cette revendication de l'homme comme valeur ultime, alors même qu'on s'attache à le descendre au même niveau que les autres vivants naturels ».

Jésus, des préceptes à l'appui de son humanisme. De même, Yvon Belaval et Dominique Bourel (1986 : 797) précisent que

principalement dans les lettres à son frère l'abbé, il prend Jésus pour allié dans la lutte contre l'intolérance ; il oppose longuement et systématiquement, en décembre 1760, la loi d'amour donnée par le fondateur du christianisme aux déviations qui ont suivi. [...] Il faut garder un certain humanisme chrétien, le préserver des trahisons de l'Eglise et même s'en servir contre elle.

Ils notent plus loin (803) que

la Bible, avec sa charge d'outrances, d'invéraisemblances, de puérités, ne peut, dans le siècle des Lumières, être considérée comme la parole d'un Dieu dont le philosophe récuse d'ailleurs l'existence. Selon lui, on peut en souhaiter un jour l'examen approfondi comme expression, contingente mais signifiante, de l'histoire des hommes. [...] Diderot, pour sa part, n'en garde que le message humaniste pour s'en servir contre les intolérants.

La lecture philosophique de la Bible est meilleure en ce qu'elle est révélatrice de l'importance qu'il faut accorder à l'humain.

On le voit, les adversaires partant de prémisses opposées, ne reconnaissant pas les mêmes faits, ne partageant pas les mêmes valeurs, ont toutes les chances de ne pas se convaincre mutuellement et peuvent être considérés comme adversaires farouches. Mais s'il est vrai qu'on peut évaluer le degré de polémique à l'aune de la part de points d'accord qu'il peut exister dans un conflit, on peut aussi l'évaluer en fonction de la volonté ou non, de la part des interactants, de faire l'effort de trouver ces points d'accord.

Le point d'accord ne sert pas qu'à ménager la face du destinataire qui serait également adversaire, il est une stratégie bien plus vaste que cela, qui seule parfois donne l'espoir au locuteur de toucher son adversaire. Giambattista Vico l'écrit dans *De nostri temporis studiorum ratione* : « Tout l'objet de l'éloquence est relatif à nos auditeurs, et c'est suivant leurs opinions que nous devons régler nos discours¹⁷² ». C'est le destinataire qui façonne tout le discours. Jean-Blaise Grize (1981 : 30) signale que sa prise en compte est l'un des critères définitoires de l'argumentation, qui s'oppose sur ce point à la démonstration :

Pour moi, argumenter, c'est chercher, par le discours, à amener un auditeur ou un auditoire donné à une certaine action. Il s'ensuit qu'une argumentation est toujours construite pour quelqu'un, au contraire d'une démonstration qui est « pour n'importe qui ». Il s'agit donc d'un processus dialogique, au moins virtuellement.

Or on ne peut s'adresser de la même manière à tout le monde, différents critères sont à prendre en compte. Gracian disait que le discours était comme un festin « où les viandes ne

¹⁷² Vico (*De nostri temporis studiorum ratione*, éd. Ferrari, vol. II, p. 10), cité par Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 31).

s’apprêtent pas au goût des cuisiniers, mais à celui des conviés¹⁷³ ». Il est donc nécessaire pour l’orateur d’avoir une bonne connaissance de son auditoire. Sans cette connaissance, il ne peut se montrer convaincant.

Il semble bien que Diderot suive ses maximes et les recommande. Il désapprouve par exemple la manière dont le matérialiste Helvétius défend parfois le courant de pensée qui leur est commun : il lui déconseille ainsi les sujets trop légers, qui pourraient choquer :

Quand j’ai lu au frontispice et quand je lis au haut de la page, *De l’homme et de son éducation*, je suis un peu surpris de lire, chapitre 10, *Quelle maîtresse convient à l’oisif*, je ne sais plus si l’auteur est un apôtre des bonnes ou des mauvaises mœurs. Je crois que son ton aurait été moins licencieux, s’il eût pressenti l’avantage que ses ennemis en prendraient contre lui. Il y a plus d’un endroit dans son livre dont on peut être scandalisé, sans être bigot. Quand on attaque les préjugés religieux, on ne saurait avoir ni montrer trop de retenue. (*Réfutation d’Helvétius*, 906).

Pour convaincre les « bigots », il faut tâcher, dans un premier temps, de ne pas les choquer. Les choquer, c’est, d’une certaine manière, refuser de les convaincre. Aborder des sujets légers, c’est partir d’un point de désaccord, qui ne pourra bien sûr mener qu’au désaccord. Cela fonctionne de la même manière lorsque les destinataires sont les incrédules.

C’est pourquoi, pour convaincre la Maréchale, Diderot insiste sur les vertus de l’athée, afin de servir la thèse selon laquelle l’athée n’est pas, contrairement à ce que pense la *doxa* de l’époque, « un homme de sac et de corde¹⁷⁴ ». La vertu fonctionne ainsi comme véritable point d’accord dans le dialogue¹⁷⁵ : les deux interlocuteurs sont d’accord pour dire que la vertu est un bien, il ne reste plus qu’à montrer que l’athée en est capable.

3. 3. Résolutions des débats

« Si le dernier qui parle est celui qui a raison, censeurs, parlez et ayez raison », lance Diderot dans l’*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1251), faisant ainsi la caricature de ces censeurs autoritaires qui font taire parce qu’ils souhaitent avoir le dernier mot. Mais, bien sûr, ils n’auront pas pour autant raison, ils auront seulement la satisfaction de le croire.

¹⁷³ Gracian (*L’Homme de cour*, trad. Amelot de la Houssaie, p. 85), cité par Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 31).

¹⁷⁴ Notons que c’est la même expression qui est employée que dans les *Mélanges pour Catherine II* (« un encyclopédiste est encore aujourd’hui **un homme de sac et de corde** »), cités plus haut, p. 35 de ce travail.

¹⁷⁵ Cela n’est pas seulement le cas dans l’*Entretien avec la Maréchale de ****. Par exemple, dans l’*Entretien d’un père avec ses enfants* (490), le philosophe se met en scène comme ayant plus d’empathie que l’abbé. Le père décide ainsi de faire profiter aux malheureux des victuailles : « J’ouvris la cave et le grenier que j’abandonnai à ces malheureux, les invitant à boire, à manger, et à partager entre eux le vin, le blé et toutes les autres provisions de bouche. L’ABBÉ. – Mais, mon père !... MON PÈRE. – Je le sais, cela ne leur appartenait pas plus que le reste. MOI. – Allons donc, l’abbé, tu nous interromps ».

Jacques Moeschler explique (1981 : 42) que

dès l'initiative d'une séquence conversationnelle, se pose le problème de sa clôture. Du point de vue des protagonistes de l'interaction, ce problème est crucial, car il implique le respect (vs la violation) de règles de comportement qui ont justement pour fonction de permettre une telle clôture.

Et plus loin, il précise (1982 : 159) que

le problème de la résolution se pose effectivement lorsque l'intervention réactive est non satisfaisante du point de vue de son orientation argumentative. En d'autres termes, l'intervention réactive réalise ou une fonction illocutoire réactive de refus (à une offre par exemple) ou une fonction illocutoire réactive de réponse non satisfaisante (à une demande d'information) ou encore une fonction illocutoire réactive de réfutation (à une assertion).

Même si ces études concernent bien sûr des séquences grammaticales, cette typologie peut être opérante ici, et on peut considérer que l'adversaire sera plus ou moins farouche selon le mode de résolution du conflit.

Il est possible d'établir une échelle qui reflèterait le degré de mésentente entre les deux partenaires du conflit. Seront considérés comme les plus farouches ennemis ceux avec qui la résolution du conflit est impossible, les moins farouches ceux avec qui elle est au contraire tout à fait possible, en passant par ceux avec qui elle est possible, mais difficile, avec tous les degrés de difficulté que cela peut impliquer. C'est d'ailleurs ici qu'intervient la différence entre un discours simplement réfutatif et un discours polémique, qui détermine la nature de la relation entre les deux partenaires du conflit. « Si un discours polémique contient nécessairement des réfutations, l'inverse n'est pas toujours vrai. La réfutation peut avoir d'autres objets intentionnels que la mise en place d'une polémique », écrit Jacques Moeschler (1982 : 201). Le mode de relation entre deux interlocuteurs sera considéré comme polémique à partir du moment où la résolution du conflit ne se fait pas de manière positive : « Pour qu'une interaction soit polémique, il faut (mais il ne suffit pas) que sa résolution soit négative » (1982 : 201). Il faut par ailleurs ajouter que, pour que l'échange soit considéré comme polémique, cette résolution négative doit être globale (on n'aboutit pas à une résolution positive), et non locale (la ou les relances de l'énonciateur aboutissent à une résolution positive) : ainsi, « une interaction polémique donne lieu à une résolution négative globale » (Moeschler, 1982 : 202), et « la distinction entre résolution négative locale et globale permet déjà d'établir une sorte d'échelle de polémicité (polémicité locale vs globale) » (Moeschler, 1982 : 202).

Jacques Moeschler (1982 : 200) envisage trois modes possibles de résolutions négatives globales : « Nous avons ainsi observé qu'une résolution négative globale pouvait être

déclenchée par l'application i) du principe de saturation cyclique. ii) du principe de résolution autoritaire. iii) du principe de résolution externe¹⁷⁶ ».

Le premier mode de résolution fait état des cas où le débat n'est pas résolu mais s'achève de lui-même, par *saturation*¹⁷⁷ ; le second, fait état des cas où l'un des interactants (qui a ou qui pense avoir suffisamment d'autorité pour le faire) met fin au débat de manière autoritaire, pour un locuteur ; le troisième fait état des cas où le débat prend fin du fait de l'intervention d'un élément extérieur.

Jacques Moeschler (1982 : 202) propose alors une nouvelle échelle de polémique :

En second lieu, il nous semble que les différents principes déclenchant des résolutions négatives globales permettent également de qualifier de façon graduelle l'interaction polémique. Nous poserons ainsi l'hypothèse supplémentaire suivante :

H3 : Les principes de saturation cyclique, de résolution autoritaire et de résolution externe sont des foncteurs progressifs de polémique.

H3 signifie qu'une interaction dont la résolution nécessite l'application du principe de résolution externe est plus polémique qu'une interaction dont la résolution est fonction de l'application du seul principe de saturation cyclique, de même qu'une interaction dont la résolution est déterminée par le principe de résolution autoritaire est plus polémique qu'une interaction où seul le principe de saturation cyclique sanctionne la résolution.

La résolution autoritaire, chez Diderot, n'est pas vraiment une résolution, ou au moins, elle n'est pas une résolution satisfaisante. Il est plutôt question de mettre un terme à un débat auquel on ne veut plus ou pas participer pour diverses raisons. Préalable nécessaire : ceux qui pratiquent ce type de résolution doivent avoir – ou doivent croire qu'ils ont – l'autorité suffisante pour le faire. Chez Diderot, c'est encore le camp au pouvoir, celui qui est influencé par les dévots, qui est spécialiste de ce genre de résolution. Il l'est fondamentalement parce qu'à l'origine, il refuse le dialogue et l'opposition. Dans l'article « Interminable » signé de Diderot, on lit :

Sans une autorité infaillible, les disputes de la religion sont *interminables*. Le mépris serait un moyen bien aussi sûr que l'autorité. Les théologiens ne disputent guère quand on ne les écoute pas.

On se souvient que dans le *Discours préliminaire de la Promenade du sceptique*, Ariste

¹⁷⁶ « Il faut noter cependant que les trois principes de résolution proposés ci-dessus ne sont pas nécessairement interdépendants, dans la mesure où ils relèvent de niveaux d'analyse différents : le principe de saturation cyclique est de nature structurelle, révélant une propriété générale des interactions polémiques ; le principe de résolution autoritaire est lié aux propriétés sémantiques des énoncés, et à l'interprétation qu'ils donnent des énoncés préalables ; enfin, le principe de résolution externe est un fait purement conversationnel, lié à la présence d'un tiers au rôle de modérateur. Néanmoins, chacun de ses principes peut être considéré comme un foncteur de polémique », précise J. Moeschler (1982 : 195).

¹⁷⁷ « Certains échanges se résolvent sur le désaccord des interlocuteurs. Pour rendre compte de ces situations, nous poserons un *principe de saturation cyclique* (PSC). Ce principe peut être formulé de la façon suivante : PSC : Un constituant échange peut intégrer des constituants intervention dont les interventions *n* et *n-1* ont une orientation argumentative opposée si et seulement si les orientations argumentatives respectives des interventions *n* et *n-1* donnée par le dernier cycle interactionnel correspondent à leurs orientations argumentatives attribuées dans l'un des deux premiers cycles » (Moeschler, 1982 : 182).

et Cléobule débattent de la publication éventuelle de leurs échanges, et, plus généralement, de la postérité. La question se pose de savoir s'il est possible pour le philosophe d'« éclairer les hommes » (74). Cléobule explique:

La religion et le gouvernement sont des sujets sacrés auxquels il n'est pas permis de toucher. Ceux qui tiennent le timon de l'Église et de l'État seraient fort embarrassés s'ils avaient à nous rendre une bonne raison du silence qu'ils nous imposent ; mais le plus sûr est d'obéir et de se taire, à moins qu'on n'ait trouvé dans les airs quelque point fixe hors de la portée de leurs traits, d'où l'on puisse leur annoncer la vérité. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 74).

Pour Cléobule, religion et politique sont des sujets tabous car ils sont producteurs de discours de l'évidence de la part de ceux qui dirigent la société française de l'époque : il est donc trop dangereux et peut-être impossible de contredire de tels discours. Pour Ariste au contraire, religion et gouvernement doivent être mis en question, et aucun préjugé ne doit servir à entretenir le peuple, quel qu'il soit. Pour ce dernier, il n'est pas question d'obéir à cette loi du silence imposée par le pouvoir, et il est même du devoir des philosophes de prendre la parole. Ceux qui s'aventureraient, malgré les dangers, à contredire le discours dominant, se trouveraient confrontés à une autorité réduisant le débat à néant.

Dans les *Pensées philosophiques* (XV, 22), est mis en scène le dialogue dans lequel s'oppose un athée¹⁷⁸ et un autre locuteur qui n'est pas identifié, mais qu'on devine dévot :

« Je vous dis qu'il n'y a point de Dieu ; que la création est une chimère ; que l'éternité du monde n'est pas plus incommode que l'éternité d'un esprit ; que, parce que je ne conçois pas comment le mouvement a pu engendrer cet univers, qu'il a si bien la vertu de conserver, il est ridicule de lever cette difficulté par l'existence supposée d'un être que je ne conçois pas davantage ; que, si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute providence. Je vous dis que, si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être le mieux qu'il est possible : car, si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté. C'est donc pour le mieux que je ne suis pas plus éclairé sur son existence : cela posé, qu'ai-je à faire de vos lumières ? [...] Voilà, dit l'athée, ce que je vous objecte ; qu'avez-vous à répondre ? – *Que je suis un scélérat ; et que, si je n'avais rien à craindre de Dieu, je n'en combattrais pas l'existence* ». Laissons cette phrase aux déclamateurs : elle peut choquer la vérité ; l'urbanité la défend, et elle marque peu de charité. Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier ? On n'a recours aux invectives que quand on manque de preuves. Entre deux controversistes, il y a cent à parier contre un, que celui qui aura tort se fâchera. « Tu prends ton tonnerre au lieu de répondre, dit Ménippe à Jupiter ; tu as donc tort ? »

Celui dont la voix n'est pas clairement identifiée, qui est un « déclamateur » parmi d'autres, sans prendre le temps de justifier son opposition aux arguments largement développés par l'athée, coupe court au débat, l'interdit, impose autoritairement le silence à l'athée qui était quant à lui ouvert à la discussion, et dont la figure était de ce fait valorisée par le narrateur. Le conflit n'a plus lieu d'être, mais bien sûr, il n'a pas été résolu de manière satisfaisante.

¹⁷⁸ Diderot ne l'est pas encore, mais donne déjà l'avantage à l'athée contre l'intolérant.

Qui est donc véritablement mis en péril par la pratique de la résolution autoritaire ? S'agit-il vraiment de celui qui la subit, qui se trouve ainsi menacé ? Ou s'agit-il plutôt de celui qui la pratique, qui construit alors un *ethos* négatif ? D'une certaine manière, celui qui la fait subir est dévalorisé, réfuté. Tout d'abord parce qu'en imposant la fin du débat, alors que celui-ci n'avait pas de raisons d'être clos, il laisse penser que, peut-être cela vaut mieux pour lui : peut-être manque-t-il d'arguments ? de preuves ? peut-être s'aperçoit-il que ses arguments ne sont pas aussi forts que celui de son adversaire ? peut-être a-t-il conscience, en somme, que son argumentation ne fait pas le poids face à celle qu'on lui oppose ? Toujours est-il que Diderot laisse planer le doute sur ces prétendus argumentateurs qui refusent d'argumenter jusqu'au bout.

La résolution autoritaire est le plus souvent synonyme de dialogue de sourds. En revanche, résolutions par saturation cyclique et résolutions externes, si elles restent des résolutions négatives, ne signifient pas forcément une mésentente fondamentale entre les entreparleurs. Il serait faux de croire, à propos de l'œuvre de Diderot, qu'un conflit non résolu signifie forcément la gravité du conflit¹⁷⁹. Car on sait bien que chez le philosophe, il s'agit davantage de prendre la parole, de discuter, de débattre, encore plus que de trouver des solutions. Bien sûr, le philosophe ne demanderait pas mieux que de découvrir la ou une vérité, mais il reste lucide sur cette possibilité : la vérité s'est cachée au fond d'un puits, il n'est pas aisé d'aller l'y chercher, mais il vaut mieux persévérer sans y parvenir, en envisageant de multiples options. Il n'est donc pas rare que les conflits, au sens large, cessent à cause d'un élément externe : le docteur Bordeu, par exemple, termine sa conversation avec Julie parce qu'il a d'autres rendez-vous, mais le dialogue semble alors se poursuivre à l'infini (et se prolongera effectivement en d'autres œuvres) au lieu de se fermer définitivement.

3. 4. Effet perlocutoire : assimilation ?

Beaucoup de critiques l'ont souligné, une véritable poétique de l'assimilation caractérise l'œuvre de Diderot. D'une part, il fait de l'assimilation une hypothèse scientifique, qui fonde une grande partie de sa pensée. N'est-ce pas par le procédé de l'assimilation que le personnage Diderot, dans *l'Entretien entre d'Alembert et Diderot*, parvient à transformer la matière inerte – la statue de Falconet – en matière sensible¹⁸⁰ ? D'autre part, son écriture n'est-

¹⁷⁹ Nous y reviendrons dans le chapitre deux, troisième partie, 3. 6.

¹⁸⁰ « D'ALEMBERT. – Allons, pulvérisez donc. DIDEROT. – Lorsque le bloc de marbre est réduit en poudre impalpable, je mêle cette poudre à de l'humus ou terre végétale ; je les pétris bien ensemble ; j'arrose le

elle pas, par mimétisme, une écriture de l'assimilation, se nourrissant perpétuellement de la parole des autres, adverses ou non, pour progresser ? Aussi faut-il considérer l'assimilation comme une éthique, un idéal, mais que certains adversaires, bien plus farouches et dangereux que d'autres, refusent de suivre. Les mauvais adversaires sont ceux qui refusent cette assimilation et qui restent trop fermement sur leurs positions, sans avoir concédé la moindre idée, dont l'avis reste figé malgré les oppositions rencontrées. Celui qui dit *je* dans la *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades* (551) en a bien conscience et le déplore vivement, justifiant ainsi sa retraite dans une contrée où l'on peut s'exprimer sans danger :

J'aurais beau faire, la Sorbonne ne reviendra jamais de ses injustices ; M. l'archevêque de Paris ne rétractera pas son *Mandement* ; le Parlement ne rougira pas de son décret ; M. l'évêque d'Auxerre mourra dans ses préjugés ; aucun de ces fougueux ecclésiastiques qui ont porté l'alarme et le scandale de toutes parts ne confessera son ignorance et son indiscretion ; et ces jésuites qui n'ont été si ardents à montrer leur zèle que parce qu'ils n'ont vraiment point de zèle, et qui n'ont crié les premiers et si haut que parce que n'étant point offensés, il devaient d'autant plus se hâter de le paraître, quitteront-ils pour moi ce masque de fer qu'ils portent depuis si longtemps qu'il s'est, pour ainsi dire, identifié à leur visage ?

Cette position de fermeture, qui rend la parole vaine, est très souvent (toujours ?) celle qu'adopte le clan dévot. Mais c'est aussi celle que finira par adopter Diderot avec son frère, tant les relations avec ce dernier allaient en se dégradant. Après des échanges difficiles durant l'hiver 1772, qui marquent une sorte de point de non-retour dans la relation des deux frères, le philosophe Diderot décide dans une lettre datée du 17 ou 18 décembre 1772 de ne pas lire la dernière lettre de l'abbé et de la lui *renvoyer toute cachetée*¹⁸¹, conformément au vœu qu'il avait exprimé dans sa très longue lettre du 13 novembre, dans laquelle il ordonne *paix et silence* à son frère¹⁸². Il n'est plus temps de réfuter l'abbé, qui n'entend rien : pourquoi prendre la peine alors de lire la réfutation faite par son adversaire, ou plutôt ses injures ? La réfutation est vaine et ne mérite plus ce nom si elle ne fonctionne que sur le désaccord. Ainsi,

mélange, je le laisse putréfier un an, deux ans, un siècle, le temps ne me fait rien. Lorsque le tout s'est transformé en une matière à peu près homogène, en humus, savez-vous ce que je fais ? D'ALEMBERT. – Je suis sûr que vous ne mangez pas de l'humus. DIDEROT. – Non, mais il y a un moyen d'union, d'appropriation, entre l'humus et moi, un *latus*, comme vous dirait le chimiste. D'ALEMBERT. – Et ce *latus*, c'est la plante ? DIDEROT. – Fort bien. J'y sème des pois, des fèves, des choux, d'autres plantes légumineuses. Les plantes se nourrissent de la terre, et je me nourris des plantes. D'ALEMBERT. – Vrai ou faux, j'aime ce passage du marbre à l'humus, de l'humus au règne végétal, et du règne végétal au règne animal, à la chair ». (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 613).

¹⁸¹ « M. l'abbé, si j'étais sûr de retrouver mon frère dans cette lettre, je l'ouvrirais et je ne la lirais pas sans verser de larmes de joie. Mais j'aime mieux vous la renvoyer toute cachetée, et m'épargner deux peines ; l'une, d'entendre et l'autre de répondre des choses déplaisantes ». (*Correspondance*, 1152).

¹⁸² « Monsieur l'abbé, je ne suis nullement votre serviteur. Je suis un bon philosophe indigné de l'outrage, sensible à l'injure, à l'injustice, à la dureté, à la noirceur ; mais tout prêt à recevoir son frère, sans aigreur, sans reproches, sans ressentiment, lorsqu'il lui plaira de se remonter. Jusqu'à ce moment : *paix et silence*. Plus de lettres à recevoir, plus de réponses à faire ». (*Correspondance*, 1151-2).

les deux frères se trouvent dans une impasse ; toute forme de communication est coupée.

Les figures d'adversaires absolument insensibles aux discours adverses sont nombreuses : le Commandeur reste inflexible devant tous les autres personnages du *Père de famille*, le frère de Diderot reste inflexible devant les exhortations du philosophe, Alcmeon le panthéiste coupe Athéos qui soulève des questions jugées tout à fait intéressantes quoiqu'elles remettent en question l'ordre du monde :

36. – Non, reprit Athéos, vous ne voyez point quel il est. Qui vous a dit que cet ordre que vous admirez ici ne se dément nulle part ? Vous est-il permis de conclure d'un point de l'espace à l'espace infini ? On remplit un vaste terrain de terres et de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que penseriez-vous de ces insectes, si, raisonnant à votre mode, ils s'extasiaient sur l'intelligence du jardinier qui a disposé tous ces matériaux pour eux ? 37. – **Vous n'y entendez rien, messieurs, dit alors, en nous interrompant, Alcmeon** : mon confrère Oribaze vous démontrera que le grand orbe lumineux, qui ne tardera pas à paraître, est l'œil de notre prince ; que ces autres points radieux sont ou des diamants de sa couronne, ou des boutons de son habit, qui ce soir est d'un bleu opaque. Vous vous amusez à disputer sur son ajustement ; demain peut-être il en changera : peut-être son grand œil sera chargé d'humeurs et sa robe, aujourd'hui si brillante, sera sale et malpropre : à quoi le reconnaitrez-vous alors ? Ah ! plutôt, cherchez-le dans vous-mêmes. Vous faites partie de son être ; il est ne vous, vous êtes en lui. Sa substance est unique, immense, universelle ; elle seule est : le reste n'en est que des modes. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, 115).

C'est une attitude contraire qu'adopte Ménippe confronté à Marc, le représentant des dévots, dans l'allée des épines. Le bon adversaire (qu'il s'agisse de la figure philosophique ou non), est celui qui sort changé et souvent grandi des oppositions qu'il a pu rencontrées. Marc souhaite faire de Ménippe une nouvelle recrue de la plus austère des allées, et lui tient pour cela un discours qui est censé le persuader :

Après que Marc eut cessé de parler, Ménippe, qui l'avait écouté patiemment et sans l'interrompre, prit la parole et continua, mais d'un ton à lui annoncer combien il était peu disposé à augmenter sa recrue. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des épines, LV, 97).

Même s'il est bien loin de se laisser convaincre par son adversaire, Ménippe l'écoute (*patiemment et sans l'interrompre*, prend soin de nous préciser le narrateur) avant de prendre sa décision et de signer l'échec perlocutoire du discours qu'on vient de lui tenir. Les deux personnages échangent encore un peu, mais Marc finit par prendre le « ton d'un enthousiaste », qui ne laisse plus de place à la parole autre (l'enthousiaste harangue sa recrue, et n'est donc plus dans le dialogue), et qui précipite alors le départ de Ménippe, resté hermétique à ce discours, hors de l'allée des épines, ce qui semble même laisser le clan des épines indifférent :

Ménippe, qui ne goûtait pas cette réplique, prit congé de la troupe, sortit de l'allée des épines, et laissa l'enthousiaste haranguer sa recrue tant qu'il voulut, et travailler à peupler son allée. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des épines, LVIII, 98).

On le voit, l'entretien se termine sur un désaccord fondamental : les deux locuteurs en sortent inchangés, malgré les capacités d'écoute de Ménippe. Le parti pris du narrateur, qui confère un *ethos* positif au dernier, est on ne peut plus clair.

Il faut préciser que le philosophe profite parfois de ces échecs annoncés pour parler de ce qu'il veut :

Je vous promis de n'écrire ni de parler contre vos opinions. Je l'ai fait. [...] si ce n'est avec des évêques, des docteurs [...] qui me provoquaient, et sur lesquels mes discours ne pouvaient faire aucune impression,

dit-il à son frère dans la lettre du 13 novembre 1772¹⁸³. Parler contre la religion à ceux qu'on ne pourra convaincre, c'est, d'une certaine manière, ne pas lui porter de coup fatal.

Ne pas vouloir écouter l'autre, lui couper la parole en parlant à sa place, quitter les lieux, refuser d'ouvrir une lettre, etc. : autant de situations que l'on retrouve chez notre auteur, dans lesquels un destinataire refuserait d'être convaincu, ce qui signe d'emblée l'échec de l'argumentation, échec qui s'explique en amont par la mésentente fondamentale existant entre deux actants, et aussi par l'attitude négative d'au moins l'un d'entre eux, voire des deux.

En revanche, le Neveu et MOI, malgré les dissensions, réfléchissent aux propos de l'un et de l'autre¹⁸⁴, et MOI notamment ne sort pas indemne de sa conversation avec LUI¹⁸⁵ ; le Père de famille d'abord hostile au mariage d'amour, plus conforme à la nature, finit par le concevoir ; la Maréchale confirme parfois et poursuit le discours de son interlocuteur qui souhaite pourtant la convaincre, elle si pieuse, des bienfaits de l'athéisme ; l'Aumônier se laisse gagner par le discours d'Orou, en cédant aux filles et à la femme de ce dernier. Mais c'est surtout dans la trilogie du *Rêve* que les personnages sortent radicalement transformés de

¹⁸³ *Correspondance*, 1144.

¹⁸⁴ Yoichi Sumi (1988 : 51) va jusqu'à estimer que penser les deux personnages en terme de dualisme est vain : « Texte paradoxal, en ceci qu'il vise très consciemment sinon à supprimer du moins à voiler les contours des personnages par un effet d'interpénétration de leur langage. Or, ce qui se produit sur le plan des personnages, on le retrouve dans la poétique de l'œuvre. La plume de Diderot se meut de préférence dans les zones de ce qu'on pourrait appeler la rhétorique de la continuité. Pas un thème majeur, pas un mot principal qui ne soit repris, repensé au fil du dialogue ».

¹⁸⁵ Stéphane Pujol (1998 : 206) remarque que le *Neveu de Rameau* se termine sur un aporie – c'est-à-dire que le débat n'est pas résolu, si ce n'est, de manière « cyclique », selon la terminologie de Jacques Moeschler. Toutefois, il précise en note qu'il faudrait nuancer cette affirmation : « En disant que le dialogue n'apparaît pas, dans *Le Neveu de Rameau*, comme un activité transformatrice, on s'en tient à la posture immédiate des interlocuteurs et en particulier à celle du Neveu. Il semble au contraire que le Philosophe soit passablement affecté par le discours du parasite. Son attitude et son discours évoluent à l'intérieur du dialogue. Son idéalisme philosophique, notamment, est partiellement ébranlé par le matérialisme vulgaire – mais réaliste – de son interlocuteur ». En revanche, LUI revendique clairement le fait de rester sur ces positions, et Éliane Martin-Haag (1998 : 123) a raison de le souligner : « à la fin du dialogue entre Lui et Moi, [il] quitte le philosophe en réaffirmant sa résolution d'être aussi flagorneur qu'auparavant ». Il dit en effet : « Adieu, monsieur le philosophe. N'est-il pas vrai que je suis toujours le même ? » (*Neveu de Rameau*, 695).

leurs entretiens avec leurs « opposants » : d'Alembert, malgré ses réticences face au personnage Diderot, finit par être comme envahi par les pensées de son adversaire durant son sommeil ; Julie ressort plus instruite et grandie – car débarrassée de certains de ses préjugés – de sa conversation avec le docteur Bordeu¹⁸⁶. Le *Rêve de d'Alembert* signe bien cet idéal de la conversation philosophique, faite de ruptures et d'oppositions, mais riche de découvertes¹⁸⁷.

Bilan partiel

C'est donc dans un sens très large qu'il nous faut aborder la notion d'adversaire et de dialogue agonistique chez Diderot. Les liens les plus amicaux n'empêchent aucunement l'opposition et le débat, et il arrive même que les « liaisons les plus saintes¹⁸⁸ », au sein de l'œuvre ou dans la vie du philosophe, se transforment en relations difficiles, voire impossibles. En attestent, par exemple, ses rapports avec Grimm, l'ami de toujours, accusé dans *Lettre apologétique de l'abbé Raynal* (766-767) de s'être corrompu auprès des Grands :

Ah ! mon ami, je vois bien, votre âme s'est amenuisée à Pétersbourg, à Postdam, à l'Oeil-de-Bœuf et dans les antichambres des grands. [...] Mon ami, je ne vous reconnais plus ; vous êtes devenu, sans vous en douter peut-être, un des plus cachés, mais un des plus dangereux antiphilosophes. Vous vivez avec nous, mais vous nous haïssez.

La représentation manichéenne qui oppose simplement les philosophes aux représentants associés au pouvoir – qui se confondent le plus souvent avec les antiphilosophes –, si elle est opérante, se trouble par des nuances plus complexes. Certains philosophes se font d'une certaine manière amis de la *doxa*, de par, notamment, une épistémologie dogmatique. Le d'Alembert de l'*Entretien* est « dogmatique pour, le matin » et « dogmatique pour, le soir¹⁸⁹ ») : voilà à quoi Diderot résume le scepticisme pratiqué par le géomètre, prétexte à une certaine indolence de l'esprit. Il est du devoir du philosophe de réfuter ses amis lorsque ces derniers dérivent du côté du pouvoir et de la *doxa*, mais il en est également, il faut le dire, de son plaisir. Les différentes catégories d'adversaires, si elles peuvent s'établir suivant divers critères concernant à la fois l'objet de la réfutation, la manière de réfuter et la tenue du débat, montrent plutôt la possibilité de mettre au jour une continuité plutôt qu'une stricte classification.

¹⁸⁶ Il faudrait aussi se poser la question de savoir si, oui ou non, les personnages Diderot et Bordeu sortent changés de leurs conversations. Il semble que tel ne soit pas vraiment cas, et, par cet aspect, le *Rêve* se rapproche certes d'un dialogue socratique.

¹⁸⁷ Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail.

¹⁸⁸ *Mélanges pour Catherine II*, 269.

¹⁸⁹ *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 622.

En tout cas, il s'avère notamment que plus l'adversaire est « caché », comme l'est Grimm dans les années 1780, plus il est « dangereux » et nuisible. On comprend bien pourquoi Diderot met en opposition, par le connecteur « mais », le fait d'être caché et le fait d'être dangereux (c'est souligner l'opposition entre les apparences et la réalité), mais tout semble indiquer que le rapport de cause à effet relie également ces deux faits : c'est aussi parce que Grimm est caché qu'il est l'un des plus dangereux antiphilosophes. L'antiphilophe, en se trouvant au sein du clan philosophique, lui nuit particulièrement parce qu'il lui nuit de l'intérieur. De même, les adversaires « cachés » dans le texte, ceux qui sont à la fois les plus présents mais aussi représentés de la manière la plus spectrale qui soit, sont également les plus dangereux. Et c'est bien pourquoi, dans les suites ce travail, nous nous intéresserons plus naturellement à ces figures fantomatiques, représentés notamment par les dévots, qui peuplent l'œuvre de Diderot, la hantent et la façonnent.

DEUXIÈME PARTIE
LA RECONSTRUCTION DU
DISCOURS DE L'AUTRE

CHAPITRE PREMIER

ALTÉRER L'ASSERTION PRÉALABLE

Si la figuration des locuteurs est révélatrice du degré de polémique du conflit, il est important de considérer qu'elle est du fait du discours dans lequel elle prend place. Les discours adverses, comme leurs auteurs présomptifs, doivent aussi trouver un mode de présence dans le texte qui se charge de les réfuter : c'est donc, cela est évident, le réfuteur lui-même qui organise leur présentation. De la même façon que l'incarnation des locuteurs est chargée axiologiquement, les choix qui président à la reproduction du discours de l'autre orientent fondamentalement l'élaboration de leur réfutation.

Ce qui est présenté comme le texte de l'adversaire est en réalité celui du réfuteur, de Diderot en l'occurrence. L'objet de cette partie va donc être d'examiner quels facteurs d'altération sont mobilisés pour faire perdre toute force argumentative au discours adverse, qui se voit naturellement contredit par une parole maîtresse. En outre, il nous faudra observer la façon dont cette dernière présente les failles du contre-discours, failles qu'elle construit elle-même.

1. L'acte de réfutation et l'assertion préalable

La réfutation présuppose un discours-source, un discours-autre ; plus précisément, selon le *TLF*, elle désigne « l'action de réfuter (ce qui est affirmé) ». On ne réfute pas ce qui est ordonné, ni ce qui est demandé (même si on ne peut nier l'existence d'affinités entre le refus, le rejet et la réfutation), mais ce qui est affirmé. Jacques Moeschler (1982 : 71), dans *Dire et contredire*, dont le titre expose d'emblée le lien essentiel qui unit l'action de dire à celle de contredire, définit la réfutation comme un « acte réactif » qui

présuppose donc toujours un acte d'assertion préalable auquel elle s'oppose. Cette définition implique que la réfutation, en tant qu'elle réagit à un autre acte illocutoire, est soumise à un certain nombre de conditions (cotextuelles) liées à cette énonciation initiative.

L'assertion doit donc être considérée comme l'acte initiatif, quand la réfutation, qui lui fait suite, est un acte réactif. Une relation de contradiction ou de contrariété¹⁹⁰ est établie entre *P* (c'est-à-dire l'assertion préalable) et *Q* (c'est-à-dire la réfutation), qui constitue le fondement du conflit entre un premier locuteur, celui qui affirme, et un second, celui qui réfute.

1. 1. Le point sur l'assertion

En 1962 paraît à titre posthume le célèbre ouvrage d'Austin, *How to do things with words*. Austin y expose sa théorie du langage comme acte, en établissant d'abord une distinction entre les énoncés constatifs, évaluables en termes de vérité et de fausseté, et les énoncés performatifs, évaluables quant à eux en termes de réussite et d'échec. Dans un premier temps, Austin classe l'assertion (ou l'affirmation) du côté des constatifs. Mais au fil des conférences et des expériences faites sur le langage, le philosophe britannique s'aperçoit que la dichotomie constatifs/performatifs pose problème. Ainsi débute la onzième conférence (2002 [1962] : 139) :

En opposant, au départ, énonciation performative et énonciation constative, nous avons avancé ceci : l'énonciation performative doit effectuer quelque chose, et non pas simplement dire quelque chose ; elle est heureuse ou malheureuse, au lieu de vraie ou fausse. Ces distinctions étaient-elles vraiment fondées ? La discussion qui a suivi, sur le faire et le dire, paraît bien nous inviter à la conclusion suivante : chaque fois que je « dis »

¹⁹⁰ Jacques Moeschler (1982) distingue ainsi la contradiction de la contrariété. Il écrit (1982 : 11) : « Dire que deux phrases sont *contradictaires* – c'est-à-dire dans une relation de *contradiction* – revient à dire que dans une situation de discours précise, elles ne peuvent être ni toutes les deux vraies ni toutes les deux fausses. Par conséquent, l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse. [...] » Pour les cas de contrariété (Moeschler, 1982 : 13), les propositions peuvent être simultanément fausses.

quelque chose (sauf peut-être s'il s'agit d'une simple exclamation comme « Sacrebleu ! » ou « Aïe »), j'effectue à la fois un acte locutoire et un acte illocutoire ; et ces deux types distincts d'actes semblent être précisément ce sur quoi nous cherchions à nous appuyer pour opposer – à travers le « faire » et le « dire » - performatifs et constatifs. Mais si, en général, nous effectuons les deux types d'actes à la fois, comment maintenir la distinction ?

C'est pourquoi, lors de la douzième conférence, Austin propose une classification des actes illocutoires, parmi lesquels figurent ceux qui dans un premier temps étaient classés parmi les constatifs. Il distingue ainsi les verdictifs, les exercitifs, les promissifs, les comportatifs et les expositifs ; et accompagne cette typologie de l'explication suivante (2002 [1962] : 163) :

On peut dire, en résumé, que le verdictif conduit à porter un jugement, l'exercitif à affirmer une influence ou un pouvoir, le promissif à assumer une obligation ou à déclarer une intention, le comportatif à adopter une attitude, l'expositif à manifester plus clairement ses raisons, ses arguments, bref à élucider la communication.

L'assertion se range à ce stade dans la dernière catégorie.

Searle reprend la théorie des actes de langage et la développe, en proposant une alternative à la classification de son prédécesseur. Il distingue quant à lui les assertifs (ou représentatifs), les directifs, les promissifs, les expressifs, les déclaratifs. Cette fois-ci, la distinction entre constatifs et performatifs est résolument abandonnée, et l'assertion est bel et bien considérée comme un acte de langage à part entière, voué comme les autres soit à la réussite, soit à l'échec. Les conditions de vérité demeurent présentes : si l'assertion est vraie, elle sera un succès ; si elle est fautive (qu'elle soit erronée ou mensongère), elle s'expose à la réfutation et échouera. L'assertion apparaît donc comme un acte de langage malheureux s'il est suivi d'un acte de réfutation. Anne Reboul et Jacques Moeschler (1994 : 72) reformulent ainsi les caractéristiques de l'acte de langage assertif :

Le locuteur s'engage sur la vérité de la proposition exprimée (c'est le but illocutionnaire) ; les mots s'ajustent au monde ; l'état psychologique est la croyance ; le degré d'engagement dépend du verbe utilisé ; le test d'un représentatif, c'est la réponse à la question *Est-ce qu'on peut littéralement dire de l'énoncé qu'il est vrai ou faux ?* Leur structure syntaxique profonde est *Je + verbe illocutionnaire que + S.*

Son but perlocutoire est d'être acceptée par le destinataire. Or chez Diderot, ce n'est jamais aussi simple, il y a toujours à redire.

Les « verbes illocutionnaires » auxquels Anne Reboul et Jacques Moeschler font référence (*dire, asserter, affirmer, soutenir, etc.*), constituent la structure profonde de l'assertion. Leur présence, et c'est ce que les deux auteurs entendent par « structure profonde », n'est pas obligatoire pour la formation d'un acte d'assertion. Dans les *Pensées philosophiques* (XII, 21), on trouve l'énoncé suivant : « Oui, **je le soutiens**, la superstition est

plus injurieuse à Dieu que l'athéisme » qui, du point de vue du sens, équivaldrait à l'énoncé suivant, qui ferait l'économie de la formule *je + verbe illocutionnaire assertif* : « la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme ». Il est évident que dans la version originale, la présence du verbe illocutionnaire associée à celle du pronom cataphorique permet un effet d'annonce et d'oralité (renforcé aussi par le marqueur d'oralité qu'est « oui ») contribuant très clairement à la mise en valeur du dit. Le locuteur assume pleinement son énoncé, et le revendique fermement face à l'opinion contraire. Il n'en fallait pas moins pour avancer une idée si polémique, qui d'une part, présuppose que la religion telle qu'elle est pratiquée en Occident est de la « superstition » et qui, d'autre part, propose la comparaison entre la « superstition » et l'« athéisme » pour finalement donner l'avantage au second, en posant que la première est « plus injurieuse à Dieu ».

Revenons à Searle (1982 : 105), qui résume ainsi les règles sémantiques et pragmatiques qui régissent l'acte d'assertion :

La règle essentielle : l'auteur d'une assertion répond (*commits himself to*) de la vérité de la proposition exprimée. Les règles préparatoires : le locuteur doit être en mesure de fournir des preuves ou des raisons à l'appui de la proposition exprimée. La vérité de la proposition exprimée ne doit paraître évidente ni au locuteur ni à l'auditeur dans le contexte de l'énonciation. La règle de sincérité : le locuteur répond de (*commits himself to*) sa croyance dans la vérité de la proposition exprimée.

Mais cela n'est pas toujours évident. Tout d'abord, les philosophes du langage soulignent qu'un acte de langage peut se réaliser sous l'apparence de la réalisation d'un autre acte¹⁹¹. Catherine Kerbrat-Orecchioni (1986) donne le nom de « trope illocutoire » à ces procédés, qui constituent des écarts de langage et qui permettent ainsi toutes sortes de manipulation. La règle de politesse exige le plus souvent que l'on camoufle des directifs, leur donnant par ailleurs peut-être plus de chances de voir le but perlocutoire escompté se réaliser. L'*ethos* du locuteur qui donne des ordres est mis en péril (le fait de donner des ordres peut donner l'image d'une personne autoritaire) : il faut ainsi veiller à adoucir cette image, en vue de se montrer plus persuasif.

Les sections XIV à XXX de *La Promenade du sceptique* mettent en scène un dialogue entre un habitant de l'allée des marronniers et un habitant de l'allée des épines, dans lequel chacun défend et justifie le chemin qu'il a emprunté, et tente surtout d'y entraîner l'autre.

¹⁹¹ Prenons l'exemple souvent donné de l'énoncé suivant : « il y a des courants d'air ». Bien sûr, l'énoncé peut avoir des significations bien différentes selon les contextes d'énonciation. Après tout, il est possible d'imaginer une scène où un locuteur formulerait cette assertion uniquement dans le but de « tenir un propos sur le monde » (Patrick Charaudeau, 1992 : 553). Pourtant, il est très aisé d'imaginer que cette affirmation puisse dissimuler un ordre : ainsi d'une personne qui voudrait d'une autre que l'on ferme la fenêtre. Sous couvert d'affirmer (et donc de faire en sorte que les mots correspondent au monde), on ordonne (faisant ainsi en sorte que le monde se conforme aux mots).

L'habitant de l'allée des épines est appelé un « aveugle », parce qu'il porte un bandeau, qui symbolise la foi, et qui apparaît ainsi comme un véritable obstacle à l'exercice des sens et surtout de la raison. L'aveugle, contrairement à Saunderson qui représente, selon une tradition à la fois littéraire et philosophique, l'aveugle visionnaire, est bien ici celui qui a la vue courte et le jugement altéré. En ce sens, il ne peut pas être celui qui profère des assertions vraies. La périphrase qui le désigne est polémique, et place d'emblée le représentant du discours dévot du côté de ceux qui ont tort. La parole est à « l'aveugle » :

Je veux recourir de temps en temps à l'autorité de notre code. Le connaissez-vous ? C'est un ouvrage divin. Il n'avance rien qui ne soit appuyé sur des faits supérieurs aux forces de la nature, et par conséquent sur des preuves incomparablement plus convaincantes que celles que pourrait fournir la raison. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, XIX, 109)¹⁹².

L'aveugle fait la leçon au marronnier, qui se retrouve en situation d'apprenant (« Le connaissez-vous ? ») et auquel il donne des informations qui concernent la nature et le contenu du « code ». Mais cette volonté de transmission d'informations est subordonnée à la volonté de faire du marronnier un prosélyte : lui parler de « l'autorité » du code, c'est l'encourager à s'y soumettre, ainsi que le font tous les dévots. L'aveugle établit en effet une échelle de valeur entre la raison, prônée par le marronnier dans les répliques qui précèdent, et les « faits supérieurs » (ou divins), et donne l'avantage aux seconds. Il sensibilise ainsi le destinataire à l'existence d'une autre instance que celle qu'il défendait jusqu'à présent. Pourtant, les assertions concernant le code échoueront : « Eh ! laissez là votre code », répond le philosophe, qui ne prend même pas la peine dans un premier temps d'invalider l'assertion. Car là n'est pas véritablement le problème : le code a beau « appuyer » sa vérité sur des « faits supérieurs », le recours à son autorité est vain puisque l'aveugle devrait être en mesure d'argumenter seul en faveur des épines. Le philosophe refuse de s'y soumettre et engage son interlocuteur à faire de même.

D'une manière plus générale, si l'on doit considérer que la valeur illocutoire principale de l'assertion est de tenir un propos sur le monde, il n'en reste pas moins vrai que cela s'accompagne le plus souvent, de la part du destinataire, de l'accomplissement d'une action, que celle-ci soit désirée ou non du locuteur¹⁹³. Maria-Caterina Manes Gallo et Denis Vernant (1998 : 21) considèrent ainsi que l'assertion possède un « double objectif

¹⁹² La citation a déjà été envisagée dans le cadre de l'étude de la réfutation présuppositionnelle. Quant à l'énoncé « ouvrage divin », il a déjà été envisagé dans le cadre de l'étude de la loi de passage.

¹⁹³ Un présentateur météo affirmant « il pleuvra demain » incite ainsi ses destinataires à se munir d'un parapluie. Ducrot (1984 : 36) écrit ainsi : « Accomplir un acte illocutoire, c'est présenter ses propres paroles comme induisant, immédiatement, une transformation juridique de la situation : les présenter, par exemple, comme créatrices d'obligation pour le destinataire (dans le cas de l'ordre ou de l'interrogation), ou pour le locuteur (dans le cas de la promesse). »

perlocutoire » :

celui de faire partager une croyance et celui, final, d'induire chez autrui un comportement. [...] L'objet du langage n'est pas de décrire *le* monde, mais de constituer dialogiquement un monde comme lieu des actions des interlocuteurs.

Affirmer que le code est un ouvrage divin, c'est inviter le destinataire à le lire et à se soumettre à ses dogmes : en somme, c'est tenter de le convertir, et l'inciter à devenir, lui aussi, « aveugle ».

D'autre part, la notion de vérité, qui fait partie intégrante de la définition de l'assertion¹⁹⁴, pose problème. Aussi Daniel Vanderveken (1988 : 22) met-il à jour le lien consubstantiel unissant l'acte de langage et la vérité :

Manifestement, l'assertion a rapport à la vérité. La tentation est grande d'y voir sa spécificité. Si « la porte est fermée » engage la vérité, « Fermez la porte », « La porte est-elle fermée ? » ou « Je fermerai la porte », etc. requièrent des actions de l'allocutaire ou du locuteur. On pourrait alors définir la force illocutoire d'assertion par le *but assertif* : « dire comment les choses sont » en précisant sa *condition de satisfaction* qui dépend de la direction d'ajustement des mots au monde : l'acte d'assertion est satisfait dès lors que « son contenu propositionnel représente correctement comment les choses sont dans le monde ».

La notion de vérité engage toute une réflexion philosophique et incite en tout cas à sortir du cadre strictement linguistique ou discursif. Tous les chercheurs ayant réfléchi à la théorie des actes de langage et plus particulièrement à l'acte d'assertion se sont heurtés à la question du lien existant entre les mots et le monde. Frege (1994 : 172) déjà, à la fin du XIX^e siècle, souligne les difficultés relatives à la notion de vérité lorsqu'il écrit : « Il n'y a pas d'accord parfait, pas de vérité parfaite. Il n'y aurait donc absolument rien de vrai, car ce qui est à moitié vrai n'est pas vrai ».

Alain Berrendonner (1977) met la notion de vérité au cœur de la problématique de l'assertion – le titre de son article, « Le fantôme de la vérité. Questions sur l'assertion », l'annonce. Il lance ainsi quelques pistes fondamentales concernant l'étude de cet acte de langage d'une riche complexité. L'heureuse expression « fantôme de la vérité » met l'accent sur les difficultés, voire l'impossibilité, à saisir par les mots ce qui serait une vérité en soi, universelle (ce qu'il désigne comme la « Ø-vérité ») : ce sont donc des vérités fantomatiques, comme ce que le linguiste appelle la ON-vérité (c'est-à-dire la vérité soutenue par la *doxa*) ou encore la L-vérité (c'est-à-dire la vérité soutenue par le locuteur), qui font office de relais. Il explique ainsi (1977 : 153-154 et 156) :

¹⁹⁴ Le *TLF* la définit ainsi : « Proposition, de forme affirmative ou négative, qui énonce un jugement et que l'on soutient comme vraie absolument ».

Il semble que la notion de « vérité » soit au centre même de la définition de l'acte d'assertion. En effet, asserter une proposition *p*, c'est se porter garant de la vérité de *p*. C'est, pour le locuteur, courir le risque d'offrir sa propre personne, ou du moins son personnage social, en caution d'un jugement de vérité. Mais de quelle vérité s'agit-il là ? Une L-vérité ? Une Ø-vérité ? [...] Toutes les propositions ne semblent pas être candidates à la vérité de la même manière. [L'auteur souligne].

Retenons la distinction entre deux types d'assertions, suivant le rapport qu'elles entretiennent avec la notion de vérité :

- les assertions onto-aléthiques, qui cautionnent la ϕ -vérité.
- les assertions idio-aléthiques, qui cautionnent la L-vérité, en général grâce à des formules du type « selon moi », « à mon avis », etc¹⁹⁵.

La notion de vérité est bien sûr une problématique chère au philosophe Diderot¹⁹⁶. Cette question d'ordre philosophique peut paraître finalement assez éloignée des questions linguistiques que pose l'assertion : pourtant, les deux sont fondamentalement liées et l'étude, chez le philosophe, du traitement des assertions, qui inclut l'acte de réfutation, est assez révélatrice de sa conception de la notion de vérité, que nous tâchons d'interroger tout au long de notre étude. Le « Vrai » est ce vers quoi tout philosophe tend, et à cet égard, les philosophes des Lumières, indignés par l'obscurantisme des siècles précédents et même du siècle dans lequel ils vivent, ne sont pas en reste. Ils sont ceux par qui le scandale arrive, n'hésitant pas à produire l'éclat nécessaire pour dénoncer tous les préjugés contraires à la vérité. Ainsi de la voix de Voltaire s'élevant pour défendre Calas, même après son exécution. Prendre la parole et engendrer la polémique pour dire la vérité, telle est l'ambition première des philosophes du XVIII^e siècle, révoltés qu'ils sont par l'état ténébreux dans lequel le monde se trouve encore.

La conception de la vérité de Diderot est terriblement ambiguë et correspond à une vue moderne : il n'y a pas de vérité unique, et qui puisse se délivrer de manière unilatérale et monologique¹⁹⁷. Si la vérité est toujours en fuite chez le philosophe, cela ne veut en aucun cas dire qu'elle est un concept vain. Son écriture au contraire se caractérise par une recherche assidue de celle qui ne peut se saisir que par tâtonnements. Elizabeth de Fontenay (2001: 33) note en ce sens que Diderot se montre « passionnément objectif » : la persévérance dont il a

¹⁹⁵ Maria-Caterina Manes Gallo et Denis Vernant (1998 : 12-13 et 15) proposent à leur tour de différencier les notions *de vérité, véridicité et de véracité* : « La question n'est donc pas de savoir si le contenu propositionnel de l'assertion est vrai absolument et correspond à un fait existant par soi, mais de savoir si le locuteur a raison d'effectuer l'*acte* d'assertion étant donné la situation interlocutive. [...] L'assertion constitue une réponse que se prétend véridique à une question relative à l'état du monde dans lequel les interlocuteurs doivent partager et confronter leurs attentes, leurs objectifs et leurs stratégies d'action ».

¹⁹⁶ Voir l'étude de Colas Duflo, *Diderot philosophe*, qui consacre la première partie de son ouvrage au « Vrai » chez Diderot.

¹⁹⁷ Voir là encore C. Duflo (2003a).

fait preuve pour diriger l'*Encyclopédie* en est un exemple probant, et ce n'est pas le seul. Les nombreux critiques de Diderot l'ont tous noté, sa méthode d'investigation exclut le monologue pour privilégier le dialogue, exclut le système et le traité philosophique pour la fiction ou le délire onirique, exclut la théorie et le prêt-à-penser pour l'expérience et le paradoxe. Nicolas Rousseau (1997 : 43-44), qui s'est concentré sur les romans de Diderot, mais qui s'interroge néanmoins sur l'épistémologie du philosophe, écrit ainsi :

Ce qui va très vite dominer ses théories philosophiques autant que sa pratique littéraire, c'est bien ce refus de réflexions qui se complairaient dans le solipsisme, qui s'exprimeraient notamment par des traités métaphysiques fermés à toute autre parole que la leur, qui dès lors s'interdiraient toute remise en cause par l'instance extérieure dont pourtant elles relèvent en réalité, à savoir l'expérience sensible, et avec elle les sentiments et passions, le langage aussi.

L'approche de la vérité chez Diderot passe donc nécessairement par la confrontation. La réalité du monde étant multiple, il est impensable pour le philosophe que celle-ci puisse être délivrée par un seul homme ou groupe d'hommes. Toute assertion doit être opposée à la contradiction pour être enrichie, développée, réajustée afin de correspondre au mieux à la vérité à laquelle elle tend. Donner la parole à des êtres étranges, « autres », comme des aveugles, des monstres moraux comme le Neveu, des femmes, des Tahitiens, des bijoux, des athées, etc. permet de créer ce prisme par lequel la vérité pourra s'apercevoir, car il s'agit bien de tenter de ne pas laisser de côté tout ce qui se trouve dans la Nature.

Il est certain que la conception de la vérité de Diderot se dessine en grande partie en creux : c'est en réfutant, et donc en signant l'échec des assertions des adversaires qu'ils jugent fausses, qu'il esquisse sa définition du vrai.

1. 2. Argumentation, réfutation, fiction : réfuter in praesentia, réfuter in absentia

Les phénomènes de réfutation (et d'assertion) sont généralement étudiés à partir de corpus de dialogues et de conversations réels, ce qui distingue le nôtre sur deux points importants.

D'abord se pose le problème de la fiction. L'œuvre de Diderot comprend certes des essais, dans lesquels il s'engage personnellement, en disant *je*, mais la plupart de ses œuvres se situe du côté de la fiction, qu'il s'agisse de romans, de contes, de fausses lettres, de promenades allégoriques, etc. John R. Searle (1982 : 101) consacre tout un chapitre de *Sens et expression* au « statut logique du discours de la fiction » :

L'existence du discours de la fiction pose un problème délicat. Nous pourrions présenter ce problème sous forme d'un paradoxe : comment peut-il se faire que les mots et autres éléments d'un récit de fiction aient leur sens habituel lors même que les règles qui gouvernent ces mots et ces autres éléments et en déterminent le sens ne sont pas observées ?

Searle choisit alors d'appeler « non sérieuses » (1982 : 103) les énonciations de la fiction et précise prudemment :

Afin d'éviter un type flagrant de contresens, précisons que ces termes n'impliquent en aucune manière qu'écrire un roman de fiction ou un poème ne soit pas une activité sérieuse, mais plutôt que si, par exemple, l'auteur d'un roman nous dit qu'il pleut dehors, il n'adhère pas sérieusement à l'idée qu'il pleut dehors, au moment où il écrit. C'est en ce sens que la fiction est non sérieuse.

Pour résoudre ce problème, le philosophe américain refuse pourtant d'adhérer à la théorie selon laquelle l'auteur de fiction, au lieu de faire des actes illocutoires traditionnels, pratique l'acte illocutoire de raconter, de produire une fiction, et préfère considérer qu'il « feint d'accomplir une série d'actes illocutoires, normalement du type assertif ». Il distingue toutefois l'« œuvre de fiction » du « discours de la fiction » (118) car « parfois, l'auteur d'un récit de fiction introduit dans le récit des énonciations qui ne relèvent pas de la fiction, et qui ne font pas partie du récit » (117) et conclut la section sur la réflexion suivante :

Presque toutes les œuvres de fiction marquantes transmettent un « message » ou des « messages » qui sont transmis *par* le texte, mais ne sont pas *dans* le texte. C'est seulement dans les histoires enfantines qui se terminent sur un « et la morale de cette histoire est que... » ou chez des auteurs pesamment didactiques comme Tolstoï que nous trouvons une représentation explicite des actes de langage sérieux que le texte de fiction a pour but (ou pour but principal) de transmettre. Quand il s'agit de rendre compte de la manière dont l'auteur transmet un acte de langage sérieux en accomplissant les actes de langage simulés qui constituent l'œuvre de fiction, les critiques littéraires ont recours à des principes *ad hoc* et ponctuels ; mais il n'y a encore aucune théorie générale des mécanismes par lesquels de telles intentions illocutoires sérieuses sont transmises par des illocutions simulées. (Searle, 1982 : 118-119).

Plus tard, Anne Reboul et Jacques Moeschler, dans leur *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique* (1994), exposent dans le chapitre « Narration et fiction » la théorie de Searle, en la reprenant dans ses dysfonctionnements, mais en envisageant surtout « l'intérêt de la fiction ». Ils finissent par résumer ainsi leur hypothèse (446) :

Un discours de fiction est une représentation moins que littérale de la pensée du locuteur, cette pensée étant conçue comme une description du monde réel, c'est-à-dire comme un ensemble de croyances très générales sur le monde. Le discours de fiction est composé d'une suite d'énoncés qui sont autant d'actes de *dire que...* non littéraux, dans lesquels le locuteur ne s'engage pas sur la vérité de la proposition exprimée. Le discours de fiction, outre sa non-littérarité, partage une autre propriété avec la métaphore : il n'y avait pas d'autre moyen de communiquer littéralement la pensée du locuteur. Comme la métaphore, et pour la même raison, on ne peut paraphraser de façon satisfaisante un discours de fiction créatif : la lecture d'un résumé de *Bérénice*, malgré l'opinion des potaches, n'est pas

identique à la lecture de la pièce elle-même.

La problématique que nous avons choisie pour étudier les faits de réfutation, la question religieuse, nous engage d'emblée à nous placer du côté du « monde », de l'assertion : même dans ses « discours de fiction », Diderot le philosophe délivre un message, qui serait délivré de manière bien différente et moins efficace par un autre biais. Anne Reboul et Jacques Moeschler le rappellent : la lecture d'un résumé de *Bérénice* ne vaut pas la lecture de la pièce elle-même...

Ce n'est peut-être pas un hasard d'ailleurs si la postérité retient surtout de Diderot son engagement philosophique (notamment par le biais de *L'Encyclopédie*) : non pas que pour lui la vérité prime véritablement sur l'art, mais les deux vont toujours de pair, et il n'est jamais question de délaïsser la première. Qu'il ait à répondre de ses énoncés ou non, qu'il les prenne directement en charge, Diderot le philosophe tient un langage déclaratif, asserte et réfute.

Tout en tenant compte des différences génériques, les assertions qui appartiennent au discours de fiction ne doivent pas être mises de côté, puisqu'elles aussi délivrent d'une certaine manière une vérité sur le monde. La mise en scène fictive participe à la construction du message que le philosophe se doit de transmettre. Si Geneviève Goubier-Robert (2000 : 68) écrit à propos du théâtre de Diderot que ce dernier « pose en principe de son nouvel art dramatique la correspondance entre la vérité et la fiction », il est probable qu'il a l'ambition d'établir cette correspondance dans toute son œuvre.

D'autre part, et ce second point est directement lié au problème de la fiction, l'œuvre étudiée a beau être polyphonique, elle reste néanmoins celle d'un seul auteur. Ce problème est bien plus épineux car il implique que Diderot est le seul au final à prendre en charge la parole, autrement dit c'est lui qui orchestre réfutations et assertions. Les assertions qui vont être réfutées sont donc du fait du philosophe : nous devons toujours garder cette donnée en tête pour les analyser et être d'autant plus attentive à leur formulation, qui constitue une première forme de réfutation. Certaines assertions sont orientées vers la réfutation, elles lui sont destinées. Il n'est en tout cas pas illégitime de s'interroger sur la provenance de ces assertions : si elles sont prises en charge dans l'acte de locution du philosophe, elles sont attribuées à une autre source de parole, et ce fait devra être pris en compte.

On peut donc considérer que toutes les assertions réfutées chez Diderot sont des assertions *in absentia*, que l'on se trouve dans un genre proprement fictionnel ou non. C'est

un fait que les propos d'Hemsterhuis et d'Helvétius sont altérés, qu'ils soient annotés ou recopiés, parce qu'ils sont coupés de leur scène énonciative originelle respective pour être insérés dans un nouveau contexte énonciatif. Ils sont donc déjà réfutés. Catherine Kerbrat-Orrecchioni (1998 : 29) rappelle ainsi la définition du concept de diaphonie par Eddy Roulet, qui consiste à « reprendre et réinterpréter dans son propre discours la parole du destinataire, pour mieux enchaîner sur celle-ci » (1985 : 71). Eddy Roulet « montre que les reprises diaphoniques sont rarement intégrales, étant généralement l'objet de manipulations diverses (condensation, reformulation etc.) en fonction des objectifs argumentatifs de l'énonciateur » (Catherine Kerbrat-Orrecchioni, 1998 : 29).

En ce sens, les assertions des autres sont mises en scène dans le discours philosophique, infléchies en fonction de ce que ce dernier veut dire. Si les locuteurs et interlocuteurs sont multiples dans l'œuvre de Diderot, ils demeurent des constructions. Ce qui nous intéresse, c'est finalement le locuteur Diderot, chef d'orchestre de toutes les voix, qui réfute et qui met lui-même en scène les assertions préalables qu'il réfute.

Dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (682), nous trouvons l'énoncé suivant :

Le corps, selon quelque philosophe, est par lui-même, sans action et sans force : c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie : par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en masse, il est plein d'action et de force.

L'assertion préalable, en caractère italique dans notre édition, s'étend jusqu'aux double points, la réfutation prenant alors le relais. Si l'on supprimait l'incise « selon quelque philosophe », on pourrait penser que l'assertion est rapportée directement, plus ou moins fidèlement. L'incise, pourtant, met à distance la parole de « quelque philosophe » et la réfute. L'assertion préalable a beau être explicitement rapportée, elle est déjà manipulée dans le sens de la réfutation, donc construite, donc fictive. La présence explicite de l'assertion préalable n'est en aucun cas indicatrice de sa véracité.

Les assertions préalables peuvent également être implicites. Si elles n'apparaissent pas lisiblement dans le texte, c'est bien du texte que l'on peut les déduire. Envisageons quelques cas :

- celui des assertions hors du texte, mais pour lesquelles le texte fait croire qu'elles ont été tenues, voire viennent de l'être. C'est ce qui se passe dans *Le Rêve de d'Alembert* qui débute *in medias res*, par une réplique, qui permet de reconstruire l'assertion qui aurait été tenue avant. D'Alembert dit en effet :

J'avoue qu'un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace ; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue ; qui est tout entier sous chaque partie de cette étendue ; qui diffère essentiellement de la matière et qui lui est unie ; qui la suit et qui la meut sans se mouvoir ; qui agit sur elle et qui en subit toutes les vicissitudes ; un être dont je n'ai pas la moindre idée ; un être d'une nature aussi contradictoire est difficile à admettre. Mais d'autres obscurités attendent celui qui le rejette ; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente. (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 611).

La longue périphrase qui énumère les contractions de l'« être » innommé ne fait aucun doute : c'est bien d'une entité divine¹⁹⁸ que l'on parle, et l'on peut supposer que, dans le hors texte, le personnage Diderot ait fait une assertion qui ressemblerait à : *l'existence de Dieu est difficile à admettre*. Sans être écrite ou formulée, cette assertion préalable absente régit pourtant toute la trilogie du *Rêve*, en est le moteur, le *dieu*, car il s'agira bien de débattre à partir d'elle pour envisager – ou non – le matérialisme. L'assertion préalable, du fait de son absence, rayonne d'autant plus.

- celui des assertions inscrites en creux dans le texte : elles sont en fait contenues virtuellement dans l'énoncé réellement produit. C'est le cas des négations et restrictions polémiques, qui sont toujours polyphoniques. Lorsqu'il y a négation polémique, deux locuteurs interviennent¹⁹⁹ : le premier est l'auteur de l'énoncé dans lequel se trouve la négation, le second est celui qui aurait produit l'énoncé contraire à celui dans lequel se trouve la négation. Dans l'énoncé suivant, tiré de la dédicace des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (559) : « P. S. Encore un mot, et je te laisse. Aie toujours présent à l'esprit que la nature **n'est pas** Dieu », on peut raisonnablement envisager qu'un locuteur, ou plusieurs, a/ont tenu une assertion préalable ressemblant à celle-ci : *la nature est Dieu*.

Mais d'une manière plus générale, toute formulation d'assertion peut être considérée, selon les théories de l'argumentation, comme opposée à la formulation d'une autre assertion. Même lorsqu'il n'y a pas négation polémique à proprement parler, le locuteur prend position lorsqu'il affirme, ce qui implique qu'il s'oppose à un camp qui n'est pas le sien. Les assertions préalables, sans être transcrites explicitement dans le discours, peuvent s'y trouver de façon

¹⁹⁸ Cet être contradictoire fait penser à l'ouvrier qui est décrit par Orou dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (555) : « Ces préceptes singuliers, je les trouve opposés à la nature, contraires à la raison ; faits pour multiplier les crimes, et fâcher à tout moment le vieil ouvrier, qui a tout fait sans tête, sans mains et sans outils ; qui est partout, et qu'on ne voit nulle part ; qui dure aujourd'hui et demain, et qui n'a pas un jour de plus ; qui commande et qui n'est pas obéi ; qui peut empêcher, et qui n'empêche pas ». Mais peut-être s'agit-il de l'âme, dont l'existence – c'est ce qui est prouvé dans la trilogie – entraîne complications et contradictions. C'est ce qu'indique Colas Duflo (2003a : 200) : « Les premiers mots du dialogue ne font pas mention de l'âme, mais uniquement d'un être, qui pourrait désigner tout principe non matériel en général (esprit, Dieu, etc.) ».

¹⁹⁹ Voir les théories de Oswald Ducrot sur la question, ainsi que celles de Dominique Maingueneau (notamment sur la restriction dans *Nouvelles tendances en analyse du discours*).

fantomatique, agissant comme des spectres qui stimulent la formulation des contre-assertions. C'est le cas par exemple dans les premiers aphorismes des *Pensées philosophiques* (I, 19). Au discours narrativisé est d'abord rapportée la parole de l'adversaire (indéterminé, représenté qu'il est par le *on*, qui désignerait l'opinion commune), dans laquelle les assertions préalables émises sont suggérées :

1. On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs.

On en déduit que l'adversaire a tenu des assertions qui ressembleraient aux suivantes : *les passions sont mauvaises, elles sont la cause de toutes les peines de l'homme*. Suit alors, dans le discours des *Pensées philosophiques*, une série de contre-assertions qui viennent s'opposer à celles-là et dont la formulation se justifie bien par cette nécessité de s'opposer :

2. Les passions sobres font les hommes communs.

3. Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature.

La négation polémique, sans être présente, est pourtant sous-jacente dans ces assertions au présent de vérité générale, ces maximes, dont la spécificité est de prendre le contre-pied d'autres maximes, émises de longue date par une instance indéfinie mais représentée par le plus grand nombre. L'assertion préalable selon laquelle les passions sont nuisibles, qui n'est même pas rapportée directement dans la première section de l'essai et qu'on ne peut que déduire, est motrice en ce qu'elle motive l'énonciation des premières pensées : sa présence, en ce sens, est palpable. De même dans l'énoncé : « Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme » (*Pensées philosophiques*, XII, 21), le renforcement de l'affirmation semble nécessaire du fait du contre-discours contre lequel on veut lutter. Le philosophe raffermi sa voix pour tenter de s'imposer contre celle qui soutient la superstition.

2. Le discours rapporté

À l'entrée « Réfutation » du *Dictionnaire d'analyse du discours* (2002 : 492-494), il est écrit que « la réfutation suppose sinon une reprise mot pour mot du discours à réfuter, du moins une connexion avec ce discours, 'mis en scène' dans le discours réfutateur ».

On parle de DR, selon la formule de Catherine Kerbrat-Orecchioni (1980b : 57), lorsqu'un « énoncé é1 qui s'est déroulé à l'intérieur d'un cadre énonciatif CE1 se trouve enchâssé dans un autre énoncé é0 se déroulant à l'intérieur d'un cadre énonciatif CE0 ». Cette définition insiste d'emblée sur l'importance de l'énonciation : rapporter, ce n'est pas simplement rapporter un énoncé, c'est rapporter un acte d'énonciation dans un nouvel acte d'énonciation. Rapporter un discours apporte donc quelque chose de nouveau : il s'agit d'un acte d'énonciation à part entière et non d'un simple *recopiage*²⁰⁰.

Réfuter présuppose l'existence d'un autre discours, antérieur, d'un « contre-discours » : il importe de considérer la manière dont les assertions préalables, dont les adversaires sont les auteurs, sont traitées par le locuteur réfuteur. Se positionner contre un discours antérieur implique que l'on en fasse mention, par le biais de la simple allusion, voire de la citation. Ce n'est pas seulement le degré de présence du discours antérieur qui importe, mais l'accueil en général qui lui est réservé : le discours narrativisé (DN) est une façon de ne pas donner la parole à l'autre, alors que le discours direct (DD) est censé la respecter ; pourtant, citer n'empêche pas la modification et donc la manipulation, et favoriserait même une mise à distance plus forte.

C'est pourquoi il faudra s'intéresser au DR d'un point de vue pragmatique : pourquoi rapporter les paroles de l'autre si de toute évidence on y est opposé ? La réponse paraît évidente : pour mieux le contredire. C'est bien en intégrant les mots contestés que l'on va pouvoir les détruire de l'intérieur, montrer qu'ils ne conviennent pas. Rapporter du discours, c'est désigner dans le même temps son altérité, c'est le mettre à distance, le dénoncer comme n'étant pas viable, et donc, la plupart du temps, le réfuter.

Le schéma ci-dessous envisage le degré de présence des assertions préalables dans un continuum :

Assertions préalables présentes - Assertions préalables absentes, mais reprises par du DR - Assertions préalables absentes, mais reconstituables grâce au contre-discours.

Le premier stade, celui des assertions préalables présentes, pourrait concerner dans une certaine mesure les dialogues, ou encore des textes comme les *Observations sur Hemsterhuis* et la *Réfutation d'Helvétius*. Dans la première réfutation, le discours de l'adversaire est bien présent puisque Diderot a annoté sa *Lettre sur l'homme* ; dans la deuxième, le discours de l'adversaire est présent certes, mais recopié, et donc déjà altéré malgré une prétendue fidélité.

²⁰⁰ Notons que Jean-Pierre Seguin (1978) a étudié dans l'un de ses chapitres le discours cité chez Diderot.

Ce premier stade, à notre sens, n'existe pas vraiment chez Diderot : dans les dialogues, les répliques de chaque personnage, y compris des opposants, sont du fait de l'auteur ; et les « réfutations » de Diderot deviennent œuvres à part entière. La *Lettre sur l'homme* d'Hemsterhuis et les *Observations sur Hemsterhuis* sont deux œuvres bien différentes : le discours du philosophe hollandais se trouve transformé du fait des annotations, et les assertions qu'il contient ne sont plus vraiment siennes.

Le DR à proprement parler constitue le degré 2 de présence des assertions préalables. Cela laisse penser que plus le degré de présence est fort, plus le locuteur respecte la parole de l'autre. Pourtant, l'assertion préalable n'existe qu'à travers le discours 0 : son traitement constitue donc bien sûr une forme de réfutation.

Enfin, le troisième stade concerne les assertions préalables qui semblent absentes mais qui sont en réalité contenues dans le discours contre qu'est le discours philosophique. Ce sont par exemple les cas de négations ou d'affirmations polémiques qui permettent de retracer le discours adverse, et qui relèvent donc également de la polyphonie.

Diderot, organisateur de la parole, prend à la fois en charge les assertions préalables et leur réfutation : en ce sens, l'énonciation des premières est déjà significative. La reproduction des assertions adverses est loin d'être parfaite et constitue un premier acte de réfutation. Nous mettons donc définitivement de côté le problème de l'opposition entre assertions réelles et fictives, considérant que de toute façon, il y a construction ou reconstruction de la part du philosophe, les assertions étant en quelque sorte ainsi toutes rendues fictives.

2. 1. Modifier

L'opération de décontextualisation et de recontextualisation qui définit le DR justifie pleinement l'idée selon laquelle tout DR s'accompagne d'une altération du discours d'origine. Dans le cadre d'un acte de réfutation, les propos de l'autre sont détournés, retournés en faveur du discours citant. La non-fidélité est un principe essentiel du DR, alors même que ce dernier prétend à la fidélité :

Le discours rapporté suppose que e (l'objet de M) soit différent de E : c'est ce que signifie rapporter un autre acte d'énonciation. Cette différence entre e et E peut concerner tous les paramètres ($L \neq l$; $R \neq r$, Temps \neq temps ; Lieu \neq lieu)²⁰¹,

²⁰¹ e représente le discours cité, M , le message, E , le nouvel acte d'énonciation, L , le locuteur 0, l , le locuteur 1, R , le récepteur 0 (celui à qui l'on adresse E), r , le récepteur 1 (celui à qui l'on adresse e), *Temps* et *Lieu*, le temps

pose Jacqueline Authier-Revuz (1993 :10). Même en utilisant le discours direct, on ne peut rapporter les paroles de l'autre – ou même les siennes – absolument fidèlement. Au cas contraire « tout serait double, sans qu'on pût distinguer où est l'objet lui-même et où est le nom » explique ainsi Socrate à Cratyle²⁰². Malgré les différents dispositifs mis en place pour tenter de retranscrire au mieux – ou pour faire croire que l'on retranscrit au mieux – le DR n'est jamais simple copie des paroles originales.

C'est d'ailleurs déjà une liberté que le locuteur prend sans aucun scrupule que de rapporter certaines paroles et de ne pas en rapporter certaines autres. « Quant on y réfléchit, le simple fait de choisir tel ou tel fragment d'un énoncé pour le rapporter constitue déjà une opération aux implications considérables », remarque Dominique Maingueneau (1994 : 124).

Cela concerne tout le DR en général, mais il est à noter que le discours dévot n'est jamais vraiment reproduit en intégralité. Alors que Diderot met en scène de nombreux dialogues pour confronter ses idées à celles d'autrui, il ne consacre qu'un espace discursif extrêmement limité à ses pires ennemis. Le discours préalable des dévots se lit certes à travers le texte diderotien, mais par bribes, par interprétation. Le discours dévot n'est jamais vraiment reproduit. Cela ne se justifie-t-il pas par ailleurs par le fait qu'il s'agisse de discours doxal par excellence ? Car nul n'est véritablement besoin de le reproduire puisqu'il est de l'ordre du bien connu.

2. 1. 1. *Le DN ou la transformation extrême*

Du point de vue de la fidélité du DR, le DN se situe à l'extrême du continuum. Opérant une condensation extrême des paroles de l'autre, il est naturel que le DN soit synonyme d'altération du discours de l'autre. Le discours cité en DN a la spécificité d'être le plus court possible. Il peut certes parfois dépasser en longueur un discours cité en DI ou en DD, mais la volonté du rapporteur est justement de condenser la parole citée, ne jugeant pas utile, pour quelque raison que ce soit, de la rapporter dans son intégralité. La parole est alors traitée comme un événement parmi d'autres et *narrativisée* par le locuteur 0 qui assume entièrement l'énoncé. Le DN se distingue des autres formes de DR en ce qu'il se rapproche, comme son nom l'indique, de la narration. Dès lors, son interprétation n'en devient que plus délicate : il est parfois très difficile de considérer s'il y a eu situation de paroles ou non. Selon Laurence

et le lieu dans lesquels s'est déroulé E, *temps* et *lieu*, le temps et le lieu dans lesquels s'est déroulé e.

²⁰² Voir Gérard Genette (1972 : 189).

Rosier (1999 : 130), le DN pourrait être considéré comme un « avatar du DI », « celui-ci pouvant être plus ou moins homogène ». En effet, dans cette forme de DR également, la parole citée est assimilée à la parole citante, la seule différence avec le DI étant qu'elle est condensée, résumée. Aussi le discours cité peut-il se résumer à un seul mot²⁰³.

Dans le *Rêve de d'Alembert* (625), Julie, dans un premier temps, transcrit les paroles de son ami rêveur bien peu fidèlement²⁰⁴ :

BORDEU. – Et qu'est-ce qu'il disait ? de la géométrie ? MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Non ; cela avait tout l'air du délire. C'était, en commençant, **un galimatias de cordes vibrantes et de fibres sensibles**. Cela m'a paru si fou que, résolue de ne le pas quitter de la nuit et ne sachant que faire, j'ai approché une petite table du pied de son lit, et me suis mise à écrire tout ce que j'ai pu attraper de sa rêvasserie.

La question de Bordeu à Julie implique que la locutrice y réponde par le DR des propos tenus par d'Alembert pendant son sommeil. Or, Julie s'en estime incapable, pour la bonne raison que les propos de son ami étaient trop incohérents – dignes d'un homme qui rêve – pour en rapporter le contenu. Le DN permet ainsi de ne mettre en avant que la forme de ces propos : ils n'étaient que produits du *délire*, un *galimatias de cordes vibrantes et de fibres sensibles*. Il ne s'agit pas bien sûr de réfuter les propos de d'Alembert, mais plutôt de les rejeter dans l'espace de la folie dont Julie suppose qu'ils viennent. Aussi le champ lexical de la folie sature-t-il la réplique. Le discours du fou d'Alembert, du géomètre touché par la grâce du délire philosophique de Diderot²⁰⁵, est dans un premier temps, comme l'on pouvait s'y attendre, rejeté – ce qui constitue une forme radicale de réfutation – mais il sera bientôt écouté et assimilé, grâce à la précaution de Julie, qui, intriguée qu'elle était, a pris des notes. Ces notes, qui constitueront par la suite autant de bribes de DD permettant au personnage éponyme, ainsi qu'au personnage Diderot disparu à l'issue du premier dialogue, de demeurer des locuteurs du *Rêve*, n'attendent que leur interprétation, que leur déchiffrement à l'aide du médecin Bordeu. Le passage du DN au DD assure la promotion du discours du rêveur.

Le DN permet également d'infléchir le discours de l'autre à sa guise dans la pensée IX des *Pensées philosophiques* (20-21) :

Sur le portrait qu'on me fait de l'Être suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, sur certaines comparaisons qui nous expriment en nombre le rapport de

²⁰³ Le segment de discours cité peut même se réduire jusqu'à sa disparition. On est tenté parfois de considérer le verbe introducteur comme du discours cité. À ce moment-là bien sûr, la terminologie vacille : il est délicat d'appeler *verbe introducteur* un verbe qui fait aussi partie intégrante du discours citant.

²⁰⁴ À propos du *Rêve de d'Alembert*, Roland Mortier (1990f : 243) parle d'ailleurs du discours rapporté du personnage de d'Alembert.

²⁰⁵ Précisons d'ores et déjà que ce mot « galimatias », associé à ceux de « délire », « fou », « rêvasserie » prend ici une connotation positive qu'il n'a pas toujours chez Diderot, mais nous y reviendrons.

ceux qu'il laisse périr, à ceux à qui il daigne tendre la main, l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât pas.

Le portrait qui est fait de l'Être suprême légitime le souhait, non seulement par *je* mais aussi par « l'âme la plus droite », de son inexistence. Or ce portrait est censé être brossé par « on » (« sur le portrait qu'**on** me fait de l'Être suprême »), mais il est évident qu'il n'est pas retranscrit tel qu'il a été prononcé. Le DN permet de choisir les termes et justifie la réfutation : le portrait est finalement entièrement peint et dirigé par l'instance narratrice. La manipulation du discours de l'autre consiste donc à sélectionner certains traits jugés négatifs relatifs à la divinité, à les mettre en valeur, montrant ainsi l'inconséquence de ceux qui dressent un tel portrait de cet Être et qui vouent leur vie à son existence.

2. 1. 2. Le DI et le DIL

En DI, le discours cité est également le résultat d'une opération de traduction, du fait du locuteur 0 ; selon Mikhaïl Bakhtine (1977, [1929]), il a une « tendance analytique ». Cette forme de DR est en effet un système homogène dans lequel le discours cité est intégré au discours citant : elle rend sensible la présence du rapporteur dans la syntaxe même. Henning Nølke et Michel Olsen (2000 : 94) remarquent que « le discours indirect est donc défini par le fait d'être incorporé énonciativement. Cette incorporation se reflète dans la syntaxe ».

Le jonctif *que*, comme l'indique L. Rosier (1999), peut apparaître comme un homogénéisateur, puisqu'il marque la frontière entre le discours citant et le discours cité, et le moment à partir duquel s'opère la traduction : les personnes, les temps sont transposés, les déictiques qui renvoyaient à la situation d'énonciation 1 sont transformés en anaphoriques, ou en déictiques renvoyant à la situation d'énonciation 0. Le discours cité de DI est donc soumis au discours citant : la parole rapportée est soumise au joug de la parole qui rapporte. Les règles syntaxiques appliquées au DI sont les plus rigides, et il est remarquable qu'en DI, on ne puisse retrouver l'expressivité que l'on trouve au DD surtout. En effet, « en subordonnant le discours de LR²⁰⁶, 10 focalise sur le contenu de ce qu'a dit (ou pensé) LR. Il s'ensuit qu'il ne peut garder des expressions déictiques qui ne se décodent pas correctement par rapport à son propre centre déictique », notent Henning Nølke et Michel Olsen (2000 : 94). La seule modalité envisageable en DI est la modalité assertive²⁰⁷, les interjections en sont bannies, et la proposition complétive constituant le discours cité doit être composée d'au moins un sujet et

²⁰⁶ LR désignant dans la terminologie de Nølke et Olsen le Locuteur Représenté.

²⁰⁷ Si le locuteur 0 veut rapporter une autre modalité, il le fait *via* le verbe introducteur.

un verbe²⁰⁸. Nous concluons avec Laurence Rosier (1999 : 233) que « les marqueurs de subjectivité, les modalités particulières, les interjections, bref les ‘discordanciels’, sont censés disparaître de cette forme dévolue à résumer le discours qu’elle rapporte ». Aussi s’agit-il de la forme de DR la moins souple : le discours cité est sous la dépendance hiérarchique, en tout premier lieu au niveau syntaxique, du discours citant et ne peut donc jouir d’aucune autonomie. Dans le cadre d’une réfutation, cette perte d’expressivité et ce carcan syntaxique dans lequel le discours cité se trouve lui sont évidemment fort dommageables.

La spécificité du DIL est de favoriser l’ambiguïté en ce qui concerne le repérage du discours cité. S’agit-il de DR ou des paroles du locuteur 0 ? L’interprétation est parfois malaisée. En effet, avec le DIL, le locuteur 0 peut rapporter les paroles et les pensées au moyen d’une forme qui s’intègre parfaitement au récit. Généralement, on prétend que les deux voix se font entendre. Dominique Maingueneau (1987 : 70) écrit que rapporter en DIL, c’est

rapporter des propos en faisant entendre, inextricablement mêlées, *deux voix différentes*, pour reprendre les termes de Bakhtine, deux « énonciateurs » selon ceux de Ducrot. Le discours indirect libre se repère précisément aux décalages, aux discordances qui s’établissent entre la voix de l’énonciateur qui rapporte les propos et celle de l’individu dont les propos sont rapportés.

Le DIL combine les particularités du discours direct et du discours indirect. Cependant, il ne faut bien sûr pas y voir un « mélange » de ces deux formes :

Le mot « mélange » nous paraît tout à fait inadmissible ici, dans la mesure où il implique une explication de type « génétique » : « Il est issu d’un mélange » ; or ceci peut difficilement être prouvé. Même du point de vue strictement descriptif, le terme est inexact, vu que nous ne nous trouvons pas en présence d’un simple mélange mécanique, de l’addition arithmétique de deux formes, mais bien d’une tendance complètement nouvelle, positive, dans l’appréhension active de l’énonciation d’autrui, d’une orientation particulière, de l’interaction du discours narratif et du discours rapporté. (Mikhaïl Bakhtine, 1977, [1929] : 195)

Comme le discours direct, il se rencontre dans des phrases indépendantes mais sans démarcation par rapport au contexte (il n’y a pas de guillemets ou de phrases introductives), et il conserve exclamations et autres procédés expressifs. C’est ce que Laurence Rosier (1999 : 153) appelle les *discordanciels*, qui sont ainsi les marques qui permettent d’ailleurs le mieux de repérer le DR. Elle en donne la définition suivante :

Seront appelés discordanciels tous les mots ou locutions permettant d’attirer le dire du narrateur (rapporteur) vers le dit du personnage (locuteur dont on rapporte les propos) : ils confrontent le discours citant au discours cité.

²⁰⁸ Signalons toutefois quelques exceptions, et notamment les tournures comme *il me dit que oui, il me dit que non*.

Ainsi que l'indique leur nom, ils créent une discordance au sein du récit telle que le destinataire et *a fortiori* le lecteur ne peuvent faire autrement que d'interpréter l'énoncé comme du DIL. Henning Nølke et Michel Olsen (2000 : 97) font référence à ces îlots qu'ils nomment pour leur part *éléments montrés, EM*. Ils remarquent ainsi :

La présence des EM est favorisée si I0 se contente de montrer le dire de l'autre (le discours représenté libre). Dans ce cas [...] I0 s'efface plus ou moins et on aura l'impression (l'illusion) d'assister, sans intermédiaire, au discours de LR.

Et donnent des exemples concrets de ces EM :

Il s'agit notamment des adverbiaux contextuels, classe qui contient les adverbes d'énoncé (*peut-être, heureusement,...*), les adverbiaux d'énonciation (*franchement, entre nous,...*) et les adverbiaux connecteurs (*donc, pourtant,...*).

Ces éléments créent un effet d'altérité dans le discours du locuteur 0, altérité qui ne peut être que le fait d'un locuteur 1.

Comme dans le discours indirect, les personnes et les temps sont transposés²⁰⁹. Dans un récit au passé, la transposition des temps permet d'intégrer parfaitement le discours rapporté à la narration. Henning Nølke et Michel Olsen (2000 : 78) prennent bien soin de distinguer les deux formes de DI, en opposant la forme simple à la forme libre : « le 'moi-ici-maintenant' devient en DIL un 'lui/elle-ici-maintenant' ; alors qu'en DIR on aura un 'lui/elle-là-alors'²¹⁰ ». En ce qui concerne les temps, Carl Vetters (1990 : 63)²¹¹ explique que

dans le SIL écrit ou narratif, on a normalement l'imparfait, le plus-que-parfait ou le conditionnel parce qu'on raconte généralement des événements passés (ou supposés tels) en employant les temps du passé. On transpose donc les présents du DD en imparfaits et les futurs en conditionnels.

Le discours cité en DIL se reconnaît donc à l'association, pour prendre un exemple, de l'adverbe *maintenant* à un temps de l'imparfait. La réflexion de Vetters pousse Laurence Rosier à s'interroger sur la possibilité éventuelle d'utiliser le passé simple (puisque le DIL réclame des « temps du passé ») mais elle constate en convoquant Guillaume²¹² qu'avec

ce dernier, qui situe les choses dans le temps et leur imprime là une consécution interne s'il n'y a qu'un prétérit, et externe s'il en présente plusieurs à la suite, il serait tout à fait impossible de faire glisser le dire du narrateur jusqu'au dire du sujet. [Le passé simple] exclut la possibilité d'un tel glissement et ne peut signifier, sans aucune exception, que le dire du narrateur.

La reconnaissance du DIL reste délicate, d'autant que, comme son nom l'indique, les

²⁰⁹ L'usage moderne n'opère pas toujours la transposition pour les temps.

²¹⁰ DIR signifie Discours Indirect Représenté.

²¹¹ Cité par Laurence Rosier (1999 : 147).

²¹² Leçon du 23 mars 1944 – série A, 225.

locuteurs peuvent l'utiliser très librement, même au XVIII^e siècle, et combiner à leur guise les temps, les anaphoriques et les déictiques. D'où la proposition de Henning Nølke et Michel Olsen (2000 : 150) de l'existence d'un « proto-DIL » pour les cas vraiment ambigus et le constat de Laurence Rosier (1999 : 63) : « Il aurait autant de DIL qu'il y a de pratiques d'écrivains et de modes de lecture et d'analyse proposés par les linguistes et les narratologues ».

Le discours indirect, qu'il soit libre ou non, traduit le discours de l'autre. Dans *l'Entretien avec la Maréchale de **** (933), le personnage Diderot s'attache à convaincre son interlocutrice que les « abus de la religion sont inséparables de la religion ». Il lui montre ainsi les conséquences de l'exercice de la religion, et explique que ces conséquences en découlent naturellement puisqu'elles semblaient annoncées dans les Textes :

Le Christ a dit qu'il était venu pour séparer l'époux de la femme, la mère de ses enfants, le frère de sa sœur, l'ami de l'ami ; et sa prédiction ne s'est que trop fidèlement accomplie.

Diderot, obsédé par cette parole du Christ selon laquelle il est venu séparer les familles, par l'intermédiaire du personnage Diderot, modifie d'une certaine manière la parole de l'Évangile, en la réduisant à sa dureté. La fidélité – forcément feinte – du DR est censée répondre à la fidélité tragique avec laquelle cette parole originelle s'est accomplie.

Dans l'exemple qui suit, le DIL (surligné en gras) est introduit par un DN :

J'entends crier de toutes parts à l'impiété. **Le chrétien est impie en Asie, le musulman en Europe, le papiste à Londres, le calviniste à Paris, le janséniste au haut de la rue Saint-Jacques, le moliniste au fond du faubourg Saint-Médard.** Qu'est-ce donc qu'un impie ? Tout le monde l'est-il, ou personne ? (*Pensées philosophiques*, XXXV, 29).

Il est aisé de voir ici combien la retranscription en DR prépare et même constitue la réfutation des assertions adverses, qui se contredisent entre elles. Le discours de l'autre est modifié en ce sens qu'il ne s'agit pas tant d'un discours que de plusieurs discours, cités côte à côte, rassemblés pour être vidés de tout leur sens. Chaque voix intolérante vient réfuter les autres, si bien que l'on pourrait parler d'auto-réfutation²¹³. On insistera sur choix du mode de la juxtaposition qui, peut-être, constituerait une sorte d'indice, de *discordancier*, pour repérer le discours d'intolérance, qui ne raisonne pas, et qui, de ce fait, ne hiérarchise pas son raisonnement. On trouve d'ailleurs le même mode de juxtaposition dans les *Mélanges pour Catherine II* (319-320)²¹⁴ :

²¹³ Pour l'auto-réfutation, nous renvoyons aux p. 98-99 de notre travail.

²¹⁴ La citation a déjà été mentionnée p. 78 de ce travail.

L'incrédule ou celui qui ne croit pas ce qu'il croit est ennemi de Dieu et Dieu est son ennemi ; c'est un scélérat dans ce monde ; c'est le plus grand des malfaiteurs, c'est un répréhensible dans l'autre.

Bien sûr, l'injure est aussi un discordancier permettant de repérer le discours autre.

2. 1. 3. Altération même au DD

Les cas les moins évidents de transformation concernent évidemment le DD, puisque ce mode de report du discours de l'autre est censé être le plus fidèle. Pourtant, même si les propos cités le sont mot pour mot, le simple fait de les glisser dans un nouveau contexte énonciatif opère une altération, surtout lorsque la visée du locuteur 0 est la réfutation. Dans le DD, comme pour toute autre forme de DR, le discours cité est également *soumis* au discours citant. Il n'y aurait pas une indépendance de chaque espace, mais bel et bien une hiérarchie : le discours cité, dans le DD, est régi, commandé par le discours citant. Le grammairien Nicolas Beauzée, dans son *Traité de la ponctuation* (52)²¹⁵, le pressent d'ailleurs lorsqu'il écrit que le discours cité « tient comme complément, à la proposition qui l'a annoncé, et il y aurait une sorte d'inconséquence à l'en séparer par un point simple, qui marquerait une indépendance entière ».

Certes les guillemets (ou d'autres signes typographiques comme l'italique, les tirets, etc.) donnent l'illusion de l'impossibilité d'une contamination du discours cité par le discours citant, l'illusion d'une étanchéité. Par des moyens finalement beaucoup plus pervers que ceux utilisés pour les autres formes de DR, le discours citant parvient pourtant à s'immiscer dans le discours cité et à le soumettre. Ainsi, Olsen et Nølke (2000 : 92) remarquent qu'en

choisissant de présenter l'énoncé sans y toucher énonciativement, c'est-à-dire en prétendant faire une citation de son énonciation pour la présenter dans sa forme originelle, l'0 s'ouvre toute une gamme de possibilités de nuancer sa présentation. Il peut focaliser soit sur la forme soit sur le contenu ou il peut présenter toutes formes de mélanges donnant lieu à des effets de sens souvent très subtils.

Le DD *prétend* être fidèle, mais ne l'est pas ; et Dominique Maingueneau (1987 : 60-61) y voit « une sorte de théâtralisation d'une énonciation antérieure, et non une similitude absolue. Autrement dit, il n'est ni plus ni moins fidèle que le discours indirect, ce sont deux stratégies différentes pour rapporter une énonciation ».

En donnant l'illusion de la fidélité, en ayant cette prétention, le DD est menteur,

²¹⁵ Voir dans le *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et les étymologies. Extrait comparatif, concordance et critique de tous les dictionnaires. Manuel encyclopédique de grammaire, d'orthographe, de néologie*, dirigé par Boiste et Nodier.

contrairement au DI par exemple qui avoue traduire le discours cité. Bernard Combettes (1989 : 121) souligne ainsi la perversité du DD :

Moins trompeur en fait que le DD qui, contradictoirement, prétend à une forme d'objectivité qui ne peut être atteinte, le DI, lui, affiche la relativité du rapport qu'il propose ; et l'incertitude de ce qu'il désigne comme source de son rapport est essentielle et explicite.

Mais cette trahison du texte d'origine peut aller bien plus loin qu'une simple recontextualisation : il arrive en effet que le locuteur 0, et Diderot souvent ne s'en prive pas, rapporte au DD tout en modifiant sans le signaler les paroles d'origine. *La Réfutation d'Helvétius*, qui se présente comme un commentaire de l'ouvrage *De l'homme*, en est la preuve : il suffit de mettre côte à côte les deux textes pour s'en apercevoir. Finalement, la réfutation réside déjà dans le simple recopiage du texte²¹⁶.

On comprend bien que cette altération du texte d'origine constitue une interprétation de la part du locuteur 0, et un premier, mais pas le moindre, changement d'orientation argumentative.

2. 2. Confronter des paroles rapportées : dévaloriser, valoriser

L'utilisation de formes variées de DR vise à mettre en relief ce qui est essentiel dans le discours. C'est pourquoi de nombreux grammairiens se sont attachés à schématiser le mouvement de ces glissements. Laurence Rosier (1999 : 137) conteste le continuum suivant, souvent proposé :

DD _____ DI _____ DN

En effet, cette configuration laisse à penser qu'« une parole originale est progressivement transformée et réduite à un simple fait discursif. [...] Elle participe donc à l'idéologie d'une parole vraie (parce qu'originale) préalable à tout DI ». Elle propose (138) donc avec Marie-Hélène Pérennec (1992) le schéma suivant :

²¹⁶ Gerhart Stenger, dans la préface de *La Réfutation d'Helvétius* (éd. DPV, t. xxiv, *Réfutations*, p. 425), note ainsi : « Lorsqu'on prend la peine de recourir à l'original du texte réfuté, on découvre que les principales thèses de *L'Homme* diffèrent sensiblement de leur transcription caricaturale dans la *Réfutation* ».

DI _____ DIL _____ DD

De cette manière, elle montre la possibilité d'une actualisation progressive du DR, signifiant la victoire du DD : les propos de l'autre sont recréés dans leur actualité, après qu'on en a fait l'esquisse au moyen des autres formes de DR. Le DN, qui a la particularité de condenser le discours cité, peut en effet « tantôt se restreindre au profit du discours citant, tantôt servir d'annonce au discours cité parce qu'il le contient en puissance » (Laurence Rosier, 1999 : 232). Et Vivienne Mylne (1982 : 585) de constater également que « généralement ce sont des propos narrés et indirects qui préparent et amènent les phrases en discours direct ». L'exemple vu plus haut de la Pensée XXXV des *Pensées philosophiques* illustre ces propos, puisque le DN introduit le DIL²¹⁷.

On doit à l'ennemi qui se respecte, la plupart du temps, de rapporter ses paroles au DD. C'est l'exemple probant de Sénèque, dont Diderot fait d'abord l'apologie et qu'il cite abondamment, ne sachant d'ailleurs souvent pas où commencer ni où s'arrêter²¹⁸, mais qu'il prend le temps, par la suite, de réfuter car nul n'est irréfutable. Ses propos sont alors rapportés au DD, à la manière de ceux de Quintilien réfuteur de Sénèque :

Je finirai le combat par l'ennemi le plus redoutable de Sénèque, c'est un homme de poids, c'est un écrivain de grand goût, c'est un juge sévère : c'est Quintilien ; et pour ne pas donner à mon apologie une fausse solidité en affaiblissant ses objections, je vais les rapporter dans ses propres termes. « Sénèque, dit Quintilien, s'est distingué dans tous les genres d'éloquence. [...] » (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1226).

Il faut noter bien sûr que le report fidèle, encore une fois, n'est qu'illusion, puisque rapporter Quintilien « dans ses propres termes » consiste finalement en sa traduction du latin au français...

Lorsqu'il écrit *Les Pensées philosophiques*, publiées en 1746, Diderot est encore loin d'être athée. Pourtant, il est certain qu'à l'époque déjà, il préfère la pensée athée à l'intolérance et au fanatisme chrétien. Tandis que dans les *Pensées philosophiques* (XV, 22), le discours dévot n'est présenté que de façon minimale, le discours athée, comme un sérieux allié, trouve une place conséquente :

²¹⁷ Voir la p. 174 de ce travail.

²¹⁸ « Tout ce qui précède, tout ce que j'omets, tout ce qui suit est très beau. Quand on cite Sénèque, on ne sait ni où commencer, ni où s'arrêter » (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1194). La citation a déjà été mentionnée dans notre introduction.

« **Je vous dis** qu'il n'y a point de Dieu ; que la création est une chimère ; **que** l'éternité du monde n'est pas plus incommode que l'éternité d'un esprit ; **que**, parce que je ne conçois pas comment le mouvement a pu engendrer cet univers, qu'il a si bien la vertu de conserver, il est ridicule de lever cette difficulté par l'existence supposée d'un être que je ne conçois pas davantage ; **que**, si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute providence. **Je vous dis que**, si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être le mieux qu'il est possible : car, si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté. C'est donc pour le mieux que je ne suis pas plus éclairé sur son existence : cela posé, qu'ai-je à faire de vos lumières ? Quand il serait aussi démontré qu'il l'est peu que tout mal est la source d'un bien ; qu'il était bon qu'un Britannicus, que le meilleur des princes pérît ; qu'un Néron, que le plus méchant des hommes régnât ; comment prouverait-on qu'il était impossible d'atteindre au même but sans user des mêmes moyens ? Permettre des vices pour relever l'éclat des vertus, c'est un bien frivole avantage pour un inconvenient si réel ». **Voilà, dit l'athée, ce que je vous objecte** ; qu'avez-vous à répondre ? – *Que je suis un scélérat ; et que, si je n'avais rien à craindre de Dieu, je n'en combattrais pas l'existence.* » Laissons cette phrase aux déclamateurs : elle peut choquer la vérité ; l'urbanité la défend, et elle marque peu de charité. Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier ? On n'a recours aux invectives que quand on manque de preuves. Entre deux controversistes, il y a cent à parier contre un, que celui qui aura tort se fâchera. « Tu prends ton tonnerre au lieu de répondre, dit Ménippe à Jupiter ; tu as donc tort ? »

Dans cet exemple, le DD de l'athée est long ; l'anaphore du *je vous dis que* met en relief la série d'assertions tenues ; et le dit est attribué après son report, comme pour une plus grande prise en charge par l'organisateur de la parole qu'est le locuteur 0. Il est intéressant de noter également que le discours de l'athée se présente comme le discours réfutateur (*Voilà, dit l'athée, ce que je vous objecte*), qui vient révolutionner et contrer la pensée dévote dans son caractère doxal et autoritaire. Ainsi, le DD de l'athée est fortement valorisé. Il n'en va pas de même de la réponse, également au DD, qui suit (« *Que je suis un scélérat ; et que, si je n'avais rien à craindre de Dieu, je n'en combattrais pas l'existence* »), attendue par l'athée sûr de lui (*Qu'avez-vous à répondre ?*). Tout d'abord, le dit n'est pas clairement attribué : l'adversaire de l'athée n'est désigné que dans le discours de ce dernier par le pronom personnel *vous*, et peut-être aussi par le GN *les déclamateurs*, à droite du dit, mais qui indique, du fait du pluriel, qu'il ne s'agit pas d'une parole individuelle, qui aurait été prononcée par un individu précis et identifiable, mais bien d'une parole collective, doxale et qui, partant, n'a pas pu être prononcée telle quelle : le locuteur 0 la déduit d'une pensée ambiante et insidieuse. Ainsi, à l'étrange DD du représentant des déclamateurs s'oppose le DD de l'athée dans lequel le dit est mis en valeur par le dire.

On peut ensuite s'interroger sur la nature du DD du déclamateur, dont les propos ne sont même pas actualisés. Le « je » désigne l'athée : est-ce une manière de faire fonctionner la parole du déclamateur comme une prolepse de la part de l'athée (et du narrateur) : « qu'avez-vous à répondre ? Vous répondrez que je suis un scélérat ; et que, etc. » ? La prolepse sert évidemment l'athée et non l'adversaire. Ou est-ce, tout simplement, une manière de faire dire

au déclamateur, qu'il est un scélérat, et donc une manière de retourner sa parole contre lui-même ?

Un peu plus loin, dans la pensée XX (23-24), *je* se met en scène – et en péril – face à un athée :

C'était en vain que j'avais essayé contre un athée les subtilités de l'école ; il avait même tiré de la faiblesse de ces raisonnements une objection assez forte. « Une multitude de vérités inutiles me sont démontrées sans réplique, disait-il ; et l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal moral, l'immortalité de l'âme, sont encore des problèmes pour moi. Quoi donc ! me serait-il moins important d'être éclairé sur ces sujets, que d'être convaincu que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ? » Tandis qu'en habile déclamateur il me faisait avaler à longs traits toute l'amertume de cette réflexion, je rengageai le combat par une question qui dut paraître singulière à un homme enflé de ses premiers succès : « Êtes-vous un être pensant ? lui demandai-je. – En pourriez-vous douter ? me répondit-il d'un air satisfait. – Pourquoi non ? qu'ai-je aperçu qui m'en convainque ? des sons et des mouvements ? Mais le philosophe en voit autant dans l'animal qu'il dépouille de la faculté de penser : pourquoi vous accorderais-je ce que Descartes refuse à la fourmi ? Vous produisez à l'extérieur des actes assez propres à m'en imposer ; je serais tenté d'assurer que vous pensez en effet ; mais la raison suspend mon jugement. – Entre les actes extérieurs de la pensée, il n'y a point de liaison essentielle, me dit-elle ; il est impossible que ton antagoniste ne pense non plus que sa montre : fallait-il prendre pour un être pensant le premier animal à qui l'on apprit à parler ? Qui t'a révélé que tous les hommes ne sont pas autant de perroquets instruits à ton insu ? – Cette comparaison est tout au plus ingénieuse, me répliqua-t-il ; ce n'est pas sur le mouvement et les sons, c'est sur le fil des idées, la conséquence qui règne entre les propositions et la liaison des raisonnements, qu'il faut juger qu'un être pense : s'il se trouvait un perroquet qui répondît à tout, je prononcerais sans balancer que c'est un être pensant... Mais qu'a de commun cette question avec l'existence de Dieu ? Quand vous m'aurez démontré que l'homme en qui j'aperçois le plus d'esprit n'est peut-être qu'un automate, en serais-je mieux disposé à reconnaître une intelligence dans la nature ? – C'est mon affaire, repris-je : convenez cependant qu'il y aurait de la folie à refuser à vos semblables la faculté de penser. – Sans doute ; mais que s'ensuit-il de là ? – Il s'ensuit que si l'univers, que dis-je l'univers, que si l'aile d'un papillon m'offre des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence que vous n'avez d'indices que votre semblable est doué de la faculté de penser, il serait mille fois plus fou de nier qu'il existe un Dieu, que de nier que votre semblable pense. Or que cela soit ainsi, c'est à vos lumières, c'est à votre conscience que j'en appelle : avez-vous jamais remarqué dans les raisonnements, les actions et la conduite de quelque homme que ce soit, plus d'intelligence, d'ordre, de sagacité, de conséquence que dans le mécanisme d'un insecte ? La Divinité n'est-elle pas aussi clairement empreinte dans l'œil d'un ciron que la faculté de penser dans les ouvrages du grand Newton ? Quoi ! le monde formé prouve moins une intelligence que le monde expliqué ? Quelle assertion !

Le philosophe (*je*) et l'athée (*un athée*) sont tour à tour réfutateurs : *j'avais essayé contre un athée puis il avait même tiré [...] une objection assez forte*. L'un défend en effet une thèse qui contredit celle de l'autre. La thèse du philosophe consiste en l'affirmation de l'existence d'une intelligence, celle de l'athée en sa négation. L'inefficacité de l'argumentation du philosophe est soulignée très explicitement : relevons (en une phrase), le circonstanciel *en vain* et le verbe *essayer*, qui indiquent d'emblée l'échec pragmatique de la réfutation, et le groupe nominal *la faiblesse de ces raisonnements*, qui justifie cet échec par de mauvais choix rhétoriques (ou, plus radicalement, par des choix d'ordre rhétorique). Plus subtilement,

l'emploi du DN semble signifier l'inutilité de rapporter le contenu des paroles qui ont été prononcées, et le contraste avec le traitement du discours de l'athée ne fait que le confirmer. Sa parole est valorisée avant même d'être rapportée, même si l'adverbe vient modaliser cet éloge : *il avait même tiré de la faiblesse de ces raisonnements une objection assez forte. Il avait même tiré de* : tout se passe comme si, finalement, le DN attribué au philosophe n'était qu'un prétexte à la formulation, au DD cette fois, de l'objection de l'athée.

Par ailleurs, l'échec du philosophe apparaît évident ici pour les lecteurs de Diderot. Fonder son raisonnement sur *les subtilités de l'école*, c'est déjà reproduire, sans le faire vraiment sien, un discours à la fois complexe et dogmatique – le discours autre est censé s'intégrer dans le discours 0, mais ici, à cause de la nature du discours de l'école, la greffe ne prend pas –, mais c'est aussi faire fi de tout ce qui fonde normalement la solidité de l'argumentation chez Diderot : la raison bien sûr, ainsi que l'observation et l'expérience.

Mais si le philosophe fait ici preuve de faiblesse, il apparaît en contrepartie comme une figure de tolérance, qui s'oppose à celle des dévots : il devise avec l'athée, reconnaît ses erreurs, lui accorde un droit à la parole, écoute et prend note de ses objections. Aussi mérite-t-il à l'issue de la réponse de l'athée une autre chance de le combattre, cette fois-ci retranscrite en DD. Dans le dialogue qui s'ensuit se distingue la supériorité du philosophe, quantitativement (car il a plus souvent la parole), et qualitativement (c'est lui qui pose les questions, et qui impose sa démonstration). Cette fois-ci, il n'est plus question d'opposer strictement et sans concession un raisonnement qui vient d'ailleurs, ni de réfuter en bloc et sans justification l'adversaire, mais bien de procéder par étapes successives, à la façon d'une maïeutique, digne d'une retranscription en DD. Ainsi, il s'agit plutôt de l'inviter à réfléchir, de réfuter pour raisonner, et de raisonner pour réfuter.

2. 3. Rejeter

Réfuter, c'est se désolidariser du discours de l'autre, c'est le rejeter, entièrement ou en partie, et pour diverses raisons. Le locuteur, qui rapporte et qui réfute, peut, en tout premier lieu, rejeter littéralement le discours de l'autre hors de l'espace discursif qu'il crée, mais il peut aussi lui réserver une place dans ce même espace discursif, en montrant que ce discours qu'il cite n'est certainement pas le sien.

Le plus souvent, ce sont les verbes introducteurs qui seront l'outil de ce rejet. Ils guident, au sein du discours citant, l'interprétation du discours cité : leur sémantisme leur

donne donc un grand rôle, si ce n'est le rôle principal dans la soumission de ce dernier. Pour Dominique Maingueneau (1987 : 62), « selon le verbe choisi (*suggérer, affirmer, prétendre, etc.*), c'est toute l'interprétation de la citation qui sera affectée²¹⁹ ».

Mais le simple fait d'attribuer un discours à un locuteur 1 suffit à le rejeter, à signifier que l'on n'y adhère pas, et donc, à le réfuter. Envisageons par exemple le cas de la *Promenade du sceptique* (V, 81-82). La scène se passe dans l'allée des épines :

Il habite, dit-on, un séjour lumineux, magnifique et fortuné, dont on a des descriptions aussi différentes entre elles que les imaginations de ceux qui les ont faites.

Le narrateur rapporte la parole d'un « on », indéterminée mais qui se confond avec celle des aveugles, qui y sont soumis puisqu'ils ont conformé leur vie aux préceptes qui leur ont été dictés. La simple attribution de la parole à un « on » suffit à la mettre à distance : elle ne fait pas le poids face à la parole du locuteur 0. L'orientation argumentative de l'énoncé selon lequel les descriptions du séjour sont contradictoires et que les imaginations sont leur seule source est inverse à celle de l'énoncé selon lequel le séjour est lumineux, magnifique et fortuné. La précision apportée par la relative qualifiant le séjour, associée à l'incise, suffit à déréaliser la parole du locuteur 1.

2. 3. 1. *Le discours faux*

Chez Diderot, les syntagmes introducteurs de DR contenant le sème de fausseté, et engendrant alors la réfutation de la proposition contenue dans le discours autre, sont nombreux : *croire, prétendre, mentir, etc.* Nous choisissons de nous concentrer sur *prétendre*,

²¹⁹ Il faut préciser cependant le verbe introducteur n'est pas indispensable, il suffit parfois que la parole adverse soit attribuée à un autre locuteur. Par ailleurs, l'utilisation des verbes introducteurs est fonction du type de DR qu'ils introduisent. En DD, les doubles points et les guillemets (pas toujours obligatoires) peuvent suffire à faire comprendre que l'on a affaire à du discours cité : cette liberté due à la typographie permet au rapporteur d'employer des verbes introducteurs très variés, pouvant, comme le note Laurence Rosier (1999 : 211), « avoir un lien fort lâche avec l'idée de paroles ». Contrairement à toutes les autres formes de DR, le DI est le seul à comporter obligatoirement un verbe introducteur dans sa construction. Ainsi, Laurence Rosier (1999) cite Jan-Adriaan Verschoor (1959) montrant que si celui-ci n'est pas nécessaire au DD, il l'est au DI. Et de préciser (203) que « l'indirect se caractérise par la présence nécessaire d'un verbe introducteur, soit déclaratif, soit de perception. Le DIL se rapproche du DD par ce manque ». D'autres caractéristiques isolent le DI des autres formes au XVIII^e siècle. Ainsi les verbes introduisant le DI doivent posséder certains traits que ne possèdent pas nécessairement DD et DIL. Au XVIII^e siècle, il est rare de trouver une forme du type **Il marmonna que ...*, alors que l'on pourrait aisément trouver la forme *Il marmonna* : «... » Laurence Rosier, montrant que ces formes sont possibles au XX^e siècle, justifie tout du moins leur impossibilité passée : en effet, ces verbes « donnent une indication sur la matérialité de la parole rendue dans sa composante vocale et [sont] donc *a priori* plutôt dévolus au DD ». Les verbes introducteurs de DN ont quant à eux la spécificité d'introduire un discours cité réduit car condensé, résumé ; bien souvent d'ailleurs, ils le constituent également. Partant, ils n'ont pas les contraintes syntaxiques imposées en DI, mais n'ont pas non plus cette liberté des verbes de DD suivis par les doubles points.

qui apparaît souvent dans le corpus, sous différentes formes²²⁰. Arrêtons-nous sur l'exemple suivant :

Nous avons toutefois, de **ces miracles prétendus**, un vaste recueil qui peut braver l'incrédulité la plus déterminée. L'auteur est un sénateur, un homme grave, qui faisait profession d'un matérialisme assez mal entendu, à la vérité, mais qui n'attendait pas sa fortune de sa conversion : témoin oculaire des faits qu'il **raconte**, et dont il a pu juger sans prévention et sans intérêt, son témoignage est accompagné de mille autres. Tous **disent** qu'ils ont vu, et leur déposition a toute l'authenticité possible : les actes originaux en sont conservés dans les archives publiques. Que répondre à cela ? Que répondre ? que ces miracles ne prouvent rien, tant que la question de ses sentiments ne sera point décidée. (*Pensées philosophiques*, LIV, 37).

Une bribe de DR est contenu dans le participe passé *prétendus* qui sert à qualifier les miracles et donc à en réfuter la qualité de miracle : on prétend que ce sont des miracles, mais ce ne sont pas des miracles. La réfutation n'est pas évidente, car la croyance dans les miracles est profondément ancrée dans le cœur des chrétiens, par ailleurs confortés dans l'idée que les témoignages oculaires sont nombreux. « Tous **disent** qu'ils ont vu » : dans le contexte énonciatif de cette pensée, le verbe *dire* en vient à connoter la fausseté. Ne lit-on pas en réalité : tous disent qu'ils ont vu, mais malgré leur nombre et leurs affirmations, tous ont tort ? On peut s'interroger également sur le sens du verbe *raconter*. Selon la 4^e édition du *Dictionnaire de l'Académie*, raconter, c'est « conter, narrer quelque chose, soit vraie, soit fausse ». Raconter, ce n'est donc pas nécessairement dire la vérité, et chez Diderot, il semble plutôt que l'on *raconte* ce qui n'est pas vrai. Le recueil de miracles est considéré à tort comme une preuve : les témoignages ne sont pas fiables. La prémisse selon laquelle les miracles existent et qui permet d'arriver à la conclusion selon laquelle il faut se conformer aux dogmes de la religion est remise en question. Le narrateur a bien conscience de la difficulté de la réfutation lorsque les adversaires ne partagent pas les mêmes prémisses : « que répondre ? que répondre à cela ? » se demande-t-il d'abord hésitant.

2. 3. 2. Confronter la parole de l'autre, fausse, à la sienne, vraie

On cite pour montrer que le discours que l'on cite est faux, comme dans cet exemple tiré des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (682-683) :

Le corps, selon quelque philosophe, est par lui-même, sans action et sans force : c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie : par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en masse, il est plein d'action et de force. Pour vous représenter le

²²⁰ Nous renvoyons à la p. 126 de notre travail.

mouvement, ajoutent-ils, outre la matière existante, il vous faut imaginer une force qui agisse sur elle. *Ce n'est pas cela* : la molécule, douée d'une qualité propre à sa nature, par elle-même est une force active. Elle s'exerce sur une autre molécule qui s'exerce sur elle. *Tous ces paralogismes-là tiennent à la fausse supposition de la matière homogène.* [...] **Le corps résiste au mouvement horizontal.** *Qu'est-ce que cela signifie ? On sait bien qu'il y a une force générale et commune à toutes les molécules du globe que nous habitons, force qui les presse selon une certaine direction perpendiculaire, ou à peu près, à la surface du globe ; mais cette force générale et commune est contrariée par cent mille autres.* [...] ²²¹.

Dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, il est question d'affirmer et de théoriser sous la forme de l'essai, bien peu de temps après l'extravagance du *Rêve*, la thèse de l'hétérogénéité de la matière, faite de force vive et de force morte, dès lors capable de mouvement sans une intervention qui lui serait extérieure, autrement dit, sans l'intervention de Dieu. Aussi le texte, on l'aura compris, s'écrit-il contre un autre discours, celui de la *doxa*, celui qui serait tenu par « quelque philosophe », peu importe son nom et son identité, car il est le représentant de tout un camp. Ce camp est l'émetteur d'un discours faux devant être réfuté et remplacé par un discours vrai, celui d'un philosophe cette fois-ci bien identifié. L'extrait mentionné procède à chaque fois de la même manière, que l'on pourrait schématiser ainsi :

Discours cité + marqueurs d'opposition + *discours du locuteur citant, qui vient remplacer le premier*

Le discours cité des ennemis, dans les deux premiers paragraphes, est mis à distance par des incises (« selon quelque philosophe » et « ajoutent-ils ») qui viennent signaler son altérité et signer son rejet. On comprend, malgré l'absence d'attribution du dit, que l'assertion « le corps résiste au mouvement horizontal », est du fait de « quelque philosophe », d'autant que lui fait directement suite l'énoncé « qu'est-ce que cela signifie ? ».

L'expression « terrible fausseté » vient sanctionner sévèrement la première assertion tenue par le philosophe inidentifié, rapportée pour être condamnée. Par la suite, le discours philosophique vrai remplace ce discours erroné : « plein », qui fonctionne en relation d'antonymie avec « sans », fait de l'affirmation « il est plein d'action et de force » le pendant polémique de l'assertion « le corps [...] est [...] sans action et sans force ». Une affirmation d'autant plus polémique qu'elle affiche ostensiblement son bien fondé : contrairement à celle qui est formulée par l'adversaire de manière péremptoire et irréfléchie, sans prise en compte des disciplines qui se développent à l'époque comme la physique et la chimie, elle se formule au terme d'un raisonnement à la fois ferme et complexe, qui s'affiche linguistiquement par les compléments circonstanciels (*par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles*) et les propositions subordonnées (*soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en*

²²¹ En gras : le discours cité ou discours adverse. En italique : le discours citant ou discours contre. En souligné : les outils de mise à distance et de réfutation.

masse).

La deuxième assertion selon laquelle « pour vous représenter le mouvement [...] outre la matière existante, il vous faut imaginer une force qui agisse sur elle », en plus des marqueurs de réfutation (l'incise, *ce n'est pas cela, tous ces paralogismes-là*), semble s'auto-réfuter du fait de l'utilisation du verbe « imaginer » : *il vous faut imaginer une force qui agisse sur elle*. L'imagination est dénigrée en ce qu'elle fait faire de fausses suppositions, en l'occurrence, ici, la fausse supposition de la matière homogène. Le discours philosophique propose ainsi de se débarrasser de ce concept fantasmé, celui d'une force extérieure, pour se concentrer sur ce qui est, sur ce qui existe. Son discours, après les doubles points, se présente ainsi comme la réécriture du discours erroné (« ce n'est pas cela »), et rétablit la vérité.

Enfin, la troisième assertion est rapportée sans marqueurs d'attribution du dit, mais son altérité est rendue palpable du fait de son aspect péremptoire : au discours pointé comme incompréhensible (« qu'est-ce que cela signifie ? ») s'oppose ainsi le discours philosophique s'appuyant sur du déjà-connu (« on sait bien que »), qui peut alors s'étirer jusqu'à la pleine réfutation du discours autre.

On remarquera, enfin, que le discours du locuteur l'emporte toujours sur le discours de « quelque philosophe », non seulement qualitativement, on l'a vu, mais aussi quantitativement. La parole du locuteur s'étend toujours plus que celle de l'adversaire, mais, qui plus est, elle le fait de manière plus notable au fur et à mesure, comme si elle prenait de l'assurance au fur et à mesure de la contestation et de son affirmation.

Dans la fameuse lettre du 13 novembre 1772 à son frère, Diderot fait le procès de la lettre de ce dernier, qu'il vient de recevoir, en brandissant ses propos et en montrant leur fausseté. La lettre se présente ainsi comme une litanie de « vous dites que », litanie mimétique de la colère extrême avec laquelle s'exprime alors le philosophe, et *traduit* (au sens également de traduire en justice) les mots de l'abbé :

Vous dites qu'il y a **des raisons dans vos lettres** ; moi, je n'y ai vu que des choses qui n'étaient pas honnêtes à dire, et auxquelles il eût été presque aussi malhonnête de s'arrêter. [...] **Les conditions auxquelles vous avez attaché notre réconciliation étaient de mettre ma fille au couvent ?** Vous mentez. Vous mentez contre votre conscience actuelle. Jamais vous ne fûtes assez imbécile pour me faire cette loi, parce que vous saviez que je ne serais jamais assez imbécile pour l'accepter. Vous mentez ; vous mentez donc, prêtre du Seigneur ! [...] Vous prétendez que **sans mes inconséquences dans mes principes, sans mon incrédulité, sans mes impiétés, sans mes fureurs antichrétiennes la paix et la tranquillité de votre conscience seraient parfaites**. Mais, mon ami, il y a autant de bêtises que de mots dans ce bavardage ; comme tu vas voir. [...] Monsieur l'abbé, vous dites que **ma sœur rougit du choix que nous avons fait de Caroillon**. Moi je vous réponds que vous mentez impudemment. Vous dites qu'**on lui reproche ce choix**. Moi je vous réponds que vous mentez impudemment. Vous dites qu'**elle n'ose s'en applaudir et qu'elle**

dissimule la part qu'elle y a pris[e] et la satisfaction qu'elle en a ressentie, en présence des honnêtes citoyens. Moi, je vous réponds que vous mentez impudemment, parce que vous êtes un menteur, et que ma sœur n'est point une femme fausse. **Vous n'avez pu savoir de quelle religion était Carillon ? Vous l'avez mis dans la nécessité de faire connaître ses sentiments, et il est encore à vous répondre ?** Hé bien ! monsieur l'abbé, vous mentez encore. Car pourquoi ce jeune homme [...] ? (*Correspondance*, 1141-1152).

Dans cette lettre, Diderot est tout occupé à la parole adverse : sa parole n'est que citation (la parole de l'abbé figure en gras) et réfutation. Diderot, avec toute sa colère, semble ainsi créer une véritable situation d'interlocution, qui mime la dispute, pour démontrer point par point la lettre accusatrice de son frère, et ainsi rétablir la vérité par la mention du discours erroné : la lettre fonctionne en une alternance de *vous* et de *moi*, qui voit la victoire du *moi*.

2. 3. 3. La forme du discours, qui engendre sa fausseté

2. 3. 3. 1. Rhétorique : la parole belle au détriment du contenu

Aux locuteurs-rhétieurs, en général, est conféré un *ethos* négatif. À moins qu'il ne s'agisse de grands orateurs antiques comme Cicéron, dont Diderot vante souvent l'éloquence, celui dont le discours est indiqué comme rhétorique ne pense qu'à soigner la forme pour masquer la vacuité du contenu. Les syntagmes contenant l'idée de parole rhétorique sont ainsi connotés négativement : nous prenons le cas de *pérorer* et de *haranguer*, dont les occurrences chez Diderot sont extrêmement nombreuses, et qui ont presque toujours le même sens péjoratif.

Ce qui ne peut convenir, c'est tout d'abord que le discours de type rhétorique, dans son acception négative, n'est pas un discours tourné vers le destinataire : on pérore pour soi-même et pour renforcer le pouvoir que l'on a ou dont on fait partie, pour sa satisfaction et son intérêt personnels. Ce type de parole est incapable de se modeler aux différentes situations d'énonciation : du point de vue philosophique, elle ne peut donc qu'échouer, et ne peut être que rejetée. Dans *Jacques le fataliste* (788), il est ainsi fait mention de la passion dominante de l'hôtesse pour parler : « et l'hôtesse se mit en devoir de goûter le plaisir délicieux de pérorer²²² ». Diderot le précise dans les *Pensées détachées sur la peinture* (1016) : « Il y a bien de la différence entre un raisonneur et un homme raisonnable. L'homme raisonnable se tait souvent, le raisonneur ne déparle pas ». Le caquet des bijoux, dans les *Bijoux indiscrets*,

²²² Il faut préciser toutefois que l'hôtesse parle aussi pour le plaisir de ses destinataires : celui de Jacques et de son maître, et celui des lecteurs de *Jacques le fataliste*.

fait caqueter les différentes écoles ; de même, dans *Madame de la Carlière* (535), les rumeurs quant à la mort de l'enfant vont bon train et font remarquer au narrateur que « le point important n'est pas de savoir, mais de parler. On parlait donc ». Connaissance et parole, pour ce type de discours, sont antinomiques.

Nécessairement, et traditionnellement, le discours rhétorique, tel qu'il est pris en charge par le camp adverse, s'oppose aussi à toute vérité. Ainsi, dès l'*Oiseau blanc, conte bleu* (242), le prince Génistan se détourne de la cour où il est flatté pour la fée Vérité :

Après quelques réflexions sur mon ignorance, car je n'avais jamais donné dans ces **harangues** où l'on me félicitait de mon profond savoir, il me prit envie de renouer connaissance avec Vérité chez laquelle j'avais passé mes premières années.

Il semble bien que les *harangues* ne puissent être que mensongères. L'un des « orateur[s] du coin » de *Jacques le fataliste* (751), dont le crédit, rien que par la façon dont il est désigné par le narrateur, est fortement minimisé, prend également la parole pour raconter un événement :

Tandis que nous nous rafraîchissions dans une auberge, une foule d'oisifs s'était rassemblée autour d'une espèce d'orateur, le barbier de la rue, et lui disait : « Vous y étiez, vous, racontez-nous comment la chose s'est passée. – Très volontiers, répondit l'orateur du coin, qui ne demandait pas mieux que de **pérorer**. [...] »

Prié de raconter « comment la chose s'est passée », l'orateur ne risque-t-il pas de ne pas répondre à cette requête, et d'embellir les choses, envieux qu'il est de *pérorer*, et de mettre en valeur ses dons ?

« Ainsi **harangua** Orcotome, ne se promettant pas moins que d'élever les bijoux au niveau des trachées d'un de ses confrères, dont la jalousie avait attaqué vainement les succès » : dans les *Bijoux indiscrets* (44), le discours prononcé par Orcotome, « de la tribu des anatomistes », représentant de sa caste qui s'est emparée de la question des bijoux parlants, est coupé de la situation d'énonciation. Prononcé dans un lieu dévoué aux harangues de tous types, pouvant concerner tous les sujets, il s'occupe avant toute chose, dans son exorde, de flatter le sultan et la favorite. Par la suite, l'ironie nous fait comprendre que plus la péroraison est éloquente, moins elle est « démonstratrice » et argumentative ; moins elle s'appuie sur des preuves, plus elle séduit dévotés et illuminés, moins elle convainc le bel esprit, et *a fortiori* le philosophe. La « tirade », dont on a très peu d'idée du contenu, si ce n'est du sujet, n'est que forme : elle recourt à des autorités, dont le nombre est censé faire oublier l'absence de preuves internes au discours, elle est submergée par la passion, par le « saint enthousiasme » du bramine, qui est censé garantir sa véracité mais qui montre plutôt son irrationalité :

Le bramine chargé d'expliquer la loi monta dans **la tribune aux harangues, débita** au sultan et à la favorite **des phrases, des compliments et de l'ennui**, et **pérorait fort éloquentement** sur la manière de s'asseoir orthodoxement dans les compagnies. Il en avait démontré la nécessité par des autorités sans nombre, quand, saisi tout à coup d'un saint enthousiasme, il prononça **cette tirade** qui fit d'autant plus d'effet qu'on ne s'y attendait point. [...] Un bel esprit décida que le bramine n'avait qu'effleuré la question, et que sa pièce n'était qu'une déclamation froide et maussade ; mais au jugement des dévotés et des illuminés, c'était le morceau d'éloquence le plus solide qu'on eût prononcé dans les temples depuis un siècle. Au mien, le bel esprit et les dévotés avaient raison. (*Bijoux indiscrets*, 57 et 59).

Aux yeux d'une bonne partie de l'auditoire²²³, le discours est très complet et ne fait pas défaut (il s'agit du « morceau d'éloquence le plus solide »), mais aux yeux de l'autre partie de l'auditoire, il est essentiellement vide, car il ne comporte aucune preuve interne (il s'agit d'une « déclamation froide et maussade »). Comme dans *Jacques le fataliste*, les deux partis ont raison²²⁴ : ce discours est à la fois parfait dans sa capacité à manipuler et à convaincre ceux qui sont déjà convaincus, et évidemment imparfait pour toutes les autres raisons.

Il en est de même dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (550) :

M. d'Auxerre termine son *Instruction pastorale* par **une péroraison très pathétique** dans laquelle il exhorte les pasteurs de son diocèse à s'opposer de toute leur force à l'incrédulité et à ses progrès. Je n'ai garde de blâmer ce zèle. Je voudrais que la voix en retentît dans toutes les parties de l'Église, suspendît la fureur des hérétiques qui la déchirent, et réunît les efforts des fidèles contre le torrent de l'impiété. Mais comment un bonheur si grand, si longtemps attendu, pourra-t-il arriver ? L'appelant reconnaîtra-t-il enfin que son inflexible opposition aux décrets de l'Église, que les troubles qu'il a fomentés de toutes parts, et que les disputes qu'il nourrit depuis quarante ans et davantage ont fait plus d'indifférents, plus d'incrédules que toutes les productions de la philosophie ?

Encore une fois, le discours de l'adversaire est rapporté au DN : si le thème du discours est connu, il est surtout fait mention de sa qualité rhétorique. Pourtant, tout le pathétique de la péroraison de l'adversaire n'est d'aucune utilité, et l'auteur de la lettre signale l'absence de portée de cette voix²²⁵.

On le voit, la parole rhétorique est le plus souvent connotée négativement chez Diderot :

²²³ Une partie de la citation a déjà été envisagée, à propos de l'influence des dévots sur le peuple.

²²⁴ « Et les voilà embarqués dans une querelle interminable sur les femmes ; l'un prétendant qu'elles étaient bonnes, l'autre méchantes : et ils avaient tous deux raison ; l'un sottes, l'autre pleines d'esprit : et ils avaient tous deux raison ; l'un fausses, l'autre vraies : et ils avaient tous deux raison ; l'un avarés, l'autre libérales : et ils avaient tous deux raison ; l'un belles, l'autre laides : et ils avaient tous deux raison ; l'un bavardes, l'autre discrètes ; l'un franches, l'autre dissimulées ; l'un ignorantes, l'autre éclairées ; l'un sages, l'autre libertines ; l'un folles, l'autre sensées ; l'un grandes, l'autre petites : et ils avaient tous deux raison » (*Jacques le fataliste*, 728).

²²⁵ Certes, il la justifie surtout par l'opposition d'Auxerre aux décrets de l'Église, davantage que par la forme de son discours, mais toujours est-il que cette forme de discours nous est précisée. Laurent Versini (513) rappelle dans l'introduction que le fait de choisir le janséniste d'Auxerre est une stratégie énonciative importante de la part de Diderot (aussi importante que celle qui consiste à dire *je* à la place de l'abbé de Prades) : « Le philosophe choisit son adversaire : peu de réponses aux jésuites et au Parlement, l'interlocuteur, c'est le janséniste Caylus ; attitude habile, car Diderot peut jouer à l'orthodoxe avec une ironie pascalienne ou voltairienne, et mobiliser Bossuet à ses côtés. De plus les jansénistes ayant lancé de très nombreux libelles contre le laxisme de la Sorbonne à l'égard de Prades, le pouvoir avait réagi plus vigoureusement contre eux que contre les philosophes : Diderot peut se présenter subtilement comme un allié du pouvoir ».

elle indique presque toujours que le « rhéteur » couvre la vacuité de ses idées par une formalisation excessive, et donc ridicule du point de vue du philosophe.

La rhétorique est ainsi productrice d'un discours de subtilités, d'un discours compliqué et inintelligible, qui ne peut, de ce fait, prendre en charge la vérité, comme il prétend pourtant le faire. Forcément, il ne peut être rapporté qu'au DN car son caractère alambiqué ne permet pas sa retranscription, même partielle. Aussi n'est-il décrit que par des noms pluriel, comme dans la Pensée XVII (22) : « Toutes **les billevesées** de la métaphysique ne valent pas un argument *ad hominem* », XIX (23) : « **Les subtilités** de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques, c'est à la connaissance de la nature qu'il était réservé de faire de vrais déistes », XX (23) : « C'était en vain que j'avais essayé contre un athée **les subtilités** de l'école ; il avait même tiré de la faiblesse de ces raisonnements une objection assez forte », et un peu plus loin : « C'est sur ce raisonnement, et quelques autres de la même simplicité, que j'admets l'existence d'un Dieu, et non sur **ces tissus d'idées sèches et métaphysiques**, moins propres à dévoiler la vérité, qu'à lui donner l'air du mensonge ». On n'est pas loin de l'idée selon laquelle une parole compliquée reflète nécessairement le concept compliqué qu'est Dieu, dont on pourrait alors légitimement se dispenser. Le chemin vers l'athéisme est emprunté.

Cette parole rhétorique, impersonnelle, n'est jamais, justement, le produit de l'individu, mais toujours de l'école, de la secte, à laquelle le locuteur appartient. Le *je* des *Pensées philosophiques* lui-même se laisse tenter par les *subtilités de l'école* afin de vaincre son destinataire l'athée, mais, on l'a déjà vu, sa parole ne peut dès lors qu'échouer. L'école est ainsi productrice de discours tout faits, mis au point pour la défendre, mais non pas pour expliquer véritablement tel ou tel phénomène. Jacques et son maître, du fait de leur attitude locutoire, se transforment, ô combien symboliquement, en théologiens : « Tandis que nos deux théologiens disputaient sans s'entendre, comme il peut arriver en théologie, la nuit s'approchait²²⁶ ».

La dispute rhétorique ne laisse pas de place au destinataire et à la conviction. Chaque débattant est entièrement tourné vers ses propres raisons, et il n'est pas question d'entendre celles que son adversaire pourrait lui opposer. Le caractère monologique de la parole adverse ne peut qu'entraîner sa fausseté en ce qu'elle ne tient pas compte de la parole adverse, ou plus généralement de la parole autre, pour constituer un énoncé qui serait le plus vrai possible. La parole monologique, telle qu'elle est dépeinte par Diderot, est une parole renfermée sur elle-

²²⁶ *Jacques le fataliste*, 717.

même, négligeant le destinataire (quel qu'il soit), ainsi que le monde ou les conditions d'énonciation qui sont pourtant censées l'actualiser. Il s'agit, en somme, d'une parole qui se gère elle-même, qui ne considère que sa propre réalité, auto-satisfaite, et qui, nécessairement, est fautive. Les cas de dévots accaparant la parole et coupant la parole à qui voudrait la prendre ont déjà été envisagés : les dévots sont ceux qui, ayant le pouvoir, prennent la parole, et prenant la parole, prennent le pouvoir. Ce pouvoir, en effet, se manifeste par le droit (et le privilège), souvent dénoncé par le philosophe, de haranguer le peuple assemblé, et que ce même pouvoir se renforce du fait même de ces prises de parole²²⁷.

Nous aimerions envisager le cas du verbe « prêcher ». Dans l'*Encyclopédie*, on en trouve la définition suivante : « *V. act.* c'est annoncer au peuple l'Évangile ou la parole de Dieu. La prédication exige une autorité, un ton, une déclamation, une élocution, un extérieur dignes d'un si grand ministère ». Le verbe, qui appartient au domaine religieux, est souvent employé par métaphore dans l'œuvre : *prêcher X, c'est argumenter en faveur de X*, et c'est parfois même séduire. Par exemple, on trouve dans les *Bijoux indiscrets* (144) : « Il me semble, mon cher, que tu m'en **prêchais** une autre tout à l'heure » ; et « elles **prêchaient** un amour si correct, qu'il fallut bien y renoncer » (163) ; et dans les lettres à Sophie Volland : « Il **prêcha** le dogme de la fatalité, qui inspire l'audace et le mépris de la mort » (Lettre du 30 octobre 1759²²⁸) ; « Je vous demande en grâce de **prêcher** l'indulgence à notre chère sœur » (Lettre du 7 octobre 1760²²⁹) ; « Non, chère amie, vous avez beau **prêcher** la sobriété, vous ne m'ennuieriez point » (Lettre du 25 novembre 1760²³⁰).

Parfois, il est même ironiquement et violemment détourné de son sens originel, comme dans cette lettre à l'abbé du 25 septembre 1772 : « dans la lettre à votre nièce, vous lui **prêchez** la haine de son père. Ah ! l'abbé, parcourez [...]»²³¹ » ou, dans celle du 13 novembre

²²⁷ Sur les affinités de la parole et du pouvoir, il suffit de voir les textes antiques qui font mention du travail opéré par les sophistes. Ces derniers, en apprenant à bien parler, apprenaient à prendre le pouvoir. Gorgias vante ainsi la « magie du Discours » avec lequel on peut tout : « Il existe une identité de rapport entre la force du discours relativement à l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues relativement à la nature des corps. Car, de même que certaines drogues éliminent du corps certaines humeurs, et peuvent mettre fin soit à la douleur, soit à la vie, de même aussi, certains discours peuvent tantôt calmer, tantôt charmer, tantôt terroriser, tantôt plonger les auditeurs dans la hardiesse, tantôt, en recourant à la néfaste Peithô, droguer l'âme et l'ensorceler ». (Gorgias, *Eloge d'Hélène*, in J.-P. Dumont, *Les Sophistes*, Paris, PUF, p. 86-88.). Platon quant à lui déplore ce pouvoir, constatant l'écart se creusant alors entre la parole belle et la parole vraie. Il considère alors que le seul recours, pour sauver la *polis* de la décadence, serait l'accès au pouvoir du « philosophe-roi » : « les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement ». (Platon, *Lettre VII*, Paris, Belles-Lettres, p. 29).

²²⁸ *Correspondance*, 187.

²²⁹ *Correspondance*, 243.

²³⁰ *Correspondance*, 327.

²³¹ *Correspondance*, 1128.

de la même année : « il faut donc vous démontrer que vous avez **prêché** la haine contre moi²³² ». L'inconséquence de l'abbé est soulignée par la relation d'antonymie entre le fait de prêcher et l'objet prêché, la haine. L'argument est encore une fois le suivant : les principes religieux sont contredits par leur application.

Mais le verbe peut se trouver également comme synonyme de monologue et comme antonyme de dialogue. On lit dans *De la poésie dramatique* (1310) :

Qu'un auteur intelligent fasse entrer dans son ouvrage des traits que le spectateur s'applique, j'y consens ; qu'il y rappelle des ridicules en vogue, des vices dominants, des événements publics ; qu'il instruisse et qu'il plaise, mais que ce soit sans y penser. Si l'on remarque son but, il le manque ; il cesse de dialoguer, il **prêche**.

On pourrait considérer enfin que cette façon de discourir est typiquement de l'ordre de l'écrit, et non de l'oral. L'écriture, celle de la Bible par exemple, s'oppose aux modulations de la parole, ne s'altère jamais, n'envisage pas la parole adverse : en cela, elle est fondamentalement trompeuse²³³. Ce type de Livre diffère bien du livre de la nature grâce auquel Cléobule s'instruit et dont il tire sa philosophie : « Je compris [...] que les ouvrages de la nature étaient à ses yeux un livre allégorique où il lisait mille vérités qui échappaient au reste des hommes²³⁴ ».

2. 3. 3. 2. La parole fabulée

Beaucoup de *Pensées* sont consacrées à la réfutation de l'argument des miracles. La Pensée XLIX (35) raconte par exemple l'histoire de la naissance d'un préjugé qui explique sa ténacité :

Il introduisit dans les esprits un préjugé qui ne fut pas inutile à la grandeur future de sa patrie. [...] C'est-à-dire, que le peuple crut à cette apparition ; que les sénateurs firent semblant d'y croire et que Romulus eut des autels. Mais les choses n'en demeurèrent pas là. Bientôt ce ne fut point un simple particulier à qui Romulus s'était apparu. Il s'était montré à plus de mille personnes en un jour. **Il n'avait point été frappé de la foudre, les sénateurs ne s'en étaient point défaits à la faveur d'un temps orageux, mais il s'était élevé dans les airs au milieu des éclairs et au bruit du tonnerre, à la vue de tout un peuple ;** et cette aventure se calfeutra avec le temps d'un si grand nombre de pièces que les esprits

²³² *Correspondance*, 1142.

²³³ On retrouve cette critique de la religion du Livre chez d'autres philosophes. Colas Duflo (2001 : 521) propose ainsi d'établir le parallèle entre Rousseau et Bernardin de Saint-Pierre à ce propos : « La fondation même de la religion naturelle chez Rousseau passe par une critique des religions du livre. Il y a toujours trop d'hommes entre Dieu et moi dans toutes les religions instituées, mais aussi trop de livres : 'Toujours des livres ! quelle manie !'. De là vient cette invitation formulée par Rousseau, qui pourtant ne l'accomplit pas, mais qui est le fondement du travail de Bernardin : 'J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature. C'est dans ce grand et sublime livre que j'apprends à servir et à adorer son divin auteur' ».

²³⁴ *Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 73.

forts du siècle suivant devaient en être fort embarrassés.

À l'origine du miracle : une manipulation en vue du gouvernement du peuple crédule. La retranscription en DIL (en gras) des propos tenus par les prétendus témoins permet leur mise à distance ironique : la négation (*il n'avait point été frappé de la foudre, les sénateurs ne s'en étaient point défait à la faveur d'un temps orageux*) permet de lire en creux l'interprétation rationnelle de l'événement, mise en balance avec l'interprétation irrationnelle, préférée par le peuple à la première (*mais il s'était élevé dans les airs au milieu des éclairs et au bruit du tonnerre, à la vue de tout un peuple*). La transmission du « fait » de génération en génération le « calfeutre » et le protège de la réfutation, du moins jusqu'à l'intervention bienvenue de la voix philosophique. Le miracle passe définitivement du côté de la fiction, de la fable, du mythe, du mensonge :

Qu'un auteur d'une impartialité avouée **me raconte** qu'un gouffre s'est ouvert au milieu d'une ville ; que les dieux consultés sur cet événement ont répondu qu'il se refermera, si l'on y jette ce que l'on possède de plus précieux ; qu'un brave chevalier s'y est précipité, et que l'oracle s'est accompli : je le croirais beaucoup moins que s'il **eût dit simplement** qu'un gouffre s'étant ouvert, on employa un temps et des travaux considérables pour le combler. Moins un fait a de vraisemblance, plus le témoignage de l'histoire perd de son poids. Je croirais sans peine un seul honnête homme qui m'annoncerait *que Sa majesté vient de remporter une victoire complète sur les alliés* ; mais tout Paris m'assurerait qu'un mort vient de ressusciter à Passy, que je n'en croirais rien. Qu'un historien nous en impose, ou que tout un peuple se trompe, ce ne sont pas des prodiges. (*Pensées philosophiques*, XLVI, 33).

Certains syntagmes introducteurs ne contiennent pas forcément le sème de fausseté, mais l'acquièrent chez Diderot : c'est le cas ici de « raconter²³⁵ » ; et la simple parole (*eût dit simplement*), en tant qu'elle est justifiée, l'emporte sur la fable embellie (mimée par la cascade de complétives qui constituent le DI) et mensongère. Au discours indirect est ainsi rapportée la parole fictive de l'être fictif qu'est *l'auteur d'une impartialité avouée* : parole fictive invalidée par le choix du verbe introducteur *raconter* en ce qu'il place le discours du côté de la fiction, le verbe prenant ainsi une connotation indéniablement péjorative (ce qui est fictif ne peut être vrai), par l'accumulation de preuves toutes plus fallacieuses les unes que les autres, rendue stylistiquement par la répétition lourde et presque comique de la conjonction *que*. Parmi les preuves fallacieuses, citons plus particulièrement la réponse des dieux (*que les dieux consultés sur cet événement, ont répondu qu'il se refermera si l'on y jette ce que l'on possède de plus précieux*), rapportée au DI et donc enchâssée (là aussi lourdement) dans le premier DI – argument d'autorité qui perd justement toute autorité du fait de la nature de l'instance locutrice, mais aussi du fait de la nature comique de la réponse.

²³⁵ À ce propos, voir notre remarque plus haut, p. 182.

Cela ne se passe finalement pas autrement dans la *Religieuse*, lorsqu'il est question d'empêcher l'héroïne de quitter le couvent. Suzanne, qui dès le début sent que la vie au couvent ne peut pas lui convenir, s'inquiète d'autant plus lorsqu'elle aperçoit ce qu'elle n'aurait jamais dû apercevoir, une religieuse s'échappant de sa cellule « échevelée », « presque sans vêtement », les yeux égarés, s'arrachant les cheveux, se frappant la poitrine, courant, hurlant, cherchant à se défenestrer²³⁶. Suzanne pressent bien que cet état de folie, d'hystérie, est la conséquence de la vie en couvent, mais elle n'est pas la seule à s'inquiéter : les religieuses s'inquiètent également de la réaction que pourrait avoir la nouvelle venue, et tentent alors de camoufler sous des paroles les véritables raisons de l'état de cette religieuse :

On me dit de cette religieuse je ne sais combien de mensonges ridicules qui se contredisaient : qu'elle avait déjà l'esprit dérangé quand on l'avait reçue ; qu'elle avait eu un grand effroi dans un temps critique ; qu'elle était devenue sujette à des visions ; qu'elle se croyait en commerce avec les anges ; qu'elle avait fait des lectures pernicieuses qui lui avait gâté l'esprit ; qu'elle avait entendu des novateurs d'une morale outrée, qui l'avaient si fort épouvantée des jugements de Dieu, que sa tête ébranlée en avait été renversée ; qu'elle ne voyait plus que des démons, l'enfer, des gouffres de feu ; qu'elles étaient bien malheureuses ; qu'il était inouï qu'il y eût jamais eu un pareil sujet dans la maison ; que sais-je encore quoi ? Cela ne prit point auprès de moi ; à tout moment ma religieuse folle me revenait à l'esprit, et je renouvelais le serment de ne faire aucun vœu. (*La Religieuse*, 282).

Si elle n'est pas dupe de ces discours forcément mensongers car contradictoires, s'ils échouent alors que l'image de la religieuse folle l'emporte, Suzanne prend la peine de les rapporter, et Diderot exhibe ainsi, en une cascade de complétives se contredisant les unes les autres, la manipulation par la fable dont les religieuses sont coupables.

2. 3. 3. 3. La parole assurée

Paradoxalement, plus la parole est fausse, plus elle est tenue de façon péremptoire et dogmatique. Peut-être parce que la réciproque est vraie : plus est elle tenue de façon péremptoire et dogmatique, plus elle a de chances d'être fausse. Le désaccord entre la voix philosophique et la voix dévote ne peut être que fondamental, car leurs conceptions de la vérité s'opposent. La vérité, du côté de la religion, ne peut se discuter, ne peut se réfuter, elle est de l'ordre du mystère et se fonde sur la foi ; alors que la vérité, du côté de la philosophie,

²³⁶ « Elle était échevelée et presque sans vêtement ; elle traînait des chaînes de fer ; ses yeux étaient égarés ; elle s'arrachait les cheveux ; elle se frappait la poitrine avec les poings, elle courait, elle hurlait ; elle se chargeait elle-même, et les autres, des plus terribles imprécations ; elle cherchait une fenêtre pour se précipiter. La frayeur me saisit, je tremblai de tous mes membres, je vis mon sort dans celui de cette infortunée, et sur-le-champ il fut décidé, dans mon cœur, que je mourrais mille fois plutôt que de m'y exposer. On pressentit l'effet que cet événement pourrait faire sur mon esprit, on crut devoir le prévenir ». (*La Religieuse*, 282).

doit se chercher à tâtons, et n'existe d'ailleurs pas forcément. La parole, du côté des dévots, est dogmatique et sûre d'elle-même, alors qu'elle n'a pas pris la peine d'examiner ni les faits ni les causes : « Ils *assurent* tout, bien qu'ils n'aient rien soigneusement examiné », trouve-t-on dans les *Pensées philosophiques* XVIII (27). Elle se situe du côté de la démonstration, et non pas de l'argumentation²³⁷ : « Tous les peuples ont de ces faits, à qui, pour être merveilleux, il ne manque que d'être vrais ; avec lesquels on **démontre** tout, mais qu'on ne prouve point ; qu'on n'ose nier sans être impie, et qu'on ne peut croire sans être imbécile » (ILVIII, 34). Chez Diderot, les mots contenant le sème de l'assertion sûre d'elle-même sont très souvent connotés péjorativement. C'est bien sûr le contexte énonciatif qui nous permet de juger de cette connotation : on constate en effet que ces verbes sont très souvent accompagnés de l'idée selon laquelle l'acte de parole n'est pas justifié. En général, plus la parole est sûre d'elle-même, plus elle est mise en péril par le locuteur 0 ou ses relais, qui pointent sa vanité due au manque de preuves.

Dans la *Promenade du sceptique* (131), Cléobule, se promenant dans l'allée des fleurs, rencontre une femme blonde, ils en viennent alors à parler des plaisirs. Cléobule, qui n'est pourtant pas dévot, est encore retenu par la prescription édictée autoritairement par la religion (sans prise en compte de l'humain), selon laquelle les plaisirs sont interdits. Il est évident que la parole assurée se voit *désassurée* par l'opposition inattendue qu'elle rencontre :

59. Je **soutenais gravement** que le prince nous les interdisait, et que la nature même y prescrivait des bornes. « Je ne connais guère ton prince, me dit-elle ; mais auteur et moteur de tous les êtres, et bon et sage, comme on le publie, n'aurait-il mis en nous tant de sensations agréables que pour nous affliger ? on dit qu'il n'a rien fait en vain ; et quel est donc le but des besoins et des désirs qui les suivent, sinon d'être satisfaits ? » 60. Je lui **répondis**, mais **faiblement**, que peut-être le prince nous proposait ces enchanteurs à combattre, pour avoir droit de nous récompenser.

Cléobule se fait ici incontestablement le représentant de la parole autoritaire et aveugle : le verbe « soutenir », encore modalisé par l'adverbe « gravement », connote, dans le contexte de l'écriture diderotienne, l'idée d'une parole trop sûre d'elle-même, qui affirme très fermement alors qu'elle ne justifie rien. Dès lors, il n'est pas surprenant qu'une interlocutrice de bon sens (tout se passe comme si les paroles de Cléobule devaient être réfutées) oppose à l'idée du

²³⁷ *Démonstration* et *argumentation* sont ici à prendre avec des connotations que les deux termes n'ont pas toujours : la *démonstration* serait celle qui se prétendrait universellement vraie, se permettant ainsi d'exclure preuves et arguments. Il faut consulter sur ce point l'article « Démonstration » de l'Encyclopédie, cité dans la note 142 p. 110 de ce travail, qui entérine cette définition. Voir C. Plantin (2005 : 75-76) qui rappelle la traditionnelle opposition démonstration/argumentation : « Cet antagonisme, dont les origines sont profondes et qui fonctionne maintenant comme un lieu commun, a été considérablement renforcé par le *Traité de l'argumentation* de Perelman et Olbrechts-Tyteca, ainsi que par les positions non référentialistes de la théorie de l'Argumentation dans la langue' ».

« prince » sa connaissance de l'homme et de sa nature, et souligne ainsi la contradiction inadmissible entre l'existence du besoin de plaisirs et l'interdiction de les suivre. Le « prince » de Cléobule, si on y réfléchit bien, s'est montré inconséquent. La parole autoritaire laisse place, de façon tout à fait légitime, à une parole faible (« je lui répondis, mais faiblement »), hésitante (« j'hésitais ; elle aperçut mon embarras »), ce passage illustrant toute sa vacuité.

La parole trop sérieuse n'envisage même pas qu'elle pourrait être fausse. Cléobule *soutient gravement* une idée qu'il ne comprend pas lui-même, qu'il prend en charge automatiquement, comme si elle lui avait été dictée plusieurs fois, une idée qu'il ne pourrait donc pas défendre si elle était mise en question : la mise en question ne manque pas d'arriver avec l'intervention de l'interlocutrice. Elle concède dans un premier temps qu'elle ne connaît pas le prince de son interlocuteur, ce qui sous-entend que peut-être, effectivement, sa connaissance parfaite mènerait à son obéissance, mais cette concession n'est-elle pas déjà une manière de souligner que personne ne peut le connaître ? Dire « **ton** prince », n'est-ce pas une manière de suggérer que son existence est bel et bien relative ? La jeune femme blonde s'appuie sur le peu que l'on sait de lui, et sur sa connaissance de l'homme pour mettre en avant la contradiction entre la capacité aux plaisirs qui lui a été accordée, et l'interdiction de les suivre qui lui aurait été imposée. *Soutenir gravement* que le prince interdit les plaisirs, c'est finalement en faire un portrait négatif. Cléobule, comme il était attendu, se trouve dans l'incapacité de défendre sa thèse, et ne répond que « faiblement », en présentant son argument comme hypothétique (« peut-être ») : on est loin de l'hypothèse et de la vérité scientifique.

On se souvient également que, dans les *Éléments de physiologie* (1299), après avoir fait le récit d'une journée de d'Alembert, destiné à prouver que les actions de ce dernier étaient *déterminées*, Diderot montre son ami *soutenant à cor et à cri que l'homme est libre*²³⁸ : il est ainsi ridiculisé, lui qui affirme si fort ce qui est présenté comme absolument faux.

Finalement, ce ne sont pas tant les assertions des dévots qui sont réfutées, car celles-ci, la plupart du temps, n'ont pas de contenu et ne remplissent pas vraiment leur fonction d'assertion (donner une information, dire une vérité sur le monde), mais c'est plutôt l'idée même d'assertion qui est réfutée. Car *asserter*, *assurer*, c'est ne pas prendre en compte la nécessité de la réfutation. L'assertion, du côté philosophique, doit toujours être éprouvée par la réfutation pour espérer accéder à la vérité.

²³⁸ Voir p. 98 ici même.

2. 3. 3. 4. Radotages, rabâchages, bavardages : la parole inutile et répétée

Je et ses subtilités de l'école, confronté à un athée décrit comme un « habile déclamateur », échoue. Dans la *Pensée* XX²³⁹, *Je* ne fait que déclamer un discours appris, un discours-fantôme en ce qu'il est transmis de relais en relais, tout fait, qui ne peut être efficace car il est nécessairement inadapté au contexte d'énonciation dans lequel il se trouve. Issue du Verbe, la parole perd son sens au fur et à mesure, figée qu'elle est malgré la variété des contextes d'énonciation. De là, très certainement, l'inutilité d'individualiser les locuteurs qui la prennent en charge. Il s'agit d'une parole autoritaire, celle de « l'école », venue d'on ne sait où, et pourtant sans cesse transmise, sans cesse répétée. *Je* se fait ainsi prendre au piège de la parole que l'on répète bêtement sans la faire sienne, sans se l'approprier, bref, sans faire usage de la Raison. C'est aussi pourquoi Pascal, dans la *Pensée* XIV (21), est considéré comme un mauvais philosophe, car il ne serait que le perroquet d'Arnaud, de Sacy et de Nicole, eux-mêmes relais de cette parole qui fait autorité :

Pascal avait de la droiture ; mais il était peureux et crédule. Élegant écrivain et raisonneur profond, il eût sans doute éclairé l'univers, si la Providence ne l'eût abandonné à des gens qui sacrifièrent ses talents à leurs haines. Qu'il serait à souhaiter qu'il eût laissé aux théologiens de son temps le soin de vider leurs querelles ; qu'il se fût livré à la recherche de la vérité, sans réserve et sans crainte d'offenser Dieu.

Répétée, passée de locuteur en locuteur, la parole perd de son sens, les mots ne signifient plus les choses et ne peuvent être que réfutés. Notons que ce type de discours, basé sur la répétition, sur le déjà-dit, est même présenté comme contre-nature chez Diderot : comme le signale Colas Duflo (2003a : 50), « si tous les hommes diffèrent, alors il est impossible qu'ils disent la même chose, ce qui reste vrai même s'ils se servent des mêmes mots²⁴⁰ ». La pure tautologie est monstrueuse.

Selon Robert Morin (1975 : 104), la victoire progressive des Lumières pourrait d'ailleurs s'expliquer par le figement du discours de leurs adversaires :

La philosophie nouvelle renforce ses armes par les nouvelles découvertes et par le génie de ses représentants, au lieu que ses adversaires puisent toujours dans le même arsenal, et l'utilisent avec de moins en moins de talent au fur et à mesure que s'écoulent les années qui rapprochent de la Révolution.

Le xviii^e siècle annonce bien la mort d'une certaine rhétorique, dont l'arsenal rouillé ne peut plus servir à une représentation satisfaisante du monde.

²³⁹ Voir p. 180 ici même.

²⁴⁰ Pour affirmer cela, C. Duflo s'appuie sur un extrait du *Salon* de 1767 (623) : « Il n'y a dans la même pensée rendue par les mêmes expressions, dans les deux vers faits sur un même sujet, qu'une identité de phénomène apparente, et c'est la pauvreté de la langue qui occasionne cette apparence d'identité ».

Le verbe « débiter », qui revient sans cesse sous la plume de Diderot, finit par connoter également la fausseté. On trouve la définition suivante de son sens figuré dans le *Furetière* :

On dit figurément, qu'un homme débite bien, pour dire, qu'il dit bien ce qu'il dit, qu'il récite agréablement, qu'il a un grand nombre de contes et d'histoires ; qu'il débite des nouvelles, pour dire, qu'il les apprend, qu'il les publie,

et dans la 4^e édition du *Dictionnaire de l'Académie* :

On dit figurément et dans le style familier, qu'un homme débite bien sa marchandise, pour dire, qu'il parle bien, qu'il fait bien un récit, qu'il donne un beau tour à ce qu'il dit.

Mais chez Diderot, le plus souvent, on ne débite pas bien. Débiter, c'est dire mal, et, de ce fait, dire des choses fausses. Dès l'*Oiseau blanc, conte bleu* (243) on trouve ainsi l'occurrence suivante : Rousch « imaginant des aventures scandaleuses qu'il nous débitait comme des vérités ». De la même manière, on reproche au narrateur de *Jacques le fataliste* (870-871) de *débiter des contes*, obscènes par ailleurs.

Comment un homme de sens, qui a des mœurs, qui se pique de philosophie, peut-il s'amuser à débiter des contes de cette obscénité ? – Premièrement, lecteur, ce ne sont pas des contes, c'est une histoire, et je ne me sens pas plus coupable, et peut-être moins, quand j'écris les sottises de Jacques, que Suétone quand il nous transmet les débauches de Tibère.

Le narrateur, on le voit, s'en défend : ce ne sont pas des contes, ce sont des histoires vraies. En ce sens, il ne peut pas les débiter, il ne fait que les relater, sans les embellir. Le récit que l'on répète nous éloigne de la vérité. Dans l'allée des épines, le glissement s'opère également du faux (avec le verbe *prétendre*) vers l'idée d'un langage corrompu dans sa forme même, parce qu'inutilement énigmatique :

L'empire dont je te parle est gouverné en chef par un souverain sur le nom duquel ses sujets sont à peu près d'accord ; mais il n'en est pas de même de son existence. Personne ne l'a vu, et ceux de ses favoris qui prétendent avoir eu des entretiens avec lui, en ont parlé d'une manière si obscure, lui ont attribué des contrariétés si étranges, que tandis qu'une partie de la nation s'est épuisée à former des systèmes pour expliquer l'énigme, ou à s'entre-déchirer pour faire prévaloir ses opinions ; l'autre a pris le parti de douter de tout ce qu'on en **débitait**, et quelques-uns celui de n'en rien croire. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des épines, III, 81).

L'utilisation du DN, qui permet de ne pas rapporter le contenu des paroles, et corrélativement, le choix du groupe verbal *en ont parlé de manière si obscure* et du verbe *débitait* transcrit cette idée de vacuité, d'absence de contenu. Le concept énigmatique ainsi inventé entraîne la création de plusieurs camps : ceux qui y croient, qui forment alors des systèmes pour tenter de l'expliquer et qui s'entredéchirent parce qu'ils n'y parviennent évidemment pas ; et ceux qui sont pris de doute face à l'inintelligibilité de ces discours débités. Il est clair que, malgré le

fait que la position de Diderot ne se soit pas encore radicalisée en faveur de l'athéisme, les sceptiques et les athées sont valorisés en ce qu'ils ont une attitude plus sensée, plus conforme à la raison. On réfute la manière d'affirmer que Dieu existe, car elle ne peut que signifier la fausseté.

Il semble bien que le discours religieux soit toujours un discours qui se répète, qui se radote, qui se rabâche, usé à force d'être dit : « Tu rabâches, maître Pierre », lance Diderot à son frère²⁴¹. On trouve par exemple une occurrence du verbe *radoter* dans *Entretien avec la Maréchale de **** (940-941) :

DIDEROT. – Las de son travail, [le Mexicain] se promenait un jour au bord de la mer. Il voit une planche qui trempait d'un bout dans les eaux, et qui de l'autre posait sur le rivage. Il s'assied sur cette planche, et là, prolongeant ses regards sur la vaste étendue qui se déployait devant lui, il se disait : « Rien n'est plus vrai que ma grand-mère **radote** avec son histoire de je ne sais quels habitants qui, dans je ne sais quel temps, abordèrent ici de je ne sais où, d'une contrée au-delà de nos mers. Il n'y a pas le sens commun : ne vois-je pas la mer confiner avec le ciel ? Et puis-je croire, contre le témoignage de mes sens, une vieille fable dont on ignore la date, que chacun arrange à sa manière, et qui n'est qu'un tissu de circonstances absurdes, sur lesquelles ils se mangent le cœur et s'arrachent le blanc des yeux ? » Tandis qu'il raisonnait ainsi, les eaux agitées le berçaient sur sa planche, et il s'endormit.

Le radotage de la grand-mère fait perdre, aux oreilles du jeune Mexicain, de la crédibilité à son discours, et le jeune homme décide de faire usage de sa raison (il est d'ailleurs appelé le « jeune raisonneur » par la suite) plutôt que de se laisser bercer par des récits répétés.

Le discours débité n'a pas plus de valeur lorsqu'il est prononcé par la bouche du philosophe dans le *Neveu* (630-631) :

MOI. – Acceptons donc les choses comme elles sont. Voyons ce qu'elles nous coûtent et ce qu'elles nous rendent, et laissons là le tout que nous ne connaissons pas assez pour le louer ou le blâmer, et qui n'est peut-être ni bien ni mal, s'il est nécessaire, comme beaucoup d'honnêtes gens l'imaginent. LUI. – Je n'entends pas grand-chose à tout ce que vous me **débitez** là. C'est apparemment de la philosophie ; je vous préviens que je ne m'en mêle pas.

MOI sait se montrer mauvais philosophe lorsqu'il débite, et le Neveu ne manque pas de le souligner : le discours coupé de la réalité prononcé par MOI, abstrait ne peut être entendu par l'interlocuteur, qui le dénigre aussitôt²⁴².

²⁴¹ Lettre du 13 novembre 1772, *Correspondance*, 1147.

²⁴² Les occurrences du verbe *débiter* sont nombreuses dans l'œuvre de Diderot. En voici quelques autres exemples, repérés à l'aide de FRANTEXT : « Tout ce que le père Bouin vous **a débité** ne sont que de vaines subtilités, de pauvres conjectures, des peut-être sans aucune valeur, sans aucun poids, auprès des circonstances qui ôtaient tout caractère de validité à l'acte injuste que vous avez tiré de la poussière, produit et réhabilité » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 496). Dans les *Bijoux indiscrets* (97), Mangogul considère les femmes comme des automates : « Alors il se mit à **débiter** toutes les impertinences qu'on a dites, et redites, avec le moins d'esprit et de légèreté qu'il est possible, contre un sexe qui possède au souverain degré ces deux qualités. ». Dans le *Paradoxe sur le comédien* (1396) lorsque Diderot va voir le théologal pour défendre la cause

Le répétiteur, chez Diderot, n'est souvent qu'un imposteur. Jacques, d'une certaine manière, en est un, en ce qu'il est, selon le mot de Christiane Frémont (2010 : 74), atteint de psittacisme (il ne cesse de répéter ce que son maître disait : « Jacques disait que son maître disait que [...] »). Il n'est pas surprenant de lire dans la *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à Grimm* (773) qu'il

y a dans la société tant d'impertinents perroquets qui parlent, qui parlent et qui parlent sans savoir ce qu'ils disent ; on a tant de plaisir à répandre le mal, que le médisant ou le calomniateur se fait en un jour mille complices.

Aussi le discours de Madame de la Carlière, expliquant les conditions de son mariage avec Desroches, peut-il être pris au sérieux, et susciter une certaine émotion chez son auditoire, mais répété par sa cousine, il devient *parodie comique*, comme le soulignent les deux interlocuteurs amusés :

– Je crois avoir entendu dans le temps une parodie bien comique de ce discours [...] – La petite comtesse jouait sublimement cet enthousiasme de sa belle cousine. – Elle est bien plus faite pour le jouer que pour le sentir. « Les serments prononcés au pied des autels... » Vous riez ? – Ma foi, je vous en demande pardon, mais je vois encore la petite comtesse hissée sur la pointe de ses pieds ; et j'entends son ton emphatique. (*Madame de la Carlière*, 526-527).

Dans ces contextes, la parole répétée ne peut être porteuse de vérité ; et c'est ainsi que l'on peut faire répéter à Suzanne des discours qu'elle ne pense pas :

Quand je fus arrivée à ce petit oratoire qui était éclairé de deux lumières, on m'ordonna de demander pardon à Dieu et à la communauté du scandale que j'avais donné ; c'était la religieuse qui me conduisait qui me disait tout bas ce qu'il fallait que je **répétasse**, et je le **répétais** mot à mot. (*La Religieuse*, 344).

De même, un peu plus loin dans le texte, l'entrée de Suzanne dans son nouveau couvent nous fait encore une fois envisager l'écart entre la « pure vérité » et le refrain :

Chemin faisant, la religieuse m'entretint de la maison, et la tourière ajoutait pour **refrain** à chaque phrase de l'éloge qu'on m'en faisait : « C'est la pure vérité ». (352)

L'éloge, au lieu d'être renforcé par le refrain de la tourière, se voit en réalité dénigré par lui : ce qui est sans arrêt répété semble ne pas pouvoir être vrai.

de l'indigent : « Et voilà mon théologal qui me **débite**, avec une rapidité et une véhémence surprenante, une suite d'actions plus atroces, plus révoltantes les unes que les autres. Ma tête s'embarrasse, je me sens accablé ; je perds le courage de défendre un aussi abominable monstre que celui qu'on me dépeignait. Heureusement mon théologal, un peu prolix dans sa philippique, me laissa le temps de me remettre ; peu à peu l'homme sensible se retira et fit place à l'homme éloquent, car j'oserai dire que je le fus dans cette occasion ». Ou encore, dans *Jacques le fataliste* (794), pour montrer la supériorité du conte sur la sentence : « Tenez, monsieur, toutes ces grandes sentences que vous venez de **débiter** à propos de botte ne valent pas une vieille fable des écraignes de mon village ».

Le bavardage désigne la parole sans but. Il faut préciser d'emblée que le bavardage n'a pas forcément une connotation négative : dans certains contextes au contraire, il peut être signifiant²⁴³. Julie prend d'abord, à tort, les paroles de d'Alembert pour des « bavardages », « du galimatias » : elle est loin d'accorder un sens profond à des paroles de rêveur, énoncées de manière décousue. Le bavardage est par ailleurs parfois relié à la parole fausse. Dans *Madame de la Carlière* (535), on bavarde à propos de la séparation de l'héroïne éponyme et de Desroches, ainsi que sur la mort de leur enfant, malgré l'absence d'informations de première main « car le point important », précise le narrateur, « n'est pas de savoir, mais de parler. On parlait donc ». Desroches, à cause de la rumeur qui court, est donc de plus en plus injustement haï et, à la mort de son ancienne amante, se trouve accusé de sa mort ainsi que de celle de son enfant. La vérité remplacera-t-elle un jour le bavardage ? Ainsi s'interrogent les deux interlocuteurs :

– [...] Mais tôt ou tard le sens commun lui revient, et le discours de l'avenir rectifie le bavardage du présent. – Ainsi vous croyez qu'il y aura un moment où la chose sera vue telle qu'elle est, M^{me} de la Carlière accusée et Desroches absous ? – Je ne pense pas même que ce moment soit éloigné. (*Madame de la Carlière*, 538).

Reprenons également l'exemple déjà vu plus haut :

Vous **prétendez** que sans mes inconséquences dans mes principes, sans mon incrédulité, sans mes impiétés, sans mes fureurs antichrétiennes, la paix et la tranquillité de votre conscience seraient parfaites. Mais, mon ami, il y autant de bêtises que de mots dans ce **bavardage** ; comme tu vas voir. (*Correspondance*, 1146).

Le verbe *prétendre*, qui contient le sème de fausseté, permet d'infléchir le discours de l'abbé : ce qu'il dit du philosophe est faux. Le connecteur « mais » entame la poursuite l'opération de transformation : les paroles de l'abbé vont devenir un « bavardage », c'est-à-dire une suite de mots vains, car faux.

2. 3. 3. 5. Le volume sonore et l'insulte au détriment du contenu

À défaut d'être incarnés, les dévots ne sont donc en général représentés que par leur voix, qu'il faut bien mettre en scène pour qu'elle soit réfutée. Si elle n'est jamais individualisée, elle se distingue toutefois par certains traits : autorité, fréquence aigue, hurlements vains, autrement dit, il ne s'agit que d'indications négatives sur la forme, au

²⁴³ Nous y reviendrons ultérieurement, dans la troisième partie, chapitre premier, point 5 de ce travail.

détriment du contenu.

Si la belle déclamation suffit à convaincre le peuple crédule qui est déjà acquis à la cause du pouvoir, face aux philosophes, aux sceptiques et aux opposants au pouvoir en tous genres, la tâche est plus difficile, et la voix, confrontée à son échec, tente de pallier sa mise en péril par un renforcement d'ordre sonore. Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1766), il n'est pas surprenant de trouver en étroite association l'idée de déclamation et de cri, qui fait du déclamateur, du temps de Diderot, un ennemi redoutable :

Nous donnons aujourd'hui le nom de **déclamateurs** à la sorte d'énergumènes contre laquelle Pétrone se déchaîne avec tant de véhémence, à l'entrée de son roman satirique : ces gens, dit-il, qui **crient** sur la place : « Citoyens, c'est à votre service que j'ai perdu cet œil ; je vous demande un conducteur qui me ramène dans ma maison car ces jarrets, dont les muscles ont été coupés, refusent le soutien au reste de mon corps ».

On notera que si dans le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, la signification par extension du mot « déclamateur », c'est-à-dire sa connotation péjorative, est envisagée²⁴⁴, dans l'*Encyclopédie*, l'article « Déclamateur », rédigé par Diderot lui-même, ne se penche que sur cette connotation :

On donne ce nom à tout orateur boursoufflé, emphatique, faible de pensée, et bruyant d'expression. L'éloquence sera nécessairement faible ou déclamatoire, toutes les fois que le ton ne sera pas convenable à la chose.

Par définition, pour Diderot, le déclamateur, le rhéteur, est celui qui tient un discours vide de sens. C'est ainsi que les bramines, du fait de la mise sur le marché de muselières censées faire taire les bijoux, se voient contestés dans leur autorité et remontent dans la chaire à harangues pour exiger que l'on n'utilise pas cette « machine infernale » :

Ils étaient à peine descendus de leurs chaires, qu'ils y remontent, **tonnent, éclatent**, font parler les oracles, et prononcent que la muselière est une machine infernale, et qu'il n'y a point de salut pour qui s'en servira. (*Les Bijoux indiscrets*, 61).

Le volume sonore élevé, qui semble justement venir compenser la vacuité de la parole, ne fait que la mettre en valeur, et confère ainsi aux dévots un *ethos* négatif. Décrits comme des êtres du monde irrationnels, insensés, ils le montrent tout simplement en prenant la parole ou plutôt en criant. Les dévots et le peuple qu'ils manipulent font ainsi preuve d'une sorte d'hystérie, dont le cri serait le premier symptôme. Envisageons de nouveau la Pensée XXXV (29) :

²⁴⁴ « Qui déclame. On appelait ainsi les anciens Rhéteurs qui faisaient des exercices d'éloquence dans leurs écoles. On dit aujourd'hui d'un homme qui récite en public, que c'est un bon déclamateur, un mauvais déclamateur. Cet écolier est un des meilleurs déclamateurs du Collège. Et dans ce sens on n'a égard qu'au ton et aux gestes. On dit d'un Orateur, qui a plus de soin du choix des paroles et de la prononciation, que des pensées et de la composition, que Ce n'est qu'un déclamateur. Et on appelle Style de déclamateur, un style plus figuré et plus ampoulé qu'il ne convient au sujet ».

J'entends **crier** de toutes parts à l'impiété. Le chrétien est impie en Asie, le musulman en Europe, le papiste à Londres, le calviniste à Paris, le janséniste au haut de la rue Saint-Jacques, le moliniste au fond du faubourg Saint-Médard. Qu'est-ce donc qu'un impie ? Tout le monde l'est-il, ou personne ?

Le cri empêche l'usage de la raison, et ne peut qu'engendrer une parole contradictoire, mise en valeur par le mode de la juxtaposition des propos retranscrits en DIL²⁴⁵. Le fait, encore une fois, de ne pas identifier le locuteur, si ce n'est avec le complément circonstanciel « de toutes parts », permet d'insister sur l'absurdité de ce discours d'intolérance. De la même manière, dans la Pensée suivante (29), le déchaînement des dévots engendre la contradiction : « Quand les dévots **se déchaînent** contre le scepticisme, il me semble qu'ils entendent mal leur intérêt, ou qu'ils se contredisent ». *Se déchaîner* peut en effet, à notre sens, être interprété comme un verbe de parole : on suppose en effet que c'est en grande partie par leurs paroles que les dévots font front contre le scepticisme. Il dépeint en tout cas un acharnement qui ne semble pas justifié par des discours raisonnés. Citons encore les exemples suivants : dans la Pensée XLI (30) : « Un homme qui s'aviserait de jouer parmi nous le rôle de Jonas, de courir dans les rues **en criant** : 'Encore trois jours et Paris ne sera plus [...]]' », ou encore dans la Pensée LIII (36) : « Un faubourg retentit d'acclamations : la cendre d'un prédestiné y fait en un jour plus de prodiges que Jésus-Christ n'en fit toute sa vie. On y court ; on s'y porte ; j'y suis la foule. J'arrive à peine, que j'entends **crier** : miracle ! miracle ! ».

Dans tous les cas, le volume sonore de la voix va toujours de pair avec une certaine irrationalité, totalement condamnable. La force du volume sonore s'exerce au détriment du contenu, et reste de ce fait inaudible aux oreilles du philosophe : « **Tonnez**, menacez les uns et les autres tant qu'il vous plaira » (*Observations sur le Nakaz*, 525), dirait-il aux prêtres s'il en avait l'occasion, « ouvrez à nos yeux des cachots, les enfers sous nos pas ; vous n'étoufferez pas en moi le vœu d'être heureux »

2. 3. 3. 6. Quand les mots ne correspondent plus aux choses

Ce que reproche Diderot à la parole adverse, c'est de rester figée malgré les révolutions. Dans les *Pensées philosophiques* (LII, 36), malgré les découvertes scientifiques, « le logicien de Port-Royal » refuse d'admettre qu'on peut juger de la vérité par les sens :

Il faut avouer, dit le logicien de Port-Royal, que Saint-Augustin a eu raison de soutenir, avec Platon, que le jugement de la vérité et la règle pour discerner, n'appartiennent pas aux sens, mais à l'esprit : *non est veritatis iudicium in sensibus*. Et même que cette certitude que

²⁴⁵ Voir notre commentaire de la même citation, p. 173-176 de ce travail.

l'on peut tirer des sens ne s'étend pas bien loin, et qu'il y a plusieurs choses que l'on croit savoir par leur entremise, et dont on n'a point une pleine assurance. Lors donc que le témoignage des sens contredit, ou ne contrebalance point l'autorité de la raison, il n'y a pas à opter : en bonne logique, c'est à la raison qu'il faut s'en tenir.

Les locuteurs sont rien moins que quatre (le logicien de Port Royal, Saint-Augustin, Platon, sans oublier celui qui rapporte ironiquement cette parole en cascade), et l'enchâssement des complétives mime la perte de sens s'effectuant au fil des siècles. Encore une fois, la parole qui est répétée ne peut prendre en charge une quelconque vérité. Quand le discours de la *doxa* fonctionne sur l'évidence, celui de Diderot fonctionne contre l'évidence. Ce qui est réfuté, c'est la forme même du discours qui impose sans démontrer, c'est-à-dire sans définir ni expliquer.

Toujours les *Pensées philosophiques* (XXV, 27), Diderot met ainsi à distance la voix de la *doxa* qui veut que la religion soit enseignée dès le plus jeune âge :

Qu'est-ce que Dieu ? Question qu'on fait aux enfants, et à laquelle les philosophes ont bien de la peine à répondre. On sait à quel âge un enfant doit apprendre à lire, à chanter, à danser, le latin, la géométrie. Ce n'est qu'en matière de religion qu'on ne consulte point sa portée ; à peine entend-il, qu'on lui demande : « Qu'est-ce que Dieu ? » C'est dans le même instant, c'est de la même bouche qu'il apprend qu'il y a des esprits follets, des revenants, des loups-garous, et un Dieu. On lui inculque une des plus importantes vérités, d'une manière capable de la décrier un jour au tribunal de sa raison. En effet, qu'y aura-t-il de surprenant, si, trouvant à l'âge de vingt ans l'existence de Dieu confondue dans sa tête avec une foule de préjugés ridicules, il vient à la méconnaître et à la traiter ainsi que nos juges traitent un honnête homme qui se trouve engagé, par accident, dans une troupe de coquins ?

C'est l'énonciation de la question « Qu'est-ce que Dieu ? », puisqu'elle s'adresse à un destinataire dont la raison n'est pas encore pleinement formée, et non l'énoncé en lui-même, qui suppose l'existence de Dieu, qui est ici contestée. Le philosophe se doit, selon une éthique qui lui est propre, de contester cette *doxa* qui impose sans soumettre à l'exercice de la raison. Dans la pensée suivante, Diderot déplore la vanité qu'il y a à parler de Dieu lorsqu'on ne fait pas sentir sa présence : « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux ; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire ; les murs d'un temple bornent sa vue ; elle n'existe point au-delà ». Il est nécessaire au contraire de faire concorder l'idée de Dieu et son invocation, de s'efforcer de rendre conforme le mot « Dieu » à sa réalité : « détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées ; élargissez Dieu ; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point ».

Il faudrait également souligner la discordance profonde entre ce que dit très clairement Suzanne et la façon dont on retranscrit ses propos :

Je dis donc qu'on était maître de mon sort, qu'on en pouvait disposer comme on voudrait, qu'on exigeait que je fisse profession, et que je la ferais. Voilà la joie répandue dans toute la maison, les caresses revenues avec toutes les flatteries et toute la séduction. « Dieu avait parlé à mon cœur ; personne n'était plus faite pour l'état de perfection que moi. Il était

impossible que cela ne fût pas, on s'y était toujours attendu. On ne remplit pas ses devoirs avec tant d'édification et de constance, quand on n'y est pas vraiment appelée. La mère des novices n'avait jamais vu dans aucune de ses élèves de vocation mieux caractérisée ; elle était toute surprise du travers que j'avais pris, mais elle avait toujours bien dit à notre mère supérieure qu'il fallait tenir bon, et que cela passerait ; que les meilleures religieuses avaient eu de ces moments-là, que c'étaient des suggestions du mauvais esprit qui redoublait ses efforts lorsqu'il était sur le point de perdre sa proie ; que j'allais lui échapper, qu'il n'y avait plus que des roses pour moi ; que les obligations de la vie religieuse me paraîtraient d'autant plus supportables, que je me les étais plus fortement exagérées ; que cet appesantissement subit du joug était une grâce du Ciel qui se servait de ce moyen pour l'alléger ». (*La Religieuse*, 284-285).

La retranscription ironique se fait en DIL, mais avec des guillemets²⁴⁶, sans doute pour en montrer l'altérité profonde. Ce qu'a pu dire Suzanne n'a aucune importance, seul importe son accord, même si elle prend soin de déclarer qu'elle le donne sous la contrainte²⁴⁷.

Certains mots en particulier semblent avoir perdu tout lien avec le référent qu'ils sont censés désigner. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (574), Diderot fait dire à B que l'acte sexuel est devenu *crime* dans le discours doxal « par les institutions religieuses, qui ont attaché les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité ». Ainsi, par l'autonymie²⁴⁸ est dénoncé le lien totalement arbitraire qui unit la chose (les actions naturelles, notamment l'acte sexuel) au mot (les « vertus », ici associées à leur corollaire, les « vices »). La vertu religieuse n'est qu'un vain mot dans la bouche des dévots en ce que sa définition ne se fonde pas sur la réalité. On observe une formulation à peu près équivalente dans *Jacques le fataliste* (840) : « Jacques ne connaissait ni le nom de vice, ni le nom de vertu. Il prétendait qu'on était heureusement ou malheureusement né ».

Le rejet peut se faire au moyen d'autres mots qui accompagnent le nom pour le qualifier, notamment, bien sûr, par l'adjectif qualificatif. Nous prendrons pour illustrer cela

²⁴⁶ Il n'est pas certain que Diderot lui-même ait utilisé des guillemets. Toujours est-il qu'ils sont souvent utilisés par les éditeurs pour ce passage, y compris en ce qui concerne l'édition de 1797, qui apparaît dans notre bibliographie.

²⁴⁷ Il faut rappeler que les vœux religieux doivent se faire de façon entièrement libre.

²⁴⁸ Bien que la visée de l'autonymie ne soit pas toujours de mettre à distance, il n'en est pas moins vrai que, dans un contexte de contestation, le fait d'utiliser un mot à la fois en usage et en mention permet de le prononcer en affirmant clairement que l'on s'en désolidarise. Dominique Maingueneau (1987 : 64) note ainsi : « À la différence des phénomènes polyphoniques déjà évoqués, celui-ci ne concerne pas des propositions mais des mots, des syntagmes attribués à un espace énonciatif autre et que le locuteur ne veut pas assumer, prendre à son compte ». S'il n'y a pas rupture syntaxique, il y a bien rupture énonciative. Et ce, peut-être encore plus qu'avec un DD traditionnel. Bien souvent en effet, les îlots textuels servent d'appui à une mise à distance puis à un rejet de l'énoncé cité. C'est ainsi que Kjersti Fløttum (2000 : 26) souligne « le lien que le locuteur entretient avec le point de vue exprimé par l'îlot textuel ». Il s'agit d'un lien de dissociation forte mais cette dissociation « peut se réaliser à des degrés différents ». Kjersti Fløttum donne ainsi un exemple de ce qui fait que le lien de dissociation est plus ou moins fort : cela peut dépendre entre autres de « l'origine ou la source du segment marqué par les guillemets ». Ainsi, on rejettera plus aisément des mots d'un « ennemi » que ceux d'un « ami ». Oswald Ducrot (1984 : 200) loue quant à lui l'efficacité de cette méthode : « Mettre entre guillemets, ce n'est pas dire explicitement que l'on tient à distance certains termes, c'est les tenir à distance, accomplir cet acte en faisant comme s'il était légitime de le faire. De là l'efficacité de ce mécanisme ».

l'exemple du traitement du mot « vertu » dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, dans lequel apparaissent les expressions « vertus chimériques » (à deux reprises, p. 548, l'expression est prononcée par le Veillard, et, p. 577, l'expression est prononcée par B), « vertus conventionnelles » (p. 575, l'expression est prononcée par B) et « cette fanfaronnade de vertu » (p. 566, l'expression est prononcée par Orou). Dans cette fiction qu'est le *Supplément*, qui met aux prises, rappelons-le, les représentants de la nature et ceux de la civilisation pour montrer l'artificialité et la corruption de cette dernière, les termes « chimériques », « conventionnelles », « fanfaronnade » contiennent tous l'idée que la vertu, telle qu'elle est définie par l'institution religieuse, n'est en réalité qu'une invention née du caprice de quelques-uns, qu'un fantôme, en bref, quelque chose qui n'existe pas tout en prétendant exister. Ces compléments du nom font donc bien plus que modifier le sens du nom qu'ils qualifient, ils ne se contentent pas de donner une connotation péjorative à la vertu religieuse, ils ont un effet d'annulation. Dans le discours diderotien, la vertu religieuse est démasquée comme pure chimère, elle apparaît pour mieux disparaître.

En réalité, ces occurrences du mot *vertu* ressemblent fort à des phénomènes d'autonymie. Il est aisé en effet de les remplacer par une expression comme « les prétendues vertus », c'est-à-dire celles dont la doxa prétend qu'elles sont telles. Nous pourrions aussi envisager de retrouver le mot *vertu* entre guillemets ou en italique, signes typographiques qui indiqueraient l'attribution du dit à une autre source de parole dont on se désolidarise.

Le mot « religion », comme semble le révéler Orou, s'est également vidé de son sens : « Mais pourrais-tu m'apprendre ce que c'est que le mot religion que tu as prononcé tant de fois et avec tant de douleur ? » (554). Orou met nécessairement le mot qu'il ne connaît pas à distance, mais cela donne l'occasion au narrateur de montrer que la définition qu'attend Orou n'est pas celle qu'on lui donnera : elle sera incohérente, car elle ne justifiera pas les effets visibles de la prononciation sur l'Aumônier.

Fondamentalement, la religion est celle qui impose la maîtrise d'un savoir, et donc d'une terminologie, qui éloigne le chrétien du comportement qu'il devrait avoir :

Lorsqu'il sera profondément initié dans les mystères de la transsubstantiation, de la consubstantiation, de la Trinité, de l'union hypostatique, de la prédestination, de l'incarnation, et le reste, en sera-t-il meilleur citoyen ? Quand il saurait cent fois mieux que le sorboniste le plus habile, si les trois personnes divines sont trois substances distinctes et différentes ; si le Fils et le Saint-Esprit sont tout-puissants, ou s'ils sont subordonnés à Dieu le Père ; si l'union des trois personnes consiste dans la connaissance intime et mutuelle qu'elles ont de leurs pensées et de leurs desseins ; si il n'y a point de personnes en Dieu ; si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois attributs de la Divinité, sa bonté, sa sagesse et sa puissance ; si ce sont trois actes de sa volonté, la création, la rédemption et la grâce ; si ce

sont deux actes ou deux attributs du Père, la connaissance de lui-même, par laquelle le Fils est engendré, et son amour pour le Fils, d'où procède le Saint- Esprit ; si ce sont trois relations d'une même substance, considérée comme créée, engendrée et produite ; ou, si ce ne sont que trois dénominations, en serait-il plus honnête homme ? Non, mon cher Cléobule, il concevrait toute la vertu secrète de la personnalité, de la consubstantialité, de l'homousios et de l'hypostase, qu'il pourrait n'être qu'un fripon. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 75).

Le comportement vertueux et la maîtrise du savoir chrétien ne sont pas incompatibles, mais ne vont pas nécessairement de pair. La série de complétives reliées au verbe principal *savoir* est destinée à faire la démonstration de la vanité de cet empilement de savoirs coupés de toute conséquence pratique. Ariste peut ainsi conclure que la connaissance, si étendue soit-elle, de la *vertu secrète* (*vertu* est à prendre ici au sens de propriété, de qualité) des mystères divins ne fait pas la *vertu* (cette fois-ci au sens plein) de l'homme. La terminologie religieuse ne se compose que de barbarismes inintelligibles, ne renvoyant qu'à du mystère.

2. 4. Le discours autre : exposer l'altérité

Rapporter le discours d'un ennemi, c'est en montrer l'essentielle altérité. Si le DD est celui des DR qui donne le plus la parole, il n'est pas certain que, dans un contexte de réfutation, il soit celui qui la donne le mieux. Certes, le DD permet souvent une mise en valeur des propos, mais dans le cadre de la réfutation, cette mise en valeur a toutes les chances d'équivaloir à une mise à distance : le DD désigne et dénonce l'altérité. Par exemple, celle de cet « habile homme²⁴⁹ » qui n'accepte pas d'être lu pas ceux qui ne pensent pas de la même manière que lui :

Un habile homme a commencé son ouvrage par ces mots : « L'homme, comme tout animal, est composé de deux substances distinctes, l'Âme et le Corps : si quelqu'un nie cette proposition, ce n'est pas pour lui que j'écris ». J'ai pensé fermer le livre, car si j'admets une fois ces deux substances distinctes, l'auteur n'a plus rien à m'apprendre. Celle qu'il appelle âme, il ne sait ce que c'est, moins encore [comment elles sont unies, et pas plus] comment elles agissent l'une sur l'autre. Le corps produirait tout ce qu'il produit sans âme ; cela n'est pas infiniment difficile à démontrer. L'action supposée d'une âme l'est davantage. (*Éléments de physiologie*, 1280-1281).

C'est aussi l'altérité de celui qui considère l'ouvrage-phare du Siècle de Lumières comme un « ouvrage pernicieux », et qui ne démontre la culpabilité de l'abbé de Prades que par ses actes passés :

« Le premier article, dit-il, de la thèse qui nous a occupé jusqu'à présent, est tiré mot pour mot du *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, ouvrage pernicieux. » Travaillez bien,

²⁴⁹ La figure de « l'habile homme » a déjà été envisagée p. 128-130 de notre travail.

auteurs de ce pénible et grand ouvrage ; éditeurs, consommez-vous de fatigues et de veilles, afin qu'un jour le chef isolé de quelque secte expirante vous anathémise dans sa mauvaise humeur, et se ligue avec ses plus cruels ennemis pour se venger sur les lettres du mal que ses adhérents ne pourront plus faire à l'Église. (*Apologie de l'abbé de Prades*, 546).

Ou encore celle, fondamentale et originelle, de Jésus-Christ déclarant qu'il est venu apporter « le glaive sur la terre » :

Que deviennent les lois, les droits ou les devoirs domestiques ? Personne ne le sait mieux que moi. La diversité des opinions éteint les liaisons les plus saintes. L'indifférence, la haine s'établit dans la famille. Il n'y a plus ni père, ni mère, ni frères, ni sœurs, ni amis. Le Christ a dit : « Je suis venu apporter le glaive sur la terre ; je suis venu séparer l'épouse du mari, le père de l'enfant, l'enfant de son frère ». (*Mélanges pour Catherine II*, 269).

Il arrive aussi parfois que le philosophe fasse sien le discours autre, en un raisonnement par l'absurde, afin de le miner de l'intérieur. C'est le cas par exemple dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* ou dans une lettre écrite à son frère :

Ô cruels ennemis de Jésus-Christ, ne vous lasserez-vous point de troubler la paix de son Église ? N'aurez-vous aucune pitié de l'état où vous l'avez réduite ? C'est vous qui avez encouragé les peuples à lever un œil curieux sur les objets devant lesquels ils se prosternaient avec humilité, à raisonner quand ils devaient croire, à discuter quand ils devaient adorer. (*Apologie de M. l'abbé de Prades*, 550).

Ah mon frère, que votre prédiction s'accomplisse ! Qu'au lit de la mort, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la juste rétribution des châtements et des récompenses, les avis paternels, les instructions maternelles, les bons exemples de parents religieux, reviennent sur moi dans toute leur force ! (Lettre du 13 novembre 1772, *Correspondance*, 1149).

Dans les deux cas, l'ironie est très forte, puisque Diderot fait mine de changer de position et se permet ainsi de caricaturer le discours de l'adversaire. Comme le rappelle Dominique Maingueneau (1987 : 71) « l'ironie est un geste tourné vers un destinataire et non une activité ludique, désintéressée²⁵⁰ ». Dans les premier exemple, *je* stigmatise ainsi la façon dont les *cruels ennemis de Jésus-Christ* (c'est-à-dire les philosophes) sont stigmatisés, accusés qu'ils sont d'éclairer les hommes en les incitant à raisonner.

Le deuxième exemple consiste en une parodie du discours de son frère, parodie qui consiste en l'imitation du ton de la prédiction avec la formule *que + subjonctif*. Aussi le philosophe met-il en valeur le caractère fanatique de son frère, dont il dit implicitement qu'il souhaite pour lui les châtements éternels, et formule ainsi ce qui constitue l'un des arguments principaux contre la religion. L'abbé Diderot est chrétien, et pourtant il fait le mal en menaçant son frère.

²⁵⁰ Stéphane Pujol précise que l'ironie ne réfute pas l'erreur, et cite Jankélevitch : « elle fait que l'erreur se réfute en quelque sorte toute seule et travaille à sa propre confusion ». (Jankélevitch, *L'Ironie*).

2. 5. Inventer

2. 5. 1. La classification de Coco Norèn

Dans le cadre d'une étude sur la réfutation, tout DR peut être considéré du point de vue de son caractère fictif, du fait de la manipulation qui s'opère de la parole originelle à sa retranscription. Mais il n'en est pas moins vrai que le locuteur qui rapporte prétend à une certaine fidélité : il n'utilise pas de marque indiquant que les paroles qu'il rapporte ne sont pas exactement les mêmes que celles qu'il a lues ou entendues.

Il peut le faire toutefois dans certaines conditions. Coco Norèn (2004 : 100-103) s'est intéressée plus spécifiquement au cas du DD fictifs et a ainsi établi une typologie, que nous reproduisons ci-dessous, des différents DD ne référant pas à une énonciation :

- Le DD futur : « Le DD renvoie à une énonciation unique placée dans le futur. par conséquent, il ne s'est pas encore produit matériellement comme fait historique, mais garde par ailleurs tous les éléments qui caractérisent une énonciation ».

- Le DD hypothétique : « Les DD hypothétiques renvoient à des énonciations placées dans un monde possible, ce qui est souligné par le verbe modal *pouvoir* accompagnant le verbe de diction principal ».

- Le DD itératif : « Alors que les DD futurs ou hypothétiques sont présentés comme n'ayant pas eu lieu dans le présent de l'univers romanesque, les DD itératifs renvoient à des énonciations effectivement réalisées. En d'autres termes, on peut parler dans un certain sens d'itération, étant donné que le locuteur virtuel est donné comme responsable d'un point de vue actualisé par plusieurs énonciations. Ces énonciations sont résumées sous une forme unique ».

- Le DD conventionnel : « De la même façon que le DD itératif, le DD conventionnel fait référence à plusieurs énonciations, ce qui explique la similarité entre les deux catégories. Or, il s'en distingue par la pluralité des locuteurs virtuels faisant partie d'une collectivité linguistique ou à la voix publique représentée sous forme du pronom impersonnel *on*. La configuration polyphonique est donc qu'il y a plusieurs locuteurs virtuels responsables du même point de vue actualisé par plusieurs énonciations résumées sous une forme unique ».

- Le DD intériorisé : « Jusqu'à présent, les catégories de DD exposées, même si celles-ci ne font pas référence à une seule énonciation, renvoient, de façon plus ou moins directe, à des paroles, à du dit. Le DD intériorisé réfère à des paroles qui ne sont pas prononcées, si on

peut encore parler de paroles au sens strict. Il est marqué dans le sémantisme du verbe introducteur ».

- Le DD interprétatif : « S'il est possible de discuter à quel point le DD intériorisé renvoie à des paroles ou non, il est incontestable que les DD interprétatifs ne réfèrent pas à des énoncés proférés. Le DD interprétatif ne correspond pas à une énonciation, mais exprime une interprétation de gestes ou d'attitudes mises en paroles ».

- Le DD renvoie à un non-discours : « Finalement nous avons des DD qui renvoient à du non-discours. Outre le fait qu'ils sont marqués par la négation ou par une formulation qui sémantiquement équivaut à une négation, ces DD présentent les mêmes caractéristiques que les DD qui se traduisent en énonciation, c'est-à-dire qu'ils s'accompagnent d'une proposition avec un locuteur particulier et un verbe de diction. La différence réside, tout comme pour les DD interprétatifs, dans la nature du lien énonciatif ».

Cette typologie est particulièrement éclairante dans le cadre de notre étude car elle met en lumière l'idée selon laquelle le report du discours est avant tout une construction, dont l'ouvrier principal est le locuteur qui rapporte. Cela dit, Coco Norèn s'étant limitée à l'étude du DD, il nous faut l'élargir à l'étude de tous les types de DR.

Notons aussi que la linguiste propose cette typologie pour l'étude du *Temps retrouvé*. Or les enjeux ne sont évidemment pas les mêmes dans une œuvre romanesque où le discours rapporté l'est surtout pour faire vivre les personnages, et dans une œuvre que nous considérons surtout dans sa dimension discursive, en ce qu'elle porte un message. D'où la nécessité d'adapter cette classification à notre objet d'étude.

2. 5. 2. Adaptation

2. 5. 2. 1. La prolepse argumentative

Christian Plantin (1995b : 51) le rappelle, « le discours argumentatif se tient sous la contrainte, voire la menace, du contre-discours » : il s'agit donc, pour celui qui argumente, de minimiser cette menace, de la prévenir, en anticipant au mieux le contre-discours.

L'analyse de la prolepse ne peut que figurer dans une étude sur la réfutation, puisqu'elle en est l'une des techniques. Olivier Reboul (1991a : 140), dans sa *Introduction à la*

Rhétorique, classe effectivement la prolepse parmi les figures d'argument et en donne la définition suivante : « La prolepse devance l'argument (réel ou fictif) de l'adversaire pour le retourner contre lui », tandis que Bernard Dupriez (1987 : 362) rappelle celle du *Littré* : « Prévenir les objections de quelqu'un en se les faisant à soi-même et en les détruisant d'avance », et en donne les synonymes suivants : « Réfutation anticipée », « prévention », « anticipation », « occupation », « antéoccupation ».

Figure de rhétorique par excellence, elle est répertoriée par tous les manuels de rhétorique, et apparaît en fin de compte comme un véritable procédé. Dès lors, il n'est nullement étonnant de la voir si souvent utilisée par quiconque souhaite convaincre (et cela est encore plus vrai des locuteurs antérieurs à 1900, plus imprégnés des techniques rhétoriques). Diderot lui aussi en fait un usage important.

La prolepse fait penser au DR futur envisagé par Coco Norèn puisqu'elle consiste à aller au-devant des objections de l'adversaire en énonçant en premier lieu la thèse ou les arguments qu'il s'apprête à soutenir ou qu'il pourrait soutenir, et ce dans le but de mieux la réfuter. Elle est ainsi toujours suivie d'un deuxième temps, celui de la réfutation²⁵¹, si bien qu'elle ne va pas sans lui et que l'on pourrait considérer qu'elle lui est consubstantielle.

La réfutation par prolepse, courante et traditionnelle, est presque tyrannique en ce qu'elle s'effectue avant la production réelle (si tant est qu'elle se réalise vraiment) de l'énoncé contesté par l'adversaire. L'espace de parole qui est réservé à l'autre n'est que fictif, et surtout, comme dans la concession, il n'est que prétexte à la valorisation d'une seule orientation argumentative, celle du locuteur 0 passant par la dévalorisation de l'argument adverse. Valorisation d'autant plus forte qu'elle contribue à la construction d'un *ethos* favorable : celui qui est capable d'anticiper les propos adverses ne fait-il pas ainsi preuve d'une grande clairvoyance ? Toujours est-il que l'on fait mine de tenir compte des paroles présumées de l'adversaire et donc du contre-argument qu'elles représentent, dont on montre dans le même temps la limite de la portée. Le discours de l'autre est fantasmé à partir de ce que l'on sait de l'adversaire (de son système de pensée, de ses discours dont ses idées sont déduites, ce qui

²⁵¹ La définition de Bernard Lamy, dans *La Rhétorique ou l'art de parler* (1712 : 165), met en avant le fait que le procédé se fait en réalité en deux temps : « On appelle *Prolepse* cette figure que l'on fait lorsque l'on prévient ce que les Adversaires pourraient objecter ; et *upobole* la manière de répondre à ces objections que l'on a prévenues. Je trouve dans Saint Paul un exemple de ces deux figures. Ce Saint parlant de la Résurrection future, s'objecte une difficulté qu'en pouvait lui proposer, et il y répond : *Mais quelqu'un me dira : En quelle manière les morts ressuscitent-ils, et quel sera le corps dans lequel ils reviendront ? Insensés que vous êtes, ne voyez-vous pas que ce que vous semez dans la terre ne reprend point de vie, s'il ne meurt auparavant ? Et quand vous semez, vous ne semez pas le corps de la plante qui doit naître, mais la graine seulement, comme du blé, ou quelque'autre chose ».*

permet de considérer la prolepse comme effectuant un procès d'intention), puis rapporté et enfin invalidé, d'autant plus facilement qu'il est une pure construction.

Formellement, la prolepse, étant fortement codifiée, se présente souvent de la même manière, et il n'en va pas autrement chez notre auteur : au DD, sous la forme prototypique *vous me direz* : «...», avec des incises, sous la forme prototypique ..., *me direz-vous*, ..., au DI, sous la forme prototypique *vous me direz que...*

Créer une situation d'interlocution fictive, voilà un procédé qui correspond parfaitement au goût de Diderot pour le dialogue, et qui lui permet, entre autres procédés, de le faire naître partout où il devrait ne pas se trouver. Par ailleurs, la mise en scène des objections permet de les prévenir tout de suite, ce qui présente des avantages. Lorsque le dialogue n'est pas direct, que la communication emprunte le canal de l'écrit, et que, de ce fait, les destinataires recevront le message à plus long terme, le locuteur, par l'utilisation de la prolepse, peut se charger rapidement d'évacuer les objections. Ainsi, dans la *Lettre sur les aveugles* (178) :

Si on répond que ces mouvements sont simultanés, je répliquerai qu'il en est peut-être de même de ceux qui se passent dans l'oeil, quand il s'ouvre pour la première fois, et de la plupart des jugements qui se font en conséquence. Quoi qu'il en soit de ces conditions qu'on exige dans l'oeil pour être propre à la vision, il faut convenir que ce n'est point le toucher qui les lui donne, que cet organe les acquiert de lui-même ; et que, par conséquent, il parviendra à distinguer les figures qui s'y peindront, sans le secours d'un autre sens.

Ou encore dans les *Mélanges pour Catherine II* (270) :

Mais, **dira-t-on**, c'est la superstition et non la religion qui produit tous les maux. **Pour répondre**, il n'y a qu'à considérer que la notion d'une divinité dégénère nécessairement en superstition. Le déiste a coupé une douzaine de têtes à l'hydre ; mais celle qu'il lui a laissée reproduira toutes les autres.

Dans les dialogues philosophiques, dans lesquels l'interlocuteur est physiquement présent, elle est une façon de garder le pouvoir. Dans la *Promenade du sceptique* (75), c'est Cléobule qui se charge de l'objection qu'on pourrait éventuellement opposer à l'argumentation d'Ariste. Il remarque en effet : « **On pourrait vous répondre**, reprit Cléobule, **qu'il y a des préjugés dans lesquels il est important d'entretenir le peuple** ». D'une façon assez étrange, Cléobule se fait le temps d'une réplique le porte parole du camp adverse qui apparaît comme autoritaire et détenteur d'un pouvoir mystérieux et infondé. La fiction de DI permet d'avancer l'argument selon lequel les préjugés peuvent être nécessaires au peuple, qu'il faut contrôler, et de le rejeter « vivement », par la voix d'Ariste : « Et quels ? lui répartis-je vivement » (75). La réfutation est présuppositionnelle : aucun préjugé ne doit servir à entretenir le peuple, quel qu'il soit. Ariste feint de demander quels sont ces préjugés, mais

garde la parole suite à cette question posée pour défendre sa thèse. L'intervention de Cléobule, finalement, n'est qu'artifice : elle n'a de raison d'être que pour être réfutée dans l'upobole, et la réfutation semble déjà contenue dans l'énonciation de la prolepse. On se doute bien, en effet, qu'une telle proposition n'aura pas lieu d'être maintenue : dans le contexte de l'œuvre philosophique de Diderot, elle s'auto-détruit.

La prolepse, dans l'œuvre du philosophe, apparaît donc comme une stratégie qui permet avant tout la valorisation de la voix philosophique. D'une part, elle constitue un geste d'humilité, puisque la faillibilité du discours est reconnue et, d'autre part, elle protège ce même discours et le renforce. Il faut constater de surcroît que, le plus souvent, la voix qui objecte se situe du côté du préjugé. De ce fait, elle n'a aucune chance d'obtenir gain de cause. On trouve ainsi beaucoup d'exemples de prolepses qui mettent en scène non pas une deuxième personne désignant un destinataire en particulier, mais une deuxième personne inidentifiée, voire la troisième personne : ce n'est pas la voix d'un interlocuteur en particulier mais de tous, qui se répand, la voix de la *doxa*. Dans les *Pensées philosophiques* (XLVI, 33), on trouve :

Un peuple entier, **me direz-vous**, est témoin de ce fait ; osez-vous le nier ? Oui, j'oserai, tant qu'il ne me sera pas confirmé par l'autorité de quelqu'un qui ne soit pas de votre parti, et que j'ignorerai que ce quelqu'un était incapable de fanatisme et de séduction.

L'audace de la voix philosophique, capable de s'affirmer contre toutes les autres voix, est particulièrement mise en valeur. La présence de l'incise *me direz-vous* permet la création d'une situation d'interlocution fictive, qui met aux prises le locuteur 0 et un adversaire qui n'est pas vraiment défini. Ainsi commence en effet la pensée XLVI : le pronom personnel *vous* ne renvoie pas clairement à un nom, mais on suppose qu'il s'agit des dévots. La question rhétorique de l'adversaire (*oserez-vous le nier ?*) est aussitôt mise en échec par la réponse non attendue du locuteur 0, qui constitue la relation logique entre l'assertion préalable (la prolepse) et sa réfutation : *Oui, j'oserai*.

L'argument du grand nombre, selon lequel ce grand nombre de personnes soutenant une thèse prouve la validité de cette dernière et qui fait donc primer la quantité, est réfuté par l'argument de la qualité : le peuple tout entier ne suffit pas comme caution de la vérité ; il est nécessaire que témoins et locuteurs soient des personnes qualifiées. L'objet précis de la réfutation n'est pas exprimé (l'expression *ce fait* est pour le moins très vague), car ce qui importe, c'est la réfutation de tout miracle (*ce fait* prendrait ainsi en charge tous les faits prétendument miraculeux). Il s'agit d'une manière générale chez Diderot de réfuter le fait

témoigné, et de n'approuver que le fait démontré.

2. 5. 2. 2. Les DR qui s'annulent

Dans l'optique d'une réfutation, nombreux sont les discours qui sont rapportés pour être dans le même temps frappés d'inanité : ils renvoient à du « non-discours », comme le dit Coco Norèn à propos des DD. En voici deux exemples, tirés des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* :

La force, qui agit sur la molécule, s'épuise ; la force intime de la molécule ne s'épuise point. Elle est immuable, éternelle. Ces deux forces peuvent produire deux sortes de *nisus* ; la première, un *nisus* qui cesse ; la seconde, un *nisus* qui ne cesse jamais. Donc **il est absurde de dire que** la matière a une opposition réelle au mouvement. (683).

La supposition d'un être quelconque placé hors de l'univers matériel, est impossible. **Il ne faut jamais faire de pareilles suppositions**, parce qu'on n'en peut jamais rien inférer. (685).

La parole adverse telle qu'elle pourrait être tenue est chaque fois rapportée dans des fictions de DR dont la spécificité est d'empêcher son énonciation, ou plutôt sa nouvelle énonciation. Le discours de l'autre est bien reconstruit à partir de discours qui ont été effectivement tenus (ou, plutôt, dont le contenu a été formulé, même sous une autre forme : *la matière a une opposition réelle au mouvement ; un être quelconque est placé hors de l'univers matériel*), mais le point important pour le philosophe est de faire comme si ces discours pouvaient être annulés dans des systèmes de négation : *il est absurde de dire que [...]*²⁵² ; *la supposition [...] est impossible, il ne faut jamais faire de pareilles suppositions*. Leur reproduction est ainsi interdite ; en un sens, ils sont renvoyés dans la sphère du non-discours. Cela fonctionne à peu près de la même manière dans l'énoncé suivant, tiré des *Pensées philosophiques* (VIII, 20) : « Il y a des gens dont il ne faut pas dire qu'ils craignent Dieu, mais bien qu'ils en ont peur » : le DR s'annule d'emblée grâce à la négation. Encore une fois, la voix de celui qui réfute est plus forte.

La voix adverse est frappée d'irréalité, quand la voix philosophique, qui a la parole, resplendit dans toute sa réalité, et l'emporte évidemment.

2. 5. 2. 3. Représentation de la parole doxale

²⁵² Ici, il ne s'agit pas d'une négation. Mais le lexème « absurde » fait que le procédé fonctionne de la même manière.

Étudier la réfutation du discours religieux chez Diderot, c'est étudier la façon dont la parole doxale, qui se situe du côté du camp dévot, est envisagée et critiquée par une parole à proprement parler paradoxale, neuve et énergique, la parole philosophique.

La parole doxale est rapportée à maintes reprises, mais sous une forme presque toujours identique, conventionnelle, mécanique pourrait-on même avancer, qui suggère évidemment son caractère figé et l'idée d'une perte de sens. Les DR prenant en charge la parole doxale correspondraient ainsi au DD de type itératif et conventionnel étudiés par Coco Norèn. La coupure entre la parole et sa réalité énonciative est en effet souvent dénoncée. Ainsi de la première des *Pensées philosophiques* (19) :

On déclame sans fin contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme ; et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs. C'est, dans sa constitution, un élément dont on ne peut dire ni trop de bien ni trop de mal. Mais ce qui me donne de l'humeur, c'est qu'on ne les regarde jamais que du mauvais côté. On croirait faire injure à la raison, si l'on disait un mot en faveur de ses rivales.

Le discours narrativisé, surligné en gras, ramasse en peu de mots l'opinion commune, de l'ordre du préjugé, un discours itératif, prononcé « sans fin », et donc forcément fictif. Cette parole – parole du « on » indéfini, pourtant toujours répétée malgré les différents contextes d'énonciation – peut en effet, à notre sens, être qualifiée de doxale. La juxtaposition des trois propositions de la première phrase, ainsi que le mouvement ternaire sans changement de sujet, permettent la mise en valeur de la contradiction tranchante, *paradoxale*, contenue dans la troisième et dernière proposition : *et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs*. C'est tout naturellement que la parole philosophique s'inscrit contre cette pensée commune, qui ne distingue les choses que grossièrement.

En tout premier lieu, le narrateur semble faire une concession à la parole doxale, puisqu'il remarque que les passions sont *aussi* sources de plaisir (cela signifie que le locuteur concède que les passions engendrent des peines). L'antonyme de *peine* opère la réfutation de l'élément subordonné, dont on peut tirer la conséquence suivante : il faut cesser de déclamer contre les passions, puisqu'elles ne causent pas que des peines. La contre-argumentation ne s'arrête pas là : apparaît le *je* du polémiste qui, dans un mouvement d'humeur, prend la parole contre ceux qui ne jugent les passions qu'unilatéralement. Le philosophe est celui qui met un terme à tous les préjugés, et de ce fait, il s'oppose à l'opinion erronée qui voudrait que les passions soient antinomiques de la raison. Le débat est important au XVIII^e siècle : après le siècle classique qui valorise la raison, les passions sont en cours de revalorisation. L'idée selon laquelle on fait injure à la raison en valorisant les passions est réfutée, présentée comme

absurde même ; mieux : les passions sont non seulement inoffensives, mais elles sont indispensables²⁵³, et définitivement revalorisées grâce à un vocabulaire axiologique très marqué²⁵⁴.

La parole doxale, tout naturellement, est le plus souvent rapportée au DI ou au DN. Ce manque de précision contribue à la représentation de la parole figée, que l'on résume et qui donc n'a jamais été réellement prononcée : il s'agirait ainsi d'une reproduction sommaire du discours ambiant. Mais il arrive pourtant qu'il le soit, de manière particulièrement étonnante, au DD :

Rien n'est plus capable d'affermir dans l'irréligion, que de faux motifs de conversion. On dit tous les jours à des incrédules : « Qui êtes-vous pour attaquer une religion que les Paul, les Tertullien, les Athanase, les Chrysostome, les Augustin, les Cyprien, et tant d'autres illustres personnages ont si courageusement défendue ? Vous avez sans doute aperçu quelque difficulté qui avait échappé à ces génies supérieurs ; montrez-nous donc que vous en savez plus qu'eux ; ou sacrifiez vos doutes à leurs décisions, si vous convenez qu'ils en savaient plus que vous ». Raisonement frivole. Les lumières des ministres ne sont point une preuve de la vérité d'une religion. (*Pensées philosophiques*, LVI, 37).

Ce discours, forcément fictif car prononcé *tous les jours* par des locuteurs indéfinis – *on* encore une fois –, est considéré comme prototypique, comme essentiellement représentatif. L'autorité est la seule condition de son existence. Il est intéressant pour le narrateur de le figer en un DD d'ordre symbolique, et d'en exhiber ainsi l'altérité fondamentale : l'argument d'autorité ne peut suffire à lui seul à soutenir une argumentation, et ne fait ici que mettre en valeur sa vacuité.

Chez Diderot, la représentation de la parole doxale contribue à la construction d'une image négative de cette *doxa* qu'on tente de changer : l'idée de ressassement, de langage tout fait et artificiel, incapable de s'adapter à la mouvante vérité, revient souvent. Voici un autre exemple tiré des *Pensées philosophiques* (XXVI, 27) :

On nous parle trop tôt de Dieu ; autre défaut ; on n'insiste pas assez sur sa présence. Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux ; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire ; les murs d'un temple bornent sa vue ; elle n'existe point au-delà. Insensés que vous êtes ! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées ; élargissez Dieu ; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point.

Évidemment, il s'agit encore une fois de DR inféré à partir d'une attitude, d'un comportement locutoire d'ordre général. C'est davantage la manière de dire que le dit en lui-même qui est

²⁵³ Voir la restriction : « il n'y a que les passions [...] qui puissent » et la préposition « sans » : « sans elles, plus de sublime ».

²⁵⁴ Les passions sont d'ailleurs généralement fortement valorisées dans l'œuvre de Diderot. Sur ce point, il faut consulter les paragraphes concernant les passions dans l'ouvrage de C. Duflo (2003a). Chez Diderot, « la passion est un révélateur de l'humain » (491).

contesté. Le *on* est le responsable de ce dire, dont les conséquences perlocutoires sont mauvaises, voire désastreuses. Le fait d'avoir parlé trop tôt de Dieu, dans un temps où l'esprit de l'homme n'est pas encore parfaitement formé, où sa raison n'est pas encore suffisamment exercée, a engendré une mauvaise représentation de ce Dieu, qu'on a enfermé dans des lieux au lieu de le porter dans son cœur. On le comprend, cette relation de l'homme à Dieu a engendré à son tour des comportements fanatiques et intolérants, alors que la relation qui aurait dû exister aurait engendré un comportement humain.

2. 5. 2. 4. « Dites plutôt que », « il fallait dire que », « vous avouerez que », « vous voudrez bien convenir avec moi », etc. : faire dire à l'autre en un DR de projection

Nous nous situons ici finalement moins du côté de la réfutation que de celui de l'argumentation – ou de la contre-argumentation – puisqu'il s'agit désormais de convaincre celui que l'on réfute du bien-fondé de la thèse et des arguments que l'on avance, en lui faisant dire, admettre, concéder quelque chose. On peut reprendre la suite directe de l'exemple tiré des *Pensées philosophiques* (XXVI, 27), considérant qu'il ne faut pas introduire trop tôt ni trop brusquement le concept de Dieu dans la tête des enfants :

Si j'avais un enfant à dresser, moi, je lui ferais de la Divinité une compagnie si réelle, qu'il lui en coûterait peut-être moins pour devenir athée, que pour s'en distraire. Au lieu de lui citer l'exemple d'un autre homme qu'il connaît quelquefois pour plus méchant que lui, je lui dirais brusquement : Dieu t'entend, et tu mens. Les jeunes gens veulent être pris par les sens. Je multiplierais donc autour de lui les signes indicatifs de la présence divine. S'il se faisait, par exemple, un cercle chez moi, j'y marquerais une place à Dieu, et **j'accoutumerais mon élève à dire** : « Nous étions quatre, Dieu, mon ami, mon gouverneur et moi ».

Dans cet exemple, les DD fictifs sont au nombre de deux : le premier est du fait du philosophe s'imaginant en train d'éduquer un enfant, en lui faisant sentir de manière presque sensible la présence de Dieu ; le second est du fait de l'enfant, dont le discours est dicté par celui du philosophe, et envisage la réussite qu'aurait une telle éducation. Faire dire à l'enfant *Nous étions quatre, Dieu, mon ami, mon gouverneur et moi*, c'est avoir rendu palpable la notion abstraite de Dieu (si on veut faire croire en Dieu, il faut qu'on le fasse toucher), c'est donc rendre admissible la croyance en Lui, et faire convenir aux adversaires que cette méthode est probablement meilleure que celle qui est proposée traditionnellement.

Corriger le discours de l'autre, c'est lui recommander de dire autrement et en lui faire effectivement, dans l'énonciation philosophique, dire ce qu'il n'a pas dit et refuserait très probablement de dire. Ainsi, dans la *Réfutation d'Helvétius* (782) :

*C'est l'émulation qui crée les génies, et c'est le désir de s'illustrer qui crée les talents. Mon cher philosophe, ne dites pas cela ; mais **dites que** ce sont les causes qui les font éclore, et personne ne vous contredira.*

Il faut préciser que la *Réfutation d'Helvétius* est construite sur une litanie de *ne dites pas, dites plutôt*. La thèse de *De l'homme* d'Helvétius, rappelons-le, est que l'homme est essentiellement le produit de son éducation. Diderot, quant à lui, considère le rôle de l'éducation, mais tient à le relativiser par rapport au rôle de l'organisation physique de l'homme. Il invite ainsi son ami et ennemi à moduler ses affirmations, et les rectifie lui-même, afin de les rendre, selon lui, irréfutables : *et personne ne vous contredira*²⁵⁵. Personne ne le contredira, et surtout pas Diderot, car il est l'auteur de l'énoncé qu'il souhaite attribuer au réfuté – énoncé qu'on peut tenter de reconstruire de cette manière : *l'émulation et le désir de s'illustrer sont des causes qui peuvent faire éclore le génie*. Il est plutôt amusant de constater que, sous couvert de donner un conseil à Helvétius qui lui permettra de mettre ses thèses à l'abri de toute réfutation, Diderot change en réalité toute l'orientation argumentative des propos du même Helvétius – changement auquel, on peut le supposer, ce dernier n'aurait pas adhéré.

Envisageons un autre exemple de ce procédé, employé cette fois-ci de façon bien plus polémique, puisqu'il est à l'œuvre dans la fameuse lettre à son frère du 13 novembre 1772, déjà citée à plusieurs reprises :

Vous prétendez que sans mes inconséquences dans mes principes, sans mon incrédulité, sans mes impiétés, sans mes fureurs antichrétiennes, la paix et la tranquillité de votre conscience seraient parfaites. Mais, mon ami, il y a autant de bêtises que de mots dans ce bavardage ; comme tu vas voir. Je ne suis pas inconséquent dans mes principes, ils tiennent tous bien. Pour être sensé, **il fallait dire que** j'étais conséquent, mais que mes principes étaient faux. Je ne suis point impie, car je ne crois rien. **Il fallait dire que** j'étais incrédule. (*Correspondance*, 1146).

Diderot ne peut pas nier qu'il conteste la religion, mais ce qu'il réfute, c'est le fait que les accusations de son frère soient mal formulées, et même fausses, ne faisant que prouver son intolérance. En des DI fictifs, le philosophe corrige le discours de l'abbé : *il fallait dire que j'étais conséquent, mais que mes principes étaient faux / que j'étais incrédule*. Dans un premier temps, c'est donc le présupposé de l'abbé, selon lequel le philosophe serait inconséquent, qui est réfuté : le philosophe est conséquent, l'abbé doit l'admettre, il ne peut qu'accuser le philosophe d'avoir des principes faux, ce qui, pour ce dernier, est préférable²⁵⁶. Dans un deuxième temps, il corrige toujours aussi violemment le discours de l'abbé, qui

²⁵⁵ Voir nos remarques à ce propos p. 101 de ce travail.

²⁵⁶ Nous reviendrons ultérieurement sur cette idée de *conséquence* : Diderot, avant tout, souhaite faire preuve de conséquence, et cette *conséquence* constitue à notre sens le cœur de son argumentation

n'aurait pas dû l'accuser d'être impie, puisqu'il ne l'est pas : il fallait que l'abbé dise qu'il était incrédule, ce qui, de la même manière, change l'orientation argumentative de l'énoncé de l'abbé. Si le religieux peut à la rigueur considérer que l'impie doit être pourchassé (la connotation négative du mot « impie » permet de faire cette lecture), il ne devrait pas pourchasser l'« incrédule », qui ne nuit pas autant à la religion que ce que l'abbé veut faire entendre. Le philosophe ne mérite donc pas la virulence des attaques de l'abbé, ce qui justifie sa propre virulence : réécrire le discours de l'abbé, c'est considérer que celui-ci ne vaut rien, et que son locuteur manque de connaissance sur le sujet, puisqu'il n'est pas capable de faire la différence entre l'impie et l'incrédule.

On remarquera que ce dernier exemple envisagé concerne le passé : Diderot n'espère pas vraiment corriger le discours de son frère, il sait trop bien que ce dernier ne fera pas sien le discours qu'il tente de lui proposer. Les « il fallait dire que » placent la parole sous le signe de l'échec – cela serait bien différent de dire « il faudrait dire que », ou « dites que », comme dans la *Réfutation d'Helvétius* – : la communication entre les deux frères est dysphorique. Les DR de projection introduits par un verbe au futur ou au présent indiquent en général un mode de relation plus amical entre les interlocuteurs. C'est le cas par exemple dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* (613-614) :

DIDEROT. – Je fais donc de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille, une matière activement sensible ; et si je ne résous pas le problème que vous m'avez proposé, du moins j'en approche beaucoup ; car **vous m'avouerez qu'**il y a bien plus loin d'un morceau de marbre à un être qui sent, que d'un être qui sent à un être qui pense. D'ALEMBERT. – J'en conviens. Avec tout cela l'être sensible n'est pas encore l'être pensant.

La tâche du personnage Diderot est ici de convaincre d'Alembert de la possibilité du passage de l'inerte au sensible, puis du sensible au pensant. Pour cela, on se souvient qu'il a fictivement pulvérisé la statue de Falconet, pour en mélanger les morceaux avec de l'humus, pour y semer « des pois, des fèves, des choux, d'autres plantes légumineuses », que l'homme pourra alors consommer. Sa démonstration est plutôt une réussite, puisque d'Alembert « aime ce passage du marbre à l'humus, de l'humus au règne végétal, et du règne végétal au règne animal, à la chair²⁵⁷ ». Ce passage établi, Diderot fait *convenir* à d'Alembert qu'alors le passage de l'être sentant à l'être pensant sera plus aisé. La subordonnée, régie par le verbe « avouer » au futur, contient ce que le réfutateur est censé avouer : *il y a bien plus loin d'un morceau de marbre à un être qui sent, que d'un être qui sent à un être qui pense*. D'Alembert, docile, en convient alors : Diderot a le champ libre pour le prouver à l'aide d'une seconde

²⁵⁷ Toutefois, même s'il déclare aimer ce « passage », il ne reconnaît pas complètement sa véridicité : « Vrai ou faux, j'aime ce passage [...] ». C'est la problématique du mensonge poétique, particulièrement propre au *Rêve de d'Alembert*, sur laquelle nous reviendrons.

expérience.

Cela se passe à peu près de la même manière dans un autre dialogue philosophique : dans *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** (933), c'est le personnage Diderot qui mène la conversation et qui tente de pousser son interlocutrice à ne pas rejeter en bloc la façon de penser des athées :

DIDEROT. – [...] **dites-moi**, si un misanthrope s'était proposé de faire le malheur du genre humain, qu'aurait-il pu inventer de mieux que la croyance en un être incompréhensible sur lequel les hommes n'auraient jamais pu s'entendre, et auquel ils auraient attaché plus d'importance qu'à leur vie ? Or, est-il possible de séparer de la notion d'une divinité l'incompréhensibilité la plus profonde et l'importance la plus grande ? LA MARÉCHALE. – Non. DIDEROT. – **Concluez** donc. LA MARÉCHALE. – Je conclus que c'est une idée qui n'est pas sans conséquence dans la tête des fous. DIDEROT. – Et **ajoutez que** les fous ont toujours été et seront toujours le plus grand nombre ; et que les plus dangereux sont ceux que la religion fait, et dont les perturbateurs de la société savent tirer bon parti dans l'occasion.

Il semble ainsi lui dicter le chemin que doit prendre son raisonnement. « Dites-moi », « concluez donc », « ajoutez que » : le discours de la Maréchale n'est-il pas entièrement commandé par celui du philosophe ? Ce dernier demeure le maître de la parole, autant de celle qui a déjà été prononcée, que de celle qui le sera, du moins dans l'espace de l'œuvre littéraire.

CHAPITRE DEUX

PRÉSENTER LE DISCOURS DE L'AUTRE COMME

FALLACIEUX

1. Les *fallacies* ou les raisons de la réfutation

1. 1. *L'importance de relever les fallacies*

On ne comprend guère ni comment des hommes célèbres chez les Anciens ont avancé d'aussi étranges paradoxes, ni comment ils ont été renouvelés de nos jours par des hommes non moins célèbres ; mais à la honte de la raison humaine, ce qu'on ne conçoit pas du tout, c'est comment ces sophistes n'ont jamais été solidement réfutés.

Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1159), Diderot s'interroge sur le fait que les sophistes de l'Antiquité n'aient jamais été *solidement réfutés*, et dit par là l'importance primordiale qu'il y a de le faire. Laisser parler les sophistes, c'est autoriser la manipulation et la tromperie. Le rôle du philosophe est donc de les faire taire.

Diderot représente le discours de l'adversaire comme faux car trompeur, soit parce qu'il

s'est trompé, soit parce qu'il veut tromper²⁵⁸. Nous l'aurons compris, nous nous situons désormais dans le cadre de la théorie des *fallacies*²⁵⁹. La *fallacy* serait un terme générique, qui rassemblerait à la fois les paralogismes, qui sont des erreurs de raisonnement dont le raisonneur n'est pas responsable, et les sophismes, qui sont des erreurs de raisonnement dont le raisonneur est responsable. Rappelons que Diderot, dans sa *Lettre apologétique de Raynal à Grimm* (1768-9), signale à son ancien ami :

Je vous aime mieux mauvais logicien qu'hypocrite. Hypocrite ou mauvais logicien, je vous défie de publier ce dilemme dont vous me parâtes si fier.

Il vaut mieux se tromper que tromper.

Un argument fallacieux est un argument dont la réfutation est évidente, ou du moins dont la réfutation est présentée comme évidente. Richard Whately (1831 : 448), dans l'index de ses *Elements of logic*, considère que la *fallacy* concerne « any argument, or apparent argument, which professes to be decisive of the matter at hand, while in reality it is not » ; et Charles Hamblin (1970 : 12) qu'un argument fallacieux « as almost every account from Aristotle onwards tells you, is one that *seems to be valid but is not so* ».

Celui qui avance des arguments fallacieux pense ou fait semblant de penser que ses arguments soutiennent sa conclusion, mais il n'en est rien : il suffit de démasquer la *fallacy* à l'œuvre dans son discours. C'est ce à quoi semble s'attacher Diderot : « L'accusation de fallacie est analysable comme une stratégie de réfutation parmi d'autres », explique ainsi Christian Plantin (2011a : 93-94). L'accusation de *fallacy* concerne essentiellement le camp dévot, dont le péché originel est de haïr le philosophe en tant que personne et non pour le contenu de ses propos, qu'il refuse même d'écouter. Évidemment, il ne s'agit pas de considérer que le discours dévot est forcément fallacieux. Il nous apparaît à nous lecteurs de Diderot comme fallacieux car il est ainsi présenté par le philosophe dans une stratégie de réfutation et de contre-argumentation, dans une volonté de faire prendre parti²⁶⁰. Les *fallacies*

²⁵⁸ Voir la distinction déjà abordée entre le paralogisme et le sophisme, première partie, chapitre trois, 1.

²⁵⁹ Dans le futur *Dictionnaire critique d'argumentation* (en cours d'élaboration et dont nous citons donc la version auteur), Christian Plantin (2011a) explique le terme et son étymologie : « Le **latin fallacia**. Étymologiquement, le substantif *fallace* et l'adjectif *fallacieux* viennent du latin *fallacia*, qui désigne une 'tromperie', une 'ruse', pouvant aller jusqu'au 'sortilège'. Cette tromperie peut être précisée comme une tromperie verbale dans l'adjectif *fallaciloquus* 'qui trompe par des paroles, astucieux'(Gaffiot). Le verbe correspondant *fallo, fallere* signifie 'tromper qn', et selon les contextes, 'décevoir les attentes de qn, trahir la parole donnée à l'ennemi, manquer à ses promesses'(ibid.). Ces acceptions montrent qu'étymologiquement les *fallacies* relèvent non pas d'un domaine logique, ou de l'erreur, mais de celui des interactions. **L'anglais fallacy**. L'anglais *fallacy* (pl. *fallacies*) est beaucoup plus usité que le français *sophisme* ou *paralogisme*. Il présente au moins deux significations : 1. – Il a, d'une part, le sens très général de 'croyance erronée, idée fautive'['something that is believed to be true but is erroneous']; 2. – et d'autre part, il désigne une argumentation ou un raisonnement 'invalide', 'dont la conclusion ne découle pas des prémisses', et qui peut donc être un 'trompeur'».

²⁶⁰ Aussi Christian Plantin (2011b : 94) prend-il soin de préciser : « Cette position n'entraîne aucun renoncement à la perspective critique, mais qu'elle doit être recentrée sur les participants. La critique se joue en plusieurs

dévotes justifient la réfutation et la constituent²⁶¹.

1. 2. Historique

Diderot a été élève en classe de logique et de rhétorique, il connaît parfaitement la théorie du syllogisme d'Aristote – même s'il s'en distancie – et il connaît les différentes raisons expliquant les mauvais syllogismes. Ces raisons, Aristote les expose non seulement dans la *Rhétorique* mais aussi dans les troisième et sixième livres de l'*Organon*. Dans les *Réfutations sophistiques* (1-2), il dit ainsi :

Parlons maintenant des réfutations sophistiques, c'est-à-dire des réfutations qui n'en ont que l'apparence, mais qui sont en réalité des paralogismes et non des réfutations. [...] C'est de la même façon que raisonnement et réfutation sont tantôt véritables, et tantôt ne le sont pas, bien que l'inexpérience les fasse paraître tels : car les gens inexpérimentés n'en ont, pour ainsi dire, qu'une vue éloignée.

Aristote distingue ainsi les paralogismes *in dictione* (c'est-à-dire dépendants du discours)²⁶² des paralogismes *extra dictionem* (c'est-à-dire indépendants du discours)²⁶³.

Nous renvoyons à Christian Plantin (2011a) pour ce qui concerne l'historique précis, complet et critique des *fallacies*²⁶⁴. Il nous faut toutefois citer l'ouvrage canonique de Hamblin (1970 : 11), qui pallie l'absence de véritable théorie des fallacies : « We have no theory of fallacy at all, in the sense in which we have theories of correct reasoning or inference²⁶⁵ ».

manches. L'analyste qui pose le diagnostic de fallacie n'est en aucune manière le déterminant de la rationalité et le Terminator du débat ».

²⁶¹ Le *TLF* nous indique que le terme « fallacieux » se trouve dans le *Dictionnaire de l'Académie* depuis 1694. En revanche, le mot n'apparaît pas dans l'*Encyclopédie*. On ne rencontre pas le mot « fallacieux » chez Diderot, ce qui n'est pas très surprenant, mais on trouve quelques occurrences des mots « sophisme » (ainsi que de « sophiste ») et de « paralogisme ». Voir la note 152 p. 124 de ce travail.

²⁶² « Les vices qui produisent la fausse apparence d'un argument en dépendance du discours sont au nombre de six : ce sont l'homonymie, l'amphibolie, la composition, la division, l'accentuation et la forme de l'expression ». (Aristote, *Réfutations sophistiques*, 7).

²⁶³ « Pour les paralogismes indépendants du discours, il y en a sept espèces : premièrement, en raison de l'accident ; secondement, quand une expression est prise au sens absolu ou non-absolu, mais sous un certain aspect, ou en considérant le lieu, ou le temps, ou la relation ; troisièmement, en raison de l'ignorance de la réfutation ; quatrièmement, en raison de la conséquence ; cinquièmement, en raison de la pétition de principe ; sixièmement, c'est de poser comme cause ce qui n'est pas cause ; et septièmement, c'est de réunir plusieurs questions en une seule ». (Aristote, *Réfutations sophistiques*, 14).

²⁶⁴ Christian Plantin cite entre autres Locke (*An Essay concerning human understanding*), qui oppose l'argumentation scientifique à trois autres modes d'argumentation « dont les hommes ont accoutumé de se servir en raisonnant avec les autres hommes, pour les entraîner dans leurs propres sentiments, ou du moins pour les tenir dans une espèce de respect qui les empêche de se contredire ». L'argumentation *ad hominem*, l'argumentation d'autorité et l'argumentation sur l'ignorance s'opposent ainsi à l'argumentation *ad rem*.

²⁶⁵ Hamblin reprend et amplifie la liste d'Aristote : « The argumentum *ad hominem*, the a. *ad verecundiam*, the a. *ad misericordiam*, and the argumenta *ad ignorantiam*, *populum*, *baculum*, *passiones*, *superstitionem*, *imaginationem*, *invidiam* (envy), *crumenam* (purse), *quietem* (repose, conservatism), *metum* (fear), *fidem* (faith),

Il faudrait s'arrêter également sur le point de vue des pragma-dialecticiens²⁶⁶. Frans van Eemeren, Bart Garssen et Bert Meuffels (2009 : 14-15) récusent la théorie standard des *fallacies* en ce qu'elle a entraîné une réflexion portant exclusivement sur les erreurs dans le cadre de monologues :

Another point of criticism of the standard approach is the fact that later approaches ignored the dialectical perspective introduced by Aristotle when discussing fallacies. Later approaches tended to treat the Aristotelian fallacies as monological mistakes.

Ils rappellent (15) que la théorie des *fallacies* venue d'Aristote accorde une place importante au contexte de dialogue dans lequel les paralogismes et sophismes trouvent place : « Many of the Aristotelian fallacies are inseparable from the dialogue context ». Ainsi, dépassant le simple cadre de la logique, les auteurs considèrent que la théorie des *fallacies* doit avant tout s'élaborer dans celui de l'interaction : l'interlocuteur qui commet une *fallacy* est celui qui ne respecte pas l'une ou plusieurs des règles de la communication²⁶⁷. Ils établissent (2009) à cet effet une table des dix commandements que les interactants se doivent de respecter afin de ne pas commettre de *fallacy*.

La première règle est celle de la liberté (*freedom rule*), suivant laquelle les interactants doivent être libres d'émettre leurs idées et leurs arguments ; la deuxième est celle de la charge de la preuve (*obligation-to-defend rule or burden of proof*), suivant laquelle les interactants se doivent d'apporter des preuves à ce qu'ils avancent ; la troisième est celle du point de vue

socordiam (weak-mindedness), *superbiam* (pride), *odium* (hatred), *amicitiam* (friendship), *ludicrum* (dramatics), *captandum vulgus* (playing to the gallery), *fulmen* (thunderbolt), *vertiginem* (dizziness) and *a carcere* (from prison). We feel like adding *ad nauseam* — but even this has been said before ». (Hamblin, 1970 : 41).

²⁶⁶ Voir les travaux de Frans H. van Eemeren et Rob Grootendorst, *Argumentation, communication, and fallacies : a pragma-dialectical perspective* (1992), ou d'Eemeren, de Bart Garssen et Bert Meuffels, *Fallacies and Judgments of Reasonableness : Empirical Research Concerning the Pragma-Dialectical Discussion Rules* (2009) ou encore de Frans H. van Eemeren et Peter Houtlosser, « Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique », *L'argumentation aujourd'hui* (2004).

²⁶⁷ Ainsi, dans Eemeren, Garssen et Meuffels (2009 : 20) : « In their efforts to offer an alternative to the standard treatment, Frans van Eemeren and Rob Grootendorst started from the consideration that there is no reason to assume from the outset that all fallacies are essentially logical errors. The fallacies could be better understood if they were treated as *faux pas* of communication – as wrong moves in argumentative discourse. Viewed from this perspective, a fallacy is a hindrance or impediment to the resolution of a disagreement, and the specific nature of each of the fallacies depends on the exact manner in which it interferes with the resolution process. [...] In the pragma-dialectical approach, a fallacy is defined as *a speech act that counts as the violation of one or more of the rules for a critical discussion*, which impedes the resolution of a difference of opinion ». Voir aussi Frans H. van Eemeren et Peter Houtlosser (2004 : 48-49) : « En rupture avec la position prévalente jusqu'à C. Hamblin, position consistant à considérer les paralogismes comme des arguments qui semblent valides sans l'être, les paralogismes y sont définis comme des procédés argumentatifs qui constituent une violation spécifique d'une des règles de la discussion critique, à une étape donnée de la discussion. À la norme unique de validité logique est ainsi substitué un ensemble de normes auxquelles le discours argumentatif doit se plier : c'est sur ces normes que reposent les règles de la discussion critique. Une telle approche permet de caractériser bien des paralogismes traditionnels avec davantage de clarté et de cohérence, et d'identifier de 'nouveaux' paralogismes jusqu'alors ignorés ».

(*standpoint rule*), suivant laquelle les attaques émises à l'encontre d'un point de vue ne peuvent l'être que si ce point de vue a été effectivement formulé ; la quatrième est celle de la pertinence (*relevance rule*), suivant laquelle l'argumentation doit soutenir de façon pertinente le point de vue qu'elle défend ; la cinquième est celle de l'argument non formulé (*unexpressed premise rule*), suivant laquelle les interactants ne peuvent attribuer à l'autre partie un point de vue qu'elle n'a pas formulé, et ne peuvent nier ce qu'ils ont sous-entendu ; la sixième est celle du point de départ (*starting point rule*), suivant laquelle les interactants ne peuvent faire passer un élément pour un point d'accord du débat alors qu'il ne l'est pas, ni nier ce qui constitue effectivement un point d'accord ; la septième est celle de la validité (*validity rule*), suivant laquelle une argumentation explicite et complète ne peut pas, d'un point de vue logique, être invalidée ; la huitième est celle du schéma de l'argument (*argument scheme rule*), suivant laquelle le point de vue n'est pas correctement défendu si le schéma de l'argument est mal appliqué ; la neuvième concerne l'issue du débat (*concluding rule*), suivant laquelle, à l'issue d'une mauvaise argumentation, le point de vue qui a été émis ne peut être maintenu, alors qu'à l'issue d'une bonne argumentation, aucun doute ne peut plus être émis à propos du point de vue qu'elle défendait ; enfin, la dixième concerne le langage (*general language use rule*), suivant laquelle les interactants doivent utiliser un langage suffisamment clair et univoque, et ne pas faire mine de ne pas comprendre ce que dit l'autre partie.

Eemeren et Houtlosser (2004 : 57) expliquent qu'il faut considérer

qu'un procédé argumentatif est valide s'il respecte les règles qui s'appliquent à une étape donnée de la discussion critique; un argument est tenu pour fallacieux s'il viole une de ces règles et compromet la résolution de la dispute.

C'est un point de vue critique qu'adopte en revanche Marc Angenot dans son dernier ouvrage (2008 : 135-136) : l'approche des pragma-dialecticiens part, à tort, du principe que le débat constitue une sorte d'idéal que les argumentateurs viendraient entacher en commettant, inévitablement, des *fallacies* :

Les théoriciens de la pragma-dialectique d'inspiration habermasienne établissent les normes du débat comme un ensemble fini, clair et distinct, indiscutable, apodictique. Quelque chose comme une Déclaration des Droits et des Devoirs des argumentateurs qui relèverait de l'évidence. Mon sentiment est tout contraire. Rob Grootendorst énumère ces normes immanentes : liberté pleine et entière de soutenir toute thèse, liberté égale de la contrer, de la réfuter, obligation d'argumenter et de n'attaquer la position adverse que par des arguments, obligation d'évaluer les arguments *pro* et *contra*, obligation de concéder si on ne trouve pas à contre-argumenter. Pas de censure, d'interdits, de moyens d'intimidation. S'y ajoutent deux axiomes : l'un éthique, ne pas dire des choses que l'on sait fausses, l'autre économique, rester dans le sujet et ne dire que des choses qui sont pertinentes à la question en litige. Nous sommes avec Grootendorst dans le

« contrefactuel » : ce n'est pas que ces normes soient respectées, elles ne le sont jamais intégralement et certaines sont inapplicables en toute rigueur. Elles forment une sorte d'impératif catégorique et leur transgression expresse est toujours tenue pour inacceptable.

Contrairement aux pragma-dialecticiens, Marc Angenot envisage le débat d'une façon beaucoup moins idyllique : les *fallacies* en font partie. Dès lors, elles ne doivent pas être diabolisées, être « tenue[s] pour inacceptable[s] », elles sont, d'une certaine manière, de bonne guerre. Toutefois, la théorie reste utile pour une étude de la réfutation chez Diderot : du point de vue du réfuteur, le discours de l'autre est inacceptable. Elle nous permet ainsi de mettre en lumière la façon dont le philosophe met en cause l'attitude locutoire et communicationnelle des dévots : il est intéressant d'envisager la façon dont est dessiné le comportement des adversaires dans le dialogue, pour voir se profiler, chez le philosophe, une véritable éthique du dialogue.

Les linguistes s'intéressant à la théorie des *fallacies* opèrent une critique de l'argumentation, en l'envisageant dans sa dualité : elle peut être bonne ou mauvaise. Diderot, en réfutant, ne dresse-t-il pas une esquisse de ce que serait pour lui une bonne argumentation, respectant une certaine éthique, et par ailleurs étant douée d'une vraie efficacité, même si cette efficacité ne serait pas immédiate ? Mais cela passe fatalement par une manipulation du langage de l'autre : pour présenter le discours de l'autre comme fallacieux, Diderot manipule ce discours, de façon à influencer.

Au siècle des Lumières, la rhétorique, encore très présente, entre pourtant dans l'ère du soupçon : accuser un discours d'être pur produit de la rhétorique, c'est l'accuser de se contraindre à des règles aussi aléatoires qu'inutiles, d'être coupé de la situation d'énonciation ; c'est l'accuser également de ne se soucier que de l'orateur au détriment de son auditoire, auquel on est incapable de s'adapter. S'opère un glissement de la parole rhétorique, forcément monologique, qui cherche à imposer, à la parole véritablement dialogique qui annonce l'avènement de la démocratie. Le mode interactif, *via* la présence d'interactants, voit le jour et permet l'émergence, la mise en scène, le traitement et la considération de la parole de l'autre. Dans cette nouvelle configuration que Diderot promeut peut-être plus que tout autre philosophe, les dévots ont une place – ou plutôt une non-place – cardinale. Ils apparaissent comme des interactants un peu surprenants, qui n'ont pas vraiment droit à la parole, selon un juste retour de bâton, puisqu'ils sont les seuls à être accusés d'en priver les autres. Ils sont à la fois ceux qui sont présentés comme violant les règles de l'interaction et ceux qui sont punis de ces méfaits, en se trouvant souvent exilés de la scène d'interlocution.

Dans son œuvre, l'auteur est roi et peut disposer à son gré des paroles tyranniques.

2. Les *fallacies* du discours dévot

Nous établissons cette typologie en fonction non pas des *fallacies* répertoriées, mais en fonction de leur productivité chez Diderot.

2. 1. Force

À l'article « Controverse²⁶⁸ », rédigé par Diderot, on trouve :

On lit dans le *Dictionnaire de Trévoux*, qu'on ne doit point craindre de troubler la paix du Christianisme par ces disputes, et que rien n'est plus capable de ramener dans la bonne voie ceux qui s'en sont malheureusement égarés : deux vérités dont nous croyons devoir faire honneur à cet ouvrage. Ajoutons que pour que la *controverse* puisse produire les bons effets qu'on s'en promet, il faut qu'elle soit libre de part et d'autre.

Dans le combat qui oppose le camp philosophique au camp dévot, ce sont bien sûr, du moins dans la représentation que Diderot en donne, les dévots qui sont en position de force, et qui profitent de cette position pour imposer, de manière fallacieuse et donc illégitime, leur point de vue, sans laisser la parole à ceux qui ne sont pas d'accord avec eux. Voilà, dès lors, aux yeux du philosophe, une bien étrange controverse. Soutenir une thèse par la force la discrédite totalement. On se situe aux limites de l'argumentation : le destinataire, qui est censé pouvoir choisir au terme du discours argumentatif, n'a d'autre choix que d'adhérer aux représentations que, dès lors, on lui impose et qu'en aucun cas on ne lui propose. Le rapport de force se trouve ainsi stigmatisé dans les représentations philosophiques, tant il est contraire à l'éthique des Lumières. Stéphane Pujol (2005 : 199) nous rappelle ainsi que le dialogue philosophique, en mettant en scène les figures de l'autre, prône une « égalité dans la communication » :

Le dialogue des Lumières montre le philosophe face à l'autre étrange ou étranger, qu'il considère comme un égal. Cette éthique doit naturellement se retrouver dans le langage. La rhétorique des dialogues fonde aussi l'égalité dans la communication.

Argumenter par la force, ce n'est donc pas vraiment argumenter. Cette force est presque toujours d'ordre moral, et non pas réellement physique, mais cela n'empêche pas qu'elle soit souvent représentée de façon très concrète : celui qui emploie la force utilise des armes,

²⁶⁸ Un extrait de l'article a déjà été mentionné dans notre introduction.

réelles ou métaphoriques, comme les violences en tous genres dont Suzanne est victime pour la faire changer d'avis sur l'état religieux. Pourtant, si l'intimidation fonctionne la plupart du temps, le philosophe est là pour mettre au jour les *fallacies* à l'œuvre dans le discours ennemi, et ainsi l'invalider.

2. 1. 1. Autorité

« Jeu à trois personnages », ainsi que l'écrit Christian Plantin (1996 : 88), l'autorité consiste à citer²⁶⁹ une autorité qui viendra soutenir la thèse que l'on défend, la renforcer²⁷⁰. Oswald Ducrot (1984 : 150) définit l'argument d'autorité dans *Le dire et le dit* :

On utilise, à propos d'une proposition *P*, un argument d'autorité lorsqu'à la fois : 1) on indique que *P* a déjà été, est actuellement, ou pourrait être l'objet d'une assertion, 2) on présente ce fait comme donnant de la valeur à la proposition *P*, comme la renforçant, comme lui ajoutant un poids particulier.

L'argument d'autorité n'est pas toujours considéré comme une *fallacie*, il peut être utilisé à bon escient, Diderot et les avatars de la voix philosophiques en font d'ailleurs eux-mêmes usage, à condition qu'il ne masque pas une absence totale de raisonnement. Aussi lit-on à l'article « Autorité politique » :

J'entends pas *autorité dans le discours*, le droit qu'on a d'être cru dans ce qu'on dit : ainsi, plus on a de droit d'être cru sur la parole, plus on a d'*autorité*. Ce droit est fondé sur le degré de science et de bonne foi, qu'on reconnaît dans la personne qui parle. La science empêche qu'on ne se trompe soi-même, et écarte l'erreur qui pourrait naître de l'ignorance. La bonne foi empêche qu'on ne trompe les autres, et réprime le mensonge que la malignité chercherait à accréditer. C'est donc les lumières et la sincérité qui font la vraie mesure de l'autorité dans le discours. [...] Je ne prétends pas néanmoins que l'autorité ne soit absolument d'aucun usage dans les sciences. Je veux seulement faire entendre qu'elle doit servir à nous appuyer et non pas nous conduire ; et qu'autrement elle entreprendrait sur les droits de la raison : celle-ci est un flambeau allumé par la nature, et destiné à nous éclairer, l'autre n'est tout au plus qu'un bâton fait de la main des hommes, et bon pour nous soutenir qu'en cas de faiblesse, dans le chemin que la raison nous montre.

Lorsqu'il est utilisé à mauvais escient, l'argument d'autorité peut alors être appelé

²⁶⁹ Sur l'usage et la vision de la citation par Diderot dans l'*Encyclopédie*, voir Marie Leca-Tsiomis (1999). Elle fait d'ailleurs le rapprochement entre les citations et l'autorité, et parle alors d'une « défiance » (379). Diderot cite peu, bien peu par rapport au Trévoux : « Lorsqu'il cite, donc, Diderot est en quête, non de l'attestation d'un emploi, mais de l'image, de la situation, de la notion » (383). Marie Leca-Tsiomis propose un parallèle entre Montaigne et Diderot (à partir d'une analyse d'Antoine Compagnon sur Montaigne) et écrit que « Diderot ne fit pas l'éloge du maquillage mais ne cessa à sa manière de le pratiquer : ce qui appartient à la vérité est le sens, qui prime, et suppose le largage de l'appareil d'authentification. [...] Lorsque Diderot recopie, sans attribution, un passage, il oblige à lire, non l'auteur, mais le discours, non l'autorité éventuelle, mais la pensée elle-même » (386). Dans la même optique, Caroline Jacot Grapa (2009 : 422) indique que « la citation est en réalité *traduction*, et si elle prétend s'abriter derrière une autorité indiscutable, elle assume la transgression en incorporant le texte de l'autre. *Le texte de l'un devient celui de l'autre* ».

²⁷⁰ Christian Plantin parle ainsi « d'autorité citée ».

argument *ad verecundiam*. Il fait partie des argumentations fallacieuses dénoncées par Locke, et son fonctionnement est ainsi expliqué dans *Fallacies and Judgments of Reasonableness* (2009 : 7) :

The argumentum of *verecundiam* is generally described as a misplaced appeal to authority. This does not quite accord with the literal meaning of *verecundia* (« diffidence, awe, shame, embarrassment, modesty »), though it appears to be in line with what Locke intended. With Locke, the *argumentum ad verecundiam* refers to cases in which it is suggested or stated that it would be arrogant of listeners to set themselves up in opposition to the authority to which the speaker appeals in the argument. Nowadays the term *ad verecundiam* is often used to refer to a fallacy that involves a wrong appeal to an authority.

Il est le plus souvent, dans l'œuvre, le fait de ceux qui ont déjà le pouvoir et qui désirent ainsi renforcer ce pouvoir, et le signe paradoxal, par la même occasion, comme cela est dit dans l'article « Autorité politique », de la faiblesse de leur argumentation. La thèse n'est jugée valide que parce qu'elle est rapportée à une source réputée irréfutable. C'est ainsi qu'un des bramines des *Bijoux indiscrets* (57), ayant pour devoir de discourir sur le mystères des bijoux, prend la parole :

Le bramine chargé d'expliquer la loi monta dans la tribune aux harangues, débita au sultan et à la favorite des phrases, des compliments et de l'ennui, et pérorait fort éloquentement sur la manière de s'asseoir orthodoxement dans les compagnies. **Il en avait démontré la nécessité par des autorités sans nombre**, quand, saisi tout à coup d'un saint enthousiasme, il prononça cette tirade qui fit d'autant plus d'effet qu'on ne s'y attendait point²⁷¹.

Apanage des ennemis, l'usage de l'autorité est le signe d'un esprit conformiste et rigide, où le respect des autorités est une valeur, et qui refuse en conséquence l'esprit révolutionnaire de ces philosophes réclamant changement et innovation. L'argument d'autorité, non seulement empêche l'interlocuteur de contester le point de vue de celui qui en fait usage, mais par ailleurs dispense celui qui en fait usage de justifier son point de vue²⁷².

C'est ainsi que la réfutation de l'abbé Morellet (qui est aussi l'apologie de l'abbé Galiani) apparaît nécessaire, voire naturelle à Diderot, dans la mesure où l'abbé « se fait écouter parce qu'il a raison ». On comprend bien sûr que l'abbé Morellet se fait écouter parce qu'il *croit* avoir raison :

C'est l'ouvrage d'un homme de sens, et l'ouvrage de l'abbé Galiani est celui d'un homme de génie. Tout ce que celui-ci dit, bon ou mauvais, faux ou vrai, lui appartient. Il n'y a pas

²⁷¹ La citation a déjà été mentionnée p. 187 de notre travail.

²⁷² L'usage de l'argument d'autorité va donc contre la règle n° 2 définie par Eemeren et Grootendorst, selon laquelle celui qui avance un point de vue doit être dans la capacité de le justifier si on lui demande de le faire : « The second commandment is the *obligation-to-defend rule* or burden of proof rule : *Discussants who advance a standpoint may not refuse to defend this standpoint when requested to do so* » : celui qui avance un point de vue en a la charge de la preuve, et ne peut s'en débarrasser en la confiant malicieusement à son interlocuteur.

un mot qui soit à l'autre. Il n'y a que l'abbé Galiani qui pût faire son livre ; tout le monde aurait fait la *Réfutation* de Morellet. L'abbé Galiani pense et nous fait penser ; **l'autre se fait écouter parce qu'il a raison**, mais il ne vous fait pas penser parce qu'il ne pense pas et qu'il vous fatigue et vous ennue. (*Apologie de l'abbé Galiani*, 124).

L'ouvrage de l'abbé Morellet, dont l'impact doit être relativisé, n'a d'existence que pour son locuteur, n'a d'existence que lors de sa propre énonciation : son effet perlocutoire est nul, puisque Morellet *ne fait pas penser*, ne nourrit pas son destinataire, n'établissant aucune communication avec lui. L'autorité fallacieuse est anti-communicationnelle ; elle est le signe d'une très mauvaise attitude locutoire.

Elizabeth Potulicki (1991 : 125-127), dans un article sur l'article « Éclairé, Clairvoyant » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Diderot, met au jour l'échelle de valeurs établie par le philosophe entre l'homme instruit, l'homme éclairé, et enfin l'homme clairvoyant :

L'homme « éclairé » de l'article « *Éclairé, Clairvoyant », supérieur à l'homme « instruit » est néanmoins inférieur à l'homme « clairvoyant » pour la raison qu'« il se décide par des autorités », remarque dédaigneusement Diderot. Et de poursuivre impitoyablement d'article en article. Le syncrétiste de l'article « Eclectisme » est un de ses prototypes, « ...un véritable sectaire... Il s'est enrôlé sous des étendards dont il n'ose presque pas s'écarter. Il a un chef dont il porte le nom. Ce sera, si l'on veut, ou Platon ou Aristote, ou Descartes, ou Newton, il n'importe ». Pire est, souligne Diderot quand « ils modifient les sentiments de leurs maîtres, déforment leurs systèmes... Ils pythagorisent », et « ils platonisent » à tort et à travers. [...] Diderot dénonce moins les systèmes qui peuvent demeurer autant de conjectures valables bien qu'éphémères dans la poursuite de la vérité, que ceux qui, les appuyant de leur autorité et de leur pouvoir, s'acharnent à prouver leur valeur absolue.

Ce qui permet d'établir la supériorité de l'homme clairvoyant sur l'homme éclairé, c'est la capacité du premier à se passer des « autorités », qui ont l'inconvénient de bloquer la connaissance. On s'intéresse davantage à l'histoire du savoir qu'au savoir et à la vérité en elle-même. L'autorité, en ce sens, constitue un frein aux progrès que les Lumières doivent faire.

Il faut considérer que celui qui utilise l'argument d'autorité entretient un rapport de force avec son destinataire : les autorités citées constituent autant d'alliés de taille pour écraser l'autre, lui montrer qu'on a raison puisque d'autres pensent de même. Christian Plantin (1990a : 212-3) pousse plus loin l'analyse en faisant remarquer que :

Dans un domaine de savoir, l'expertise s'exprime en langage spécialisé ; entre experts, l'argument d'autorité n'a pas lieu d'être, les seuls arguments recevables sont techniques. D'expert à profane, l'argument d'autorité n'est que l'expression raccourcie et la conclusion de développements techniques de toute façon hors de portée du commun des mortels. Or l'argumentateur par autorité s'adresse directement ou indirectement à une oreille profane ; il se fonde dans bien des cas sur une extériorité, un éloignement de l'expertise ; son discours est « indirect », il « se réclame » d'un autre discours qu'il tient à distance. Ce discours est allégué au nom d'une autorité d'autant plus efficace qu'elle est plus lointaine : prestige des grands noms. Ce dispositif argumentatif tire sans doute une grande partie de

son « autorité » de cet éloignement du discours primaire, produisant le hiatus entre les systèmes de croyances autant qu'il est produit par lui. Sous la multiplication des contraintes, le discours de savoir donné comme fondateur s'irréalise ; reste un discours de pouvoir, dont le fonctionnement relève de tactiques rhétoriques d'intimidation.

Instrument de pouvoir, l'argument d'autorité est vraiment fallacieux en ce qu'il endort les peuples. Plus l'autorité semble lointaine et prestigieuse, plus le nom retentit, plus le destinataire est frappé, hypnotisé ; mais non pas « convaincu » au sens propre, car le contenu de l'argumentation s'efface alors pour laisser le nom éclater. C'est ainsi que dans l'article « Autorité politique », Diderot conteste le fait que des « usurpateurs », pour asservir, se réclament de Dieu :

Quoi donc, n'y a-t-il point de puissances injustes ? n'y a-t-il pas des *autorités* qui, loin de venir de Dieu, s'établissent contre ses ordres et contre sa volonté ? les usurpateurs ont-ils Dieu pour eux ? faut-il obéir en tout aux persécuteurs de la vraie religion ? et pour fermer la bouche à l'imbécillité, la puissance de l'Antéchrist sera-t-elle légitime ?

Dans l'œuvre de Diderot, les dévots font sans cesse référence à l'autorité de la Bible et des Pères de l'Église, et dans les *Pensées philosophiques* (LVI, 37), l'auteur fait la satire de la façon dont les dévots défendent leur religion :

Rien n'est plus capable d'affermir dans l'irrégion, que de faux motifs de conversion. On dit tous les jours à des incrédules : « Qui êtes-vous pour attaquer une religion que les Paul, les Tertullien, les Athanase, les Chrysostome, les Augustin, les Cyprien, et tant d'autres illustres personnages ont si courageusement défendue ? Vous avez sans doute aperçu quelque difficulté qui avait échappé à ces génies supérieurs : montrez-nous donc que vous en savez plus qu'eux, ou sacrifiez vos doutes à leurs décisions, si vous convenez qu'ils en savaient plus que vous ». Raisonnement frivole. Les lumières des ministres ne sont point une preuve de la vérité d'une religion²⁷³.

L'expression « une religion que [...] défendue » est une périphrase qui désigne la religion catholique, ici prônée par le « on » de la *doxa* pour la seule raison que les Pères de l'Église, pour l'occasion énumérés, l'ont défendue. L'argument d'autorité, qui est censé servir la thèse selon laquelle il ne faut pas être incrédule, la dessert en réalité : l'argument d'autorité reste parfaitement inefficace s'il n'est pas intégré dans un raisonnement non pas « frivole » mais valide, parce qu'appuyé par des exemples, des preuves, etc²⁷⁴.

Dans la *Promenade du sceptique* également, les habitants de l'allée des épines ne cessent d'abriter leur discours derrière l'autorité du code, à tel point qu'ils en sont ridicules. Aveuglés par l'autorité, ils en aveuglent les autres. Mais avant de contester la légitimité du

²⁷³ La citation a déjà été mentionnée p. 216 de notre travail, à propos des DR fictifs.

²⁷⁴ Mais la réfutation est peut-être plus profonde que cela, du fait de l'expression profondément ironique et polémique, « une religion » : la religion catholique étant clairement identifiable dans le discours du « on », n'est-ce pas une manière de la dévaloriser encore en sous-entendant qu'elle est « une » parmi d'autres ? Il ne s'agit pas seulement de montrer l'insuffisance de l'argument d'autorité, il s'agit aussi de délégitimer la souveraineté de la religion catholique.

recours à l'autorité, le narrateur prend la peine de présenter cette autorité, pour montrer en quoi, toute impressionnante qu'elle soit, elle n'a finalement pas une si grande valeur :

Ces livres sont écrits d'une manière si inégale, qu'il paraît bien qu'il n'a pas été fort attentif sur le choix de ses secrétaires, ou qu'on a souvent abusé de sa confiance. Le premier contient des règlements singuliers, avec une longue suite de prodiges opérés pour leur confirmation ; et le second révoque ces premiers privilèges, en établit de nouveaux qui sont également appuyés sur des merveilles : de là procès entre les privilégiés. (*Promenade du sceptique*, L'allée des épines, IV, 81).

Ces livres, auxquels les aveugles ne cessent d'avoir recours, qui font autorité sans possibilité de discussion, s'avèrent avoir été rédigés – mal rédigés – par des secrétaires mal choisis, ce qui explique les étrangetés qui s'y trouvent. Un peu plus loin, une nouvelle description du « code » confirme son illégitimité :

Tu dois connaître maintenant l'armée et ses chefs : passons au code militaire. C'est une sorte d'ouvrage à la **mosaïque**, exécuté par une **centaine d'ouvriers différents** qui ont ajouté pièce à pièce des morceaux **de leur goût** : tu jugeras s'il était bon. Ce code est composé de deux volumes ; le premier fut commencé vers l'an 45 317 de l'ère des Chinois, par les soins d'un vieux berger qui sut très bien jouer du bâton à deux bouts, et qui fut par-dessus le marché grand magicien, comme il le fit bien voir au seigneur de sa paroisse, qui ne voulait ni le diminuer à la taille, ni l'exempter de corvée, non plus que ses parents. (*Promenade du sceptique*, L'allée des épines, XXXV, 90).

Il n'est pas anodin que l'analogie se fasse avec le code militaire pour désigner la religion catholique, qui embrigade violemment et sans scrupules. La Bible, arme principale de cette armée, n'est pourtant pas un ouvrage cohérent : c'est une « mosaïque » qu'« une centaine d'ouvriers différents », selon « leur goût » et non dans la perspective d'un travail commun, ont façonnée. Si Diderot a l'habitude de valoriser la multiplicité des voix, ici, elle est signe d'une dispersion. La principale pièce à conviction du camp adverse, la Bible, ne peut pas faire autorité. Ainsi, de manière tout à fait ironique, est narrée l'histoire de la rédaction du premier code, histoire faite de précisions inutiles et amusantes concernant notamment le portrait de son auteur, qui jettent un doute sur le sérieux de la rédaction. Dès lors, le recours par un aveugle à l'autorité de ce code soupçonné est forcément un échec :

19. – [...] Je veux recourir de temps en temps à l'autorité de notre code. Le connaissez-vous ? C'est un ouvrage divin. Il n'avance rien qui ne soit appuyé sur des faits supérieurs aux forces de la nature, et par conséquent sur des preuves incomparablement plus convaincantes que celles que pourrait fournir la raison. 20. – Eh ! laissez là votre code, dit le philosophe. Battons-nous à armes égales. Je me présente sans armure et de bonne grâce, et vous vous couvrez d'un harnois plus propre à embarrasser et à écraser son homme qu'à le défendre. J'aurais honte de prendre sur vous cet avantage. Y pensez-vous ? et où avez-vous pris que votre code est divin ? Le croit-on sérieusement, même dans votre allée ? (*Promenade du sceptique*, L'allée des marronniers, XIX, 109)²⁷⁵.

Le « philosophe » le dit bien : le recours à l'autorité est semblable à l'utilisation d'une arme

²⁷⁵ La citation a déjà été mentionnée à propos de la réfutation présuppositionnelle.

destinée à terrasser son adversaire, mais qui finalement terrasse celui qui en fait usage. Refusant un tel combat, il demande alors à l'aveugle de se débarrasser de son « harnois » et de se placer sur le même terrain que lui, celui du débat argumentatif sans rapport de force, sans arme ni protection inutiles. L'aveugle y gagnera en vivacité et en efficacité : c'est un service que lui rend le philosophe.

D'une manière générale, il semble bien que l'argument d'autorité, et *a fortiori* lorsque l'autorité en question est la Bible, constitue pour Diderot une faute, en ce qu'il ne permet en aucun cas une recherche active de la vérité. Pas forcément vecteur d'erreurs, il empêche en tout cas le progrès de la pensée, qui stagne, prisonnière qu'elle est de pensées antérieures. La parole, en tant que mouvante, doit l'emporter sur le Livre, sur l'écriture gravée, sur le déjà-dit.

Même Virgile n'est pas épargné lorsqu'il s'agit de faire la critique de l'argument d'autorité. Oribaze, qui cite fièrement le poète, s'arroge ainsi le droit d'interrompre le débat (il est alors irrespectueux des règles de la conversation), fort de la position qu'il croit avoir :

Ces messieurs, interrompit Oribaze, n'ont jamais lu Virgile, un de nos patriarches, qui prétend que les abeilles ont reçu en partage un rayon de la Divinité, et qu'elles font partie du Grand-Esprit. – Votre poète et vous, n'avez pas considéré, lui répliquai-je, que vous divinisez non seulement les mouches, mais toutes les gouttes d'eau et tous les grains de sable de la mer : prétentions absurdes. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, XLVII, 118).

On le voit, l'argument d'autorité n'est pas recevable et ne suffit en aucun cas à soutenir la thèse du panthéisme défendue par Oribaze. La réplique de *je* ne se contente pas de rejeter simplement l'argument, elle en dénigre le fonctionnement : le poète est mis sur le même rang que celui qui le cite (« votre poète et vous ») et perd ainsi son statut autoritaire. Dans le jeu à trois personnages, Virgile ne peut plus protéger Oribaze qui perd sa position de force, et les deux sont ridiculisés, faute d'avoir poussé leur raisonnement plus loin : « votre poète et vous, n'avez pas considéré [...] que [...] ». La réfutation par Oribaze des athées et des déistes n'est pas efficace, car le prestige de la source ne suffit pas. L'objection du panthéisme est ainsi très vite évacuée.

L'autorité est fallacieuse car elle est un élément externe à l'argumentation. Si elle semble renforcer le discours de celui qui la mentionne, elle le fait artificiellement et dispense illégitimement celui qui y a recours de raisonner. Dans la *Lettre sur les sourds et muets* (11), Diderot écrit : « Je n'aime guère les citations ; celles du grec moins que les autres : elles donnent à un ouvrage l'air scientifique, qui n'est plus chez nous à la mode ». Si de tels

arguments confortent les autorités dans leur position de force face au peuple frappé par de simples références prestigieuses, ils ne doivent pas impressionner le philosophe, qui sait en montrer le caractère trompeur et la finalité tyrannique. De plus, Diderot n'oublie pas que l'autorité est relative, et qu'elle peut donc facilement être contredite : il rappelle que le caractère double de la Bible explique les premières querelles relatives à la religion – l'autorité du Nouveau Testament contredit celle de l'Ancien –, et dans le même temps, implicitement mais subtilement, les suivantes.

2. 1. 2. *Le cas de « l'autorité montrée »*

La question de l'autorité concerne la question de l'*ethos* : pour convaincre, l'argumentateur doit montrer que sa position est légitime, qu'on a des raisons de l'écouter, qu'il est doué d'un certain degré de crédibilité. L'« autorité montrée²⁷⁶ » consiste, pour un argumentateur, à montrer son autorité, à en faire la démonstration dans son acte de parole, afin de faire voir au destinataire la supériorité qu'il a sur lui, et de ne lui laisser d'autre choix que celui d'adhérer à son opinion²⁷⁷. La personne « autoritaire », même si elle ne dit pas forcément la vérité, est écoutée ; et les destinataires qui ne seraient pas d'accord, effrayés par cette autorité, ne sont pas censés la contredire : *Qui ne dit mot consent*. Montrer son autorité, c'est refuser une relation égalitaire avec son interlocuteur, c'est donc aller à l'encontre de la règle de la liberté, proposée par Eemeren et Grootendorst, qui consiste à laisser son interlocuteur s'exprimer. Finalement, on peut considérer que l'autorité fallacieuse, chez Diderot, correspond à une figure du silence : l'autoritaire prononce son point de vue et tait sa justification au nom de l'autorité, et fait taire son interlocuteur, toujours au nom de l'autorité.

La personne trop autoritaire ne prend pas vraiment la peine de justifier, car elle sait qu'elle sera, de toute façon, entendue. Elle impose donc, mais ne propose pas : son discours est fallacieux en ce sens. Encore une fois, cette absence de liberté nous situe aux limites de l'argumentation et nous autorise à considérer certains cas d'autorité montrée comme des *fallacies*.

²⁷⁶ L'expression « autorité montrée » est de Christian Plantin. Elle constitue ainsi un « jeu à deux personnages », tout comme l'autorité citée constituait un « jeu à trois personnages ». (Christian Plantin, 1996 : 88).

²⁷⁷ Christian Plantin (2002b, article 'Autorité') nous rappelle ainsi que Locke fait une critique radicale de l'autorité de l'*ethos*. La vérité n'est pas forcément du côté de celui qui a l'autorité : « Comme l'autorité charismatique (liée à l'individu et à certains rôles sociaux), elle fonctionne implicitement en posant son détenteur *en position haute* dans l'interaction ».

Il s'agit donc pour le locuteur de faire étalage de ses qualités, en montrant que ces dernières font que le discours tenu ne peut être que légitime. Il n'est pas impossible que toute l'histoire du christianisme se fonde sur la *fallacy* d'autorité un jour commise par Abraham. Dans la *Promenade du sceptique* (XXXV, L'allée des épines, 90), le « vieux berger »

assure, foi d'honnête homme, qu'un beau jour il vit notre prince sans le voir, et qu'il en reçut la dignité de lieutenant général, avec le bâton de commandement. Muni de cette autorité, il retourne dans sa patrie, ameute ses parents et ses amis, et les exhorte à le suivre dans un pays qu'il prétendait appartenir à leurs ancêtres, qui y avaient à la vérité voyagé.

L'autorité du vieux berger, montrée par lui-même (il *assure, foi d'honnête homme*) a fonctionné pour parents et amis qui ont répondu favorablement à ses exhortations. L'histoire des religions a ainsi pu commencer. Le narrateur conteste cette genèse de la religion : il indique que l'autorité du vieux berger est illégitime, en le présentant notamment comme un sorcier, un magicien. On trouve en effet un peu plus haut les descriptions suivantes : « un vieux berger qui sut très bien jouer du bâton à deux bouts, et qui fut par-dessus le marché grand magicien » et « Poursuivi par les archers, il quitta le canton et se réfugia chez un fermier dont il garda les moutons pendant quarante ans, dans un désert où il s'exerça à la sorcellerie ».

Par ailleurs, montrer son autorité, c'est aussi clamer et déclamer son discours au lieu de le tenir simplement. Les dévots, on l'a vu, parlent haut, crient, déclament, haranguent, assurent fermement et soutiennent, tout cela au détriment du contenu, pensant mieux imposer ainsi leur autorité²⁷⁸.

Le philosophe ne reproche-t-il pas ainsi aux assertions dévotes d'avoir une direction d'ajustement contraire à celle que l'acte d'assertion doit normalement avoir²⁷⁹ ? Lorsque l'on asserte en effet, les mots s'efforcent de s'ajuster au monde, même si cet ajustement demeure presque toujours (toujours ?) imparfait. Pourtant, le discours dévot est présenté comme un discours que l'on assène pour modifier le monde, et plus précisément l'humain et sa nature. Il se rapproche en cela des actes de langage directifs : le monde doit s'adapter aux mots prononcés par la personne autoritaire. Tous ceux qui tentent ou sont tentés de vivre selon leur nature, dans l'œuvre de Diderot, ne se voient-ils pas opposer un discours qui les en empêche et qui souhaite leur transformation dans le sens d'une mortification ? Suzanne ne parvient pas à sortir de son couvent, alors qu'elle n'a pas la vocation d'y demeurer ; l'Aumônier n'a pas le droit de coucher avec Thia, alors que sa nature l'y incite et que cela aurait l'avantage d'honorer son hôte ; les athées n'ont pas le droit de parole ni même

²⁷⁸ Voir notre chapitre concernant le DR.

²⁷⁹ Voir sur ce point la théorie des actes de langage.

d'existence, alors que leur pensée existe et se justifie, etc. Les dévots sont véritablement ceux qui refusent de voir et d'appréhender le monde tel qu'il est, et qui veulent à tout prix le transformer tel qu'ils l'envisagent, c'est-à-dire suivant une Écriture morte, des lois statiques et coupées de la réalité humaine. La direction d'ajustement suivie par les assertions dévotes semble bien être inversée, ce qui celles-ci rend anti-philosophiques.

2. 1. 3. Attaquer

Autre *fallacy* du discours de pouvoir : il ne s'attaque pas au raisonnement adverse, mais bien plutôt à la personne qui tient le raisonnement adverse. Cette attaque est le signe d'une mauvaise humeur qui altère le jugement rationnel, voire le remplace totalement. Nous nous situons encore une fois à la périphérie de l'argumentation. Christian Plantin (1990a : 208) rappelle, dans ses *Essais sur l'argumentation*, que « la déontologie de l'argumentation veut que l'on discute la valeur rationnelle d'une argumentation indépendamment des personnes qui la soutiennent ou qui l'attaquent ».

C'est ainsi que celui qui dit *je*, dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (546) réfute l'argument fallacieux émis par M. d'Auxerre selon lequel la thèse de Prades est mauvaise car elle ressemble en tous points au *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* :

« Le premier article, dit-il, de la thèse qui nous a occupé jusqu'à présent, est tiré mot pour mot du *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, ouvrage pernicieux ». Travaillez bien, auteurs de ce pénible et grand ouvrage ; éditeurs, consommez-vous de fatigues et de veilles, afin qu'un jour le chef isolé de quelque secte expirante vous anathémise dans sa mauvaise humeur, et se ligue avec ses plus cruels ennemis pour se venger sur les lettres du mal que ses adhérents ne pourront plus faire à l'Église.

On comprend bien sûr que la thèse de Prades est réfutée parce que Prades, collaborateur de l'*Encyclopédie*, en est l'auteur²⁸⁰. Et c'est bien parce que l'*Encyclopédie* est l'œuvre des philosophes qu'elle est jugée pernicieuse : ce sont les Encyclopédistes qui sont visés, *anathémisés*, derrière leur production.

Il n'est pas rare, dès lors, que l'argumentation fasse place aux insultes et aux injures. Cela est même un trait caractéristique du discours dévot. Madame de Vertillac, dans *Est-il bon ? Est-il méchant ?* ne refuse-t-elle pas le mariage de sa fille avec Crancey parce qu'elle

²⁸⁰ Sur l'affaire de Prades et ses rapports avec la combat qui opposa le *Trévoux* et l'*Encyclopédie*, voir Marie Leca-Tsiomis (1999). Elle cite (1999 : 238) notamment d'Argenson : « Quant à d'Argenson, il note dans son *Journal* [31 déc. 1751], au moment de l'affaire de Prades : 'J'apprends que l'abbé de Prades a été condamné sur sa fameuse thèse à la Sorbonne [...]. Il était des travailleurs de l'*Encyclopédie*. Or les Jésuites veulent détruire cet ouvrage : 1° parce qu'il n'est pas d'eux et qu'ils veulent que tout grand livre vienne d'eux ; 2° parce que l'an dernier il y a eu une grande querelle entre eux et les ouvriers de ce livre' ».

ne veut pas entrer dans sa famille composée notamment de deux sœurs bigotes qui ne cessent de « se haïr, s'injurier, s'arracher les yeux sur des questions de religion auxquelles elles ne comprennent pas plus que leurs chiens » (1438) ? De même, l'aveugle de l'allée des épines ne peut supporter les discours de Ménippe, ni se retenir de l'insulter, incapable de justifier sa propre thèse :

« [...] Si l'on était capable de sentiment après le trépas, tu serais éternellement travaillé du remords de t'être occupé de ta propre destruction dans le court espace qui t'était accordé pour jouir de ton être, et d'avoir imaginé ton souverain assez cruel pour se repaître de sang, de cris et d'horreurs. 17. – Horreurs ! répondit vivement l'aveugle ; elles ne sont que dans ta bouche, pervers. Comment oses-tu mettre en doute et même nier l'existence du prince ? [...] » (*Promenade du sceptique*, L'allée des marronniers, 108).

L'aveugle, en traitant son adversaire de *pervers*, précipite la fin du débat et rend compte de sa vanité : ni lui ni l'athée n'auront pu retirer quoi que ce soit du dialogue qui les opposait. De la même manière, dans la quinzième pensée des *Pensées philosophiques* (XV, 22), déjà mentionnée plusieurs fois²⁸¹, le locuteur inidentifié finit par insulter l'athée, en le traitant de « scélérat », ne sachant probablement pas quoi lui répondre. Les différences de mises en scène profitent à l'athée, dont la prise de parole est valorisée, ne serait-ce que parce qu'il est quant à lui identifié et qu'il développe son argumentation. La violence dont use le *déclamateur* ne compense en rien la vacuité de son discours, car *on n'a recours aux invectives que quand on manque de preuves* : la voix qui insulte, qui déclame, reste désespérément inaudible face au raisonnement de celui qui veut la contrer.

Diderot souligne très souvent, et même de manière presque obsessionnelle, le caractère déloyal des « argumentations » sur la personne. En tant que philosophe, il est persécuté et n'a pas droit à la parole : aussitôt coupée, censurée, elle n'a de ce fait aucune chance de convaincre²⁸². Taisez-vous, vous qui êtes philosophe, semblent ainsi dire les dévots de l'œuvre diderotienne. On refuse de discuter avec celui à qui on prête une mauvaise réputation. MOI, lorsqu'il fait le portrait du Neveu avant de s'entretenir avec lui, dit explicitement que l'originalité de ce dernier peut donner envie de passer son chemin :

Si vous le rencontrez jamais et que son originalité ne vous arrête pas, ou vous mettez vos doigts dans vos oreilles, ou vous vous enfuyez. (*Le Neveu de Rameau*, 624).

²⁸¹ Voir par exemple la p. 145 et 147 de ce travail.

²⁸² Georges May (1961 : 291-292), à propos du *Neveu de Rameau*, parle même d'« angoisse de l'échec » : « Cette angoisse de Diderot devant son œuvre n'est sans doute pas sans rapport avec les attaques dont il a été personnellement victime pendant la grande crise de l'*Encyclopédie* des années 1757-1760, attaques auxquelles, on le sait de reste, le *Neveu de Rameau* est aussi la riposte, tardive mais souveraine. Il suffit de relire les pamphlets de l'époque pour s'en persuader, et, au premier chef, ceux de Palissot, cible favorite de Diderot, dans le *Neveu de Rameau* ».

Or, comme le note Ruth Amossy (2010 : 75), « l'ethos discursif est toujours une réaction à l'ethos préalable » : le philosophe construit son *ethos* en vue d'une réhabilitation. Ainsi se justifierait au moins en partie la prise de parole philosophique. Bien souvent, le philosophe n'a d'autre choix que la création d'un espace fictif qui lui laisse la chance de s'exprimer. Il est vrai que les non-dévots, la plupart du temps, laissent parler le philosophe, mais ils ont en général un *a priori* sur lui. C'est le cas, par exemple, de la Maréchale. Cet *a priori*, représentatif de celui que partage tout un peuple, au lieu de nuire à la puissance argumentative du philosophe, la renforce au contraire et fonctionne comme une sorte de prolepse argumentative, tout à fait stratégique :

Sur quelques propos de ma part, qui l'édifièrent et qui la surprirent (car elle était dans l'opinion que celui qui nie la très sainte Trinité est un homme de sac et de corde, qui finira pas être pendu), elle me dit : [...]. (*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, 929).

Et la discussion peut continuer, puisque la Maréchale accepte de s'entretenir avec l'homme « de sac et de corde ». Elle est toutefois, il faut l'avouer, une représentante choisie de ce peuple baigné dans ses préjugés, car elle peut s'en défaire grâce à son ouverture d'esprit et à sa capacité d'écoute²⁸³. Elle laisse ainsi l'occasion au personnage Diderot de justifier en quoi sa morale n'est pas inconséquente : « Si vous n'êtes ni voleur ni assassin, convenez que vous n'êtes pas conséquent » (930), le philosophe doit alors « repren[dre] les choses d'un peu haut » (931) pour aller détruire le préjugé à sa naissance, et montrer qu'il est « conséquent ».

2. 1. 4. Menacer : l'argument *ad baculum*

L'argument *ad baculum* nous situe également aux limites de l'argumentation, car il consiste à menacer l'adversaire pour obtenir ce que l'on veut de lui. Faisant fi de sa personnalité, il ne tente en aucun cas d'agir sur sa raison. Il est ainsi défini par Eemeren, Garssen et Meuffels (2009 : 10) :

The argumentum *ad baculum* (« argument of the stick »), the appeal to force, amounts to resorting to the use of threats against an adversary who refuses to accept one's standpoint. The threat may involve physical force, but also other measures. Usually, threats are issued indirectly, sometimes preceded by an emphatic assurance that no pressure is being put open the listener or reader.

²⁸³ C'est le cas également de Julie de l'Espinasse dans la trilogie du *Rêve*.

Christian Plantin (1990a : 205 et 206) le rebaptise « argument *ad baculum carotamque* » et explique qu'il consiste à proposer une alternative dont les termes sont tous deux désagréables, mais dont l'un est censé l'être moins que l'autre²⁸⁴ :

Dans le cas d'une argumentation, on veut agir sur des représentations mentales, sur des jugements, dont, en particulier, rien ne dit qu'ils recevront une traduction immédiate en termes de comportements précis. Cela peut ou non être le cas : on suppose que les actes suivront plus ou moins les croyances, mais cette coordination reste hors d'atteinte de l'argumentation. L'argument du bâton, sous la forme précédente, n'agit aucunement sur les croyances (sauf au sens non pertinent où il laisse présager un avenir sombre à celui qui subit la menace) ; il ne veut pas les modifier, il fait totalement fi de la personnalité de l'interlocuteur, qu'il considère comme un pur instrument. Laissant intactes les croyances, mais cherchant à agir directement sur les actes, l'argument du bâton n'est donc pas un argument. [...] L'argumentation par la force consiste donc à instaurer un choix qui porte sur les termes également désagréables d'une alternative, l'un de ces termes restant malgré tout plus acceptable que l'autre : perdre sa bourse est désagréable, mais perdre sa vie encore plus.

L'argument du bâton se situe comme attendu du côté des adversaires, mais il est parfois nécessaire en cas d'extrême nécessité. On lit ainsi dans la pensée XVII des *Pensées philosophiques* (22-23) :

Toutes les billevesées de la métaphysique ne valent pas un argument *ad hominem*. Pour convaincre, il ne faut quelquefois que réveiller le sentiment ou physique ou moral. C'est avec un bâton qu'on a prouvé au pyrrhonien qu'il avait tort de nier son existence. Cartouche, le pistolet à la main, aurait pu faire à Hobbes une pareille leçon : « La bourse ou la vie ; nous sommes seuls, je suis le plus fort, et il n'est pas question entre nous d'équité ».

L'argument du bâton a ceci de positif qu'il est concret et qu'il agit concrètement. Ici, il a une fonction de réveil : ceux qui ont tort, placés *effectivement* devant leurs propres contradictions, ne peuvent que l'admettre. Contrairement à ce qui a été dit plus haut, l'argument du bâton au sens philosophique agit sur la raison du destinataire, sorte de raison universelle cachée en lui et qu'il ne s'agissait que de faire sortir par un moyen plus violent.

Pourtant, Diderot semble également envisager des bâtons bien moins raisonnables. Dans la *Religieuse*, ils sont nombreux, même si les récompenses sont rares : Suzanne est sans arrêt menacée, et c'est ainsi qu'elle entre au couvent, qu'elle se soumet à ses lois, aussi arbitraires et inhumaines soient-elles. C'est d'ailleurs sur ce point qu'elle construit sa défense : puisqu'elle a été contrainte par la force d'entrer au couvent, et que les vœux doivent être consentis librement, elle peut revendiquer sa sortie. Nous pourrions faire ici le parallèle avec M^{lle} Revel, cas dont Nicolas des Essarts fait mention dans ses *Causes célèbres, curieuses et*

²⁸⁴ Voir le traditionnel exemple « La bourse ou la vie ? », que l'on retrouve d'ailleurs dans notre exemple traité plus bas.

intéressantes de toutes les cours souveraines. Jürgen Siess (2000 : 101) rappelle, après Isabelle Vissière (1985 : 66), les propos que des Essarts prête à M^{lle} Revel : « Celui qu'on force, le poignard sur la gorge, à donner sa parole, n'est pas obligé de la tenir : les lois de toutes les nations viennent à son secours ».

L'argument des dévots selon lequel il faut se plier aux rituels et dogmes de la religion catholique sous peine d'être envoyé en enfer (il faut souffrir pour mériter le Paradis²⁸⁵) ou sous peine d'être persécuté, est évidemment pour Diderot un argument de ce type, et est symptomatique du fanatisme dont presque tous les dévots sont atteints : « J'aime les fanatiques », écrit-il dans le *Salon* de 1765 (438), « non pas ceux qui vous présentent une formule absurde de croyance et qui vous portant le poignard à la gorge vous crient : Signe ou meurs ; mais bien ceux qui [...] ». De manière métaphorique, les soldats de l'allée des épines sont menacés de châtiments s'ils venaient à la désertir :

Dans tout gouvernement militaire, on a institué des signes pour reconnaître ceux qui embrassaient la profession des armes, et les rendre sujets aux châtiments prononcés contre les déserteurs, s'ils l'abandonnaient sans ordre ou sans nécessité. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des épines, 82).

Cela permet à Diderot dans le même temps de montrer la supériorité de la « vertu » athée, qui se pratique de manière désintéressée, sans penser aux conséquences d'ordre personnel uniquement. Ainsi l'aveugle, après avoir insulté le marronnier, lui représente la fin qui l'attend :

[...] Je cherche, il est vrai, un trésor que je n'ai jamais vu ; mais où vas-tu, toi ? à l'anéantissement ; belle fin ! Tu n'as nul motif d'espérance ; ton partage est l'effroi, et c'est l'effroi qui te conduit au désespoir. Qu'importe que je me sois égratigné, une cinquantaine d'années, pendant que tu prenais tes aises, si, quand tu paraîtras devant le prince, sans bandeau, sans robe et sans bâton, tu es condamné à des tourments infiniment plus rigoureux et plus insupportables que les incommodités passagères auxquelles je me serai soumis ? Je risque peu, pour gagner beaucoup ; et tu ne veux rien hasarder, au risque de tout perdre. (*Promenade du sceptique*, L'allée des marronniers, XVII, 109).

Le même aveugle perd finalement patience, et menace très concrètement le marronnier lui proposant de rejoindre son camp, puisque les raisons qu'il a de servir son maître sont mauvaises :

28. « – À la bonne heure, dit notre camarade ; mais jusqu'à présent, il me paraît que ta lanterne est terriblement enfumée : tout ce qui résulte de tes propos, c'est que tu ne sers ton maître que par crainte, et que ton attachement n'est fondé que sur l'intérêt, passion basse qui ne convient qu'à des esclaves. Voilà donc cet amour-propre, contre lequel tu déclamaïs tantôt si vivement, devenu le seul mobile de tes démarches ; et tu veux à présent que ton prince le couronne. Va, tu gagnerais tout autant à passer dans notre parti : exempt de crainte et libre de tout intérêt, tu vivrais au moins tranquillement, et si tu risquais quelque chose, ce serait tout au plus de cesser d'être, au bout de ta carrière. 29. – Suppôt de Satan, répliqua

²⁸⁵ Voir la façon dont est vue la mortification notamment.

l'aveugle ; *vade retro*. Je vois bien que les meilleures raisons glissent sur toi. Attends, je vais recourir à des armes plus efficaces ». 30. Il se mit aussitôt à crier « À l'impie, au déserteur », et je vis accourir de toutes parts des guides furieux, un fagot sous le bras et la torche à la main. (*Promenade du sceptique*, L'allée des marronniers, 112).

L'aveugle reste sur ses positions, choisit la violence en faisant reculer le marronnier et en ameutant les siens. Ainsi, il apparaît de lui-même comme le locuteur le moins fort, et, d'une certaine manière, s'auto-réfute, ne faisant que prouver la violence des défenseurs trop enthousiastes : les « armes » (« plus efficaces ») remplacent les « meilleures raisons ». Ce recours à la violence justifie par ailleurs la thèse que Cléobule exposait à Ariste, selon laquelle la critique de la religion est dangereuse.

2. 2. Raison aliénée ou manipulation ? La vision du monde restreinte des dévots

2. 2. 1. Confusions et généralisations : tout pour servir sa thèse

La définition du syllogisme donné dans l'*Encyclopédie* nous indique que cet exercice est passible d'erreurs. Prenons l'exemple des « syllogismes conditionnels » :

3°. [...] Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle, qui contient toutes les conclusions, comme *S'il y a un Dieu, il le faut aimer : Or il y a un Dieu : Donc il le faut aimer*. La majeure a deux parties ; la première s'appelle l'antécédent ; la seconde le conséquent. Ce syllogisme peut être de deux sortes ; parce que de la même majeure on peut former deux conclusions. La première est, quand ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure selon cette règle, en posant l'antécédent, on pose le conséquent. *Si la matière ne peut se mouvoir d'elle-même, il faut que le premier mouvement lui ait été imprimé par Dieu. Or la matière ne peut se mouvoir d'elle-même : Il faut donc que le premier mouvement lui ait été imprimé par Dieu*. La seconde sorte est, quand on ôte le conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette règle, ôtant le conséquent, on ôte l'antécédent. *Si quelqu'un des élus périt, Dieu se trompe : Mais Dieu ne se trompe point : Donc aucun des élus ne périt*.

Une première remarque s'impose : les exemples de syllogismes fautifs concernent tous la question de Dieu et de la religion, et sont tous attribuables à l'adversaire. L'erreur vient du glissement qui s'opère fallacieusement entre la majeure et la mineure : on affirme dans la mineure ce que l'on présente comme une incertitude dans la première. La conclusion est contenue dans la prémisse. Une pétition de principe est commise. Ainsi la définissent Eemeren, Garssen et Meuffels (2009 : 10)

Begging the question, also known as *petitio principii* or *circular reasoning*, means that the arguer assumes that what needs to be proven (the question at issue) had already been shown to hold. A simple and frequently cited example is : « God exists because the Bible says so,

and the Bible is God's word »²⁸⁶.

La pétition de principe implique la notion de présupposition. Oswald Ducrot (1984 : 20 et 30) explique en quoi la présupposition est une stratégie de la part du locuteur, qui tente ainsi d'« emprisonner » son interlocuteur :

En introduisant une idée sous forme de présupposé, je fais comme si mon interlocuteur et moi-même nous ne pouvions faire autrement que de l'accepter. Si le posé est ce que j'affirme en tant que locuteur, si le sous-entendu est ce que je laisse conclure à mon auditeur, le présupposé est ce que je présente comme commun aux deux personnages du dialogue, comme l'objet d'une complicité fondamentale qui lie entre eux les participants à l'acte de communication. Par référence au système des pronoms, on pourrait dire que le présupposé est présenté comme appartenant au « nous », alors que le posé est revendiqué par le « je » et que le sous-entendu est laissé au « tu ». [...] Quand on essaie de définir la présupposition, qui ne répond, nous avons tenté de le montrer, à aucune nécessité logique, on est amené à mettre en avant la possibilité qu'elle donne d'emprisonner l'auditeur dans un univers intellectuel qu'il n'a pas choisi, mais qu'on présente comme coextensif au dialogue lui-même, et qui ne peut plus ni être nié ni mis en question sans que soit refusé en bloc ce dialogue.

Lorsque l'aveugle de la *Promenade du sceptique* (XVII, 108-109) finit par insulter et menacer le marronnier²⁸⁷, il commet également une pétition de principe, ce que ne manque pas de lui reprocher aussitôt son adversaire, refusant de se faire enfermer dans la vision du monde que lui impose son adversaire :

18. – Tout doux, l'ami, reprit le marronnier ; **vous supposez ce qui est en question**, l'existence du prince et de sa cour, la nécessité d'un certain uniforme, et l'importance de conserver son bandeau et d'avoir une robe sans tache.

L'aveugle, tellement sûr de la validité de sa thèse, la tient pour assurée et refuse de la soumettre au débat, si bien qu'il l'en retire. Mirzoza, malgré tout le ridicule de son accoutrement de philosophe-chauve souris, ne fait pas cette erreur, et considère l'existence de l'âme non comme un fait mais comme une hypothèse : « La seule différence qu'il y ait entre eux et moi », dit-elle, « c'est que je suppose l'existence d'une substance différente de la matière, et qu'ils la tiennent pour démontrée. Mais cette substance, si elle existe, doit être nichée quelque part » (*Bijoux indiscrets*, 90). Aussi suppose-t-elle son chemin des pieds jusqu'à la tête au fur et à mesure de l'accroissement de l'homme.

Diderot dénonce à plusieurs reprises la circularité des raisonnements, qui semble être le propre de ceux qui défendent l'existence du spirituel. C'est ainsi qu'il s'adresse par exemple à Hemsterhuis : « **ne faites pas un cercle vicieux**. Vous vous servez de l'âme pour prouver

²⁸⁶ Celui qui fait de sa prémisse un objet d'accord, sans avoir obtenu cet accord de la part de son interlocuteur, enfreint ainsi la règle du « starting point », qui veut que les participants ne présentent pas comme accordé ce qui n'a pas été réellement accordé.

²⁸⁷ Voir la citation mentionnée plus haut, p. 234 de ce travail, à propos de l'attaque (« Horreurs ! répondit vivement l'aveugle ; elles ne sont que dans ta bouche, pervers ») : on compte pour l'instant deux *fallacies* commises par l'aveugle en une seule réplique.

l'existence de Dieu, et de Dieu pour expliquer les phénomènes de l'âme » (*Observations sur Hemsterhuis*, 714). De même, on se sert de Dieu pour prouver la vérité des miracles, qui est elle-même prouvée par l'existence de Dieu. Dans les *Bijoux indiscrets* (56-57), on tente par tous les moyens d'expliquer le caquet des bijoux. Il n'est pas étonnant de voir les bramines l'expliquer par l'existence de Dieu (ou de son corollaire le Diable, ce qui, finalement, revient au même), et de considérer ce fait comme une nouvelle preuve de son existence. Ainsi, le caquet des bijoux est à la fois conséquence et cause, tout comme l'existence de Dieu (ou du Diable) est à la fois cause et conséquence :

Lorsque les savants se furent épuisés sur les bijoux, les bramines s'en emparèrent. La religion revendiqua leur caquet comme une matière de sa compétence, et ses ministres prétendirent que le doigt de Brama se manifestait dans cette œuvre. Il y eut une assemblée générale des pontifes, et il fut décidé qu'on chargerait les meilleures plumes de prouver en forme que l'événement était surnaturel, et qu'en attendant l'impression de leurs ouvrages, on le soutiendrait dans les thèses, dans les conversations particulières, dans la direction des âmes et dans les harangues publiques.

« Il fut décidé qu'on chargerait les meilleures plumes de prouver en forme que l'événement était surnaturel » : ainsi, on établit la conclusion, puis on la prouve, au lieu de prouver la conclusion, pour pouvoir l'établir. L'argumentation ne sert pas à la découverte de la vérité, mais seulement, à l'aide des « meilleurs plumes », à sa promotion.

L'argument des merveilles du monde, miraculeuses, qui revient sans arrêt dans la bouche des défenseurs de la thèse de l'existence de Dieu, perd de sa validité au fur et à mesure des pages de l'œuvre diderotienne. L'aile de papillon, au temps des *Pensées philosophiques*, prouve mieux que tout l'existence d'un être supérieur. Mais bientôt, les merveilles de la nature ne constituent plus qu'un argument ressassé²⁸⁸, dont on ne sait plus très bien s'il est le point de départ ou le point d'arrivée de la démonstration. Le paralogisme que Diderot veut nous faire lire pourrait ainsi se formuler de la sorte : *Dieu existe, donc on peut contempler les merveilles de la nature, donc Dieu existe.*

On pourrait aussi remarquer que ce qui est de l'ordre de l'accident est pris pour l'essence : les merveilles de la nature ne sont à prendre que comme un accident. Un accident qui certes devient une constante du fait d'une sorte de principe de sélection naturelle²⁸⁹, mais

²⁸⁸ Ainsi, C. Duflo (2003a : 72) fait remarquer que les sciences de la vie, dans un premier temps, prouve chez Diderot l'existence de Dieu, pour la réfuter dans un second temps : « Il y avait sans doute un certain risque à confier aux sciences de la vie la lutte contre cette 'dangereuse hypothèse' de l'athéisme, puisqu'il est clair que c'est aussi avec les sciences de la vie que Diderot en est venu à l'adopter ».

²⁸⁹ Selon Jean Mayer cité par May Spangler (2003 : 142-143), les théories de Diderot annoncent quelque peu celles de Darwin, même si elles se trouvent inversées : « La 'fermentation' est la propriété de la matière qui consiste à produire spontanément de nouveaux arrangements. Les produits de cette génération spontanée sont des monstres (le monde originel est un monde d'«estropiés», qui sont peu à peu éliminés pour faire place aux corps organisés viables ou «normaux»). On trouve ici un principe de sélection naturelle avant la lettre, mais inversé :

qu'on ne peut en tout cas pas analyser comme une essence donnée d'emblée. Si bien que l'argumentation adverse a recours à des données qui n'ont plus rien à voir avec la conclusion²⁹⁰ : si la nature est censée prouver l'existence de Dieu, si on la prend dans son ensemble, elle la contredit bien au contraire, du fait notamment de l'existence des monstres, mais nous y reviendrons ultérieurement.

Dans cet esprit de confusion et de généralisation, la représentation du monde faite par les dévots est tout à fait manichéenne, sans contraste, au détriment également, cela va de soi, des ennemis. Les déistes, théistes, athées, etc. sont tous des monstres, aucun *distinguo* n'est établi entre les différents mouvements de pensée. Par ailleurs, l'athée et le philosophe sont confondus, et forcément mauvais : aucune différenciation²⁹¹ n'est établie entre le mauvais philosophe et le philosophe vertueux, entre le mauvais athée et l'athée vertueux. Toute l'argumentation diderotienne tendra alors à démontrer que l'athée philosophe peut être vertueux, et qu'il ne doit plus être le bouc émissaire de la société telle qu'elle est façonnée par les dévots. Il est notamment faux de considérer que les philosophes et les matérialistes sont responsables de l'esprit de libertinage du siècle : on se souvient, en effet, que Diderot réfute Hemsterhuis associant le libertinage du siècle au matérialisme²⁹².

De même, Suzanne, dans la logique adverse, est injustement accusée de tous les vices qui règnent au couvent : elle est chargée d'expié les fautes des autres, et notamment celle de sa mère, qui n'hésite pas à l'envoyer au couvent contre son gré pour réparer son péché. D'une manière générale, cette façon de voir le monde est symptomatique de la méconnaissance de celui qui voit. Dans la *Religieuse* (281), Suzanne le dit explicitement à propos de la religieuse le faisant la visite du couvent :

Vous vous doutez bien tout ce qu'elle put ajouter du monde et du cloître, cela est écrit partout et partout de la même manière ; car, grâce à Dieu, on m'a fait lire le nombreux fatras de ce que les religieux ont débité de leur état qu'ils connaissent bien et qu'ils détestent, contre le monde qu'ils aiment, qu'ils déchirent et qu'ils ne connaissent pas.

Outre la contradiction entre les sentiments des religieux et la façon dont ils dépeignent d'un côté leur état et de l'autre le monde – *leur état qu'ils détestent et le monde qu'ils aiment*, sentiments qui devraient logiquement entraîner le blâme de l'état et l'éloge du monde, mais qui entraînent de façon absurde l'éloge de l'état et le blâme du monde –, il leur est reproché

comme l'explique Jean Mayer, 'pour Darwin, la concurrence vitale aboutit à la conservation du meilleur ; pour Diderot, elle se réduit à l'élimination du pire'».

²⁹⁰ Il s'agirait alors d'une argumentation *non sequitur*.

²⁹¹ Le philosophe, lui, est capable de faire des dissociations, nous y reviendrons dans notre troisième partie.

²⁹² Nous renvoyons à la citation p. 104 de notre travail.

d'établir une représentation simpliste, sans nuances, du fait d'un manque de connaissance, en vue de servir la thèse. Le chiasme (*de leur état qu'ils connaissent bien et qu'ils détestent, contre le monde qu'ils aiment, qu'ils déchirent et qu'ils ne connaissent pas*) met en valeur le fait qu'il s'agit d'une idée ressassée et qui entraîne le ressassement, d'une idée écrite, *écrite partout et partout de la même manière*, donc figée, prisonnière d'elle-même et emprisonnante. Le monde est *déchiré* sans concession, car il pourrait contredire l'idéal du cloître, il est donc victime du cloître.

Cette vision du monde est nécessairement simplificatrice, car elle n'est pas établie par ceux qui s'en portent garants, elle a été pré-établie : pré-établie dans le texte, par l'écriture, pré-établie également par la pensée déjà-là, commune, ambiante. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (595), Diderot écrit :

DE QUELQUES PRÉJUGÉS. Il n'y a rien ni dans les faits de la nature ni dans les circonstances de la vie qui ne soit un piège tendu à notre précipitation. J'en atteste la plupart de ces axiomes généraux qu'on regarde comme le bon sens des nations. On dit, *il ne se passe rien de nouveau sous le ciel* ; et cela est vrai pour celui qui s'en tient aux apparences grossières. Mais qu'est-ce que cette sentence pour le philosophe dont l'occupation journalière est de saisir les différences les plus insensibles ?

Le point de vue ne peut être qu'erroné lorsqu'il s'établit en fonction d'une pensée toute faite, *grossière*, ne prenant en compte aucune variation. Se satisfaire de la pensée dominante, c'est refuser le progrès²⁹³. La vérité générale est un raccourci certes pratique, mais il mène à l'erreur²⁹⁴. Certes, le second émir de l'*Oiseau blanc, conte bleu* (228), dont la mission première est de parvenir à faire trouver le sommeil à la Sultane, se sert de « lieux communs » : « Est-ce que vous ne pourriez pas éviter ces lieux communs ? », lui demande la Sultane. Et le second émir de rétorquer : « Non, sultane, c'est le moyen le plus sûr de vous endormir ». Les lieux communs ne sont bons qu'à endormir.

La pensée commune est anti-communicationnelle : elle ne suscite aucune réflexion chez le destinataire, pire : elle l'endort. Le philosophe valorise ainsi dans la *Réfutation d'Helvétius* (847) la pensée paradoxale de celui dont il fait pourtant la réfutation, de même que celle de son ennemi Rousseau : pensée paradoxale au sens étymologique du terme, en marge de la

²⁹³ Cela rejoint également l'argument *ad populum* : ce que la majorité pense est le vrai. Contre cette position réactionnaire, le philosophe, ainsi qu'il est dit dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (595), « examinera sévèrement tous ces axiomes de la sagesse populaire », nous y reviendrons dans notre troisième partie.

²⁹⁴ On pourrait faire ici référence au « thought-terminating cliché » (le cliché, la pensée commune bloque, contraint la réflexion), notion proposée le psychiatre Robert Jay Lifton dans *Thought Reform and the Psychology of Totalism : A Study of « Brainwashing » in China*, 1961.

doxa, en marge de la pensée commune et dominante, qui a donc la vertu, malgré toutes les erreurs qu'elle peut éventuellement comporter, d'engendrer la réflexion, d'opérer un effet positif sur le destinataire :

Il y a toujours quelque chose à apprendre dans les ouvrages des hommes à paradoxe, tels que lui et Rousseau ; et j'aime mieux leur déraison qui me fait penser, que des vérités communes qui ne m'intéressent point. S'ils ne me font pas changer d'avis, presque toujours ils tempèrent la témérité de mes assertions.

La vérité commune, pour Diderot, est toujours symptomatique d'un manque de connaissance, dont l'adversaire semble bien avoir conscience, mais qu'il ne cherche pas à dépasser. Se satisfaisant de ces lacunes, il refuse d'y pallier, et accuse celui qui ne s'en satisfait pas de chercher à savoir. Tout se passe comme s'il était exigé de tout un peuple de ne pas chercher à découvrir la lumière de la vérité. Aussi les dévots, sous la plume de Diderot, commettent-ils un argument *ad ignorantiam*, qui consiste à rejeter ce que l'on ne comprend pas, et à rejeter la charge de la preuve sur l'adversaire. Christian Plantin (1995b : 48) explique que

ces types d'argumentations sont liées à l'asymétrie de la question, elle-même reflet du déséquilibre de la relation discours/contre-discours. Le discours de la *doxa* a toujours plus de poids que le discours de proposition. C'est aux nouveaux arrivants de s'adapter, c'est-à-dire d'argumenter.

Le discours de la *doxa* joue sur sa position de force pour s'imposer : l'athée ne peut pas prouver l'inexistence de Dieu, c'est donc qu'il a tort. Ce paralogisme constitue une grave entrave à la communication, car les deux partis peuvent à l'infini s'attribuer la charge de la preuve. Tout comme Diderot finit par rejeter l'idée de l'existence de Dieu car, après tout, celle-ci n'a jamais pu être prouvée ni, semble-t-il, ne pourra l'être un jour, ses adversaires rejettent le postulat matérialiste.

2. 2. 2. Les miracles ou la manipulation des preuves

Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1084), Diderot émet le point de vue selon lequel « les prodiges sont rares sous les règnes heureux, et [que] l'on en est moins effrayé ». Qu'entend-il par règne heureux ? Nul doute en tout cas qu'il considère ne pas vivre sous un règne heureux, et qu'il estime une révolution nécessaire. « Les prodiges sont rares sous les règnes heureux » : c'est dire que les prodiges naissent selon les circonstances, qu'ils ne se produisent donc pas naturellement, mais qu'ils sont au contraire le résultat d'une mise

en scène parfaitement orchestrée en vue de la manipulation des peuples. Le règne heureux, c'est celui qui se caractérise notamment par une relation saine entre le pouvoir et le peuple ; le règne malheureux, c'est celui lors duquel le pouvoir nécessite des instruments de pouvoir qu'il fabrique lui-même pour effrayer les foules et les maintenir sous son joug.

Les miracles, qui hantent la presque totalité de l'œuvre de Diderot, apparaissent toujours pour être contestés dans leur validité. Ils constituent l'argument central, l'argument-clé de l'argumentation dévote, et c'est certainement pourquoi ils occupent également une place centrale dans la contre-argumentation philosophique²⁹⁵ : en réfutant les miracles, Diderot réfute le cœur de l'argumentation adverse.

Ce qu'il conteste, c'est non seulement l'utilisation des miracles à des fins de manipulation, mais aussi et surtout, le fait qu'ils soient en réalité de fausses preuves, fabriquées, inventées en vue de servir la thèse catholique. Cet *échafaudage*²⁹⁶ est monté en vue d'illustrer la thèse que l'on veut soutenir, dans le cadre d'une argumentation *ad hoc*. Jacques le signale d'une façon amusément détachée lorsqu'il réagit à la mention des théories de Dom la Taste par son maître :

LE MAÎTRE. « – Eh bien ! rien n'est plus sûr que tu es inspiré ; est-ce de Dieu, est-ce du diable ? Je l'ignore. Jacques, mon cher ami, je crains que vous n'ayez le diable au corps. JACQUES. – Et pourquoi le diable ? LE MAÎTRE. – C'est que vous faites des prodiges et que votre doctrine est fort suspecte. JACQUES. – Et qu'est ce qu'il y a de commun entre la doctrine que l'on professe et les prodiges qu'on opère ? LE MAÎTRE. – Je vois que vous n'avez pas lu dom la Taste. JACQUES. – Et ce dom la Taste que je n'ai pas lu, que dit-il ? LE MAÎTRE. – Il dit que Dieu et le diable font également des miracles. JACQUES. – Et comment distingue-t-il les miracles de Dieu des miracles du diable ? LE MAÎTRE. – Par la doctrine. Si la doctrine est bonne, les miracles sont de Dieu ; si elle est mauvaise, les miracles sont du diable ». Ici Jacques se mit à siffler, puis il ajouta : « Et qui est ce qui m'apprendra à moi, pauvre ignorant, si la doctrine du faiseur de miracles est bonne ou mauvaise ? Allons, monsieur, remontons sur nos bêtes. Que vous importe que ce soit de par Dieu ou de par Belzébuth que votre cheval se soit retrouvé ? En ira-t-il moins bien ? LE MAÎTRE. – Non. Cependant, Jacques, si vous étiez possédé... JACQUES. – Quel remède y aurait-il à cela ? LE MAÎTRE. – Le remède ! ce serait, en attendant l'exorcisme... ce serait de vous mettre à l'eau bénite pour toute boisson. JACQUES. – Moi, monsieur, à l'eau ! Jacques à l'eau bénite ! J'aimerais mieux que mille légions de diables me restassent dans le corps, que d'en boire une goutte, bénite ou non bénite. Est-ce que vous ne vous êtes pas aperçu que j'étais hydrophobe ? » (*Jacques le fataliste*, 905-906).

Jacques est dans la position de l'apprenti : c'est lui qui pose les questions à son maître qui détient un savoir à propos de la théorie de Dom la Taste, selon laquelle les prodiges sont soit l'œuvre de Dieu, soit l'œuvre du Diable²⁹⁷. Pourtant, c'est lui également (un peu comme LUI

²⁹⁵ On trouve 67 occurrences du mot « miracle » dans le corpus de Diderot qu'offre FRANTEXT et 54 du mot « prodige ».

²⁹⁶ Le terme « échafaudage » est effectivement utilisé dans les *Pensées philosophiques* (XLI, 30) pour désigner les miracles : « Le temps des révélations, des prodiges et des missions extraordinaires est passé. Le christianisme n'a plus besoin de cet *échafaudage* ».

²⁹⁷ On retrouve la même interrogation dans la *Religieuse* (285). Diderot la met ainsi dans la bouche de la naïve Suzanne, comme pour mieux faire entrevoir l'absurdité de cette « règle » : « Il me paraissait assez singulier que

dans le *Neveu de Rameau*) qui va permettre la remise en question de cette théorie, dont il souligne le manque de solidité (elle est impraticable, car la distinction entre les œuvres de Dieu et les œuvres du Diable s'avère aléatoire), la vanité (après tout, qu'importe au maître et à Jacques de savoir par quel type de miracle le cheval a été retrouvé, pourvu qu'il ait été retrouvé), et dont l'absurdité est comme démontrée par le dénouement comique de la scène, qui voit Jacques presque arrosé d'eau bénite, alors qu'on le sait bien grâce à ses invocations à la « dive gourde », il est « hydrophobe »...

Souvenons-nous de l'anecdote racontée par le narrateur des *Pensées philosophiques* (LIII, 36-37). Le peuple se laisse impressionner par un « petit boiteux qui se promène à l'aide de trois ou quatre personnes charitables qui le soutiennent ». *Je* est le seul à ne pas être dupe de ce qui est montré par le « fourbe » comme un miracle :

Où donc est le miracle, peuple imbécile ? Ne vois-tu pas que ce fourbe n'a fait que changer de béquilles ? Il en était, dans cette occasion, des miracles comme il en est toujours des esprits. Je jurerais bien que tous ceux qui ont vu des esprits, les craignaient d'avance, et que tous ceux qui voyaient là des miracles, étaient bien résolus d'en voir.

Je se distingue de tout un peuple, incapable de discerner la supercherie. Il émet alors l'hypothèse que ce peuple est en réalité désireux d'être témoin de tels miracles – il est « bien résol[u] d'en voir » –, comme si les miracles avaient une fonction thérapeutique, dont le pouvoir a conscience et dont il peut alors profiter. Les miracles seraient-ils l'opium des peuples selon Diderot ?

On remarque que les occurrences des mots « miracle » et « prodige » se situent, le plus souvent, dans l'entourage du mot « témoin » et de ses dérivés. Mais chaque fois que cette idée de témoignage apparaît, c'est pour être discréditée, malgré l'apparente solidité qu'elle devrait donner à la preuve qu'elle soutient. On trouve dans la Pensée LIV des *Pensées philosophiques* (37) :

Nous avons toutefois, de ces miracles prétendus un vaste recueil qui peut braver l'incrédulité la plus déterminée. L'auteur est un sénateur, un homme grave, qui faisait profession d'un matérialisme assez mal entendu, à la vérité, mais qui n'attendait pas sa fortune de sa conversion : **témoin oculaire des faits qu'il raconte**, et dont il a pu juger sans prévention et sans intérêt, son témoignage est accompagné de mille autres. Tous disent qu'ils ont vu, et leur déposition a toute l'authenticité possible : les actes originaux en sont conservés dans les archives publiques. Que répondre à cela ? Que répondre ? que ces miracles ne prouvent rien ; tant que la question de ses sentiments ne sera point décidée²⁹⁸.

la même chose vint de Dieu ou du diable, selon qu'il leur plaisait de l'envisager. Il y a beaucoup de circonstances pareilles dans la religion ; et ceux qui m'ont consolée, m'ont souvent dit de mes pensées, les uns que c'étaient autant d'instigations de Satan, et les autres, autant d'inspirations de Dieu. Le même mal vient, ou de Dieu qui nous éprouve, ou du diable qui nous tente ». Dans les *Bijoux indiscrets* également, certains se demandent si le caquet des bijoux s'explique par l'intervention de Brama ou de Cadabra.

²⁹⁸ Voir sur ce point Catherine-Laurence Maire (1985). Diderot refuse de prendre en considération les témoignages collectés par Carré de Montgeron.

ou encore dans les *Bijoux indiscrets* (181) :

La favorite était fort jeune. Née sur la fin du règne d'Erguebzed elle n'avait presque aucune idée de la cour de Kanoglou. Un mot échappé par hasard lui avait donné de la curiosité pour les prodiges que le génie Cucufa avait opérés en faveur de ce bon prince ; et personne ne pouvait l'en instruire plus fidèlement que Sélim : **il en avait été témoin**, y avait eu part, et possédait à fond l'histoire de ces temps. Un jour qu'il était seul avec elle, Mirzoza le mit sur ce chapitre, et lui demanda si le règne de Kanoglou, dont on faisait tant de bruit, avait vu des merveilles plus étonnantes que celles qui fixaient aujourd'hui l'attention du Congo.

Le témoin a beau être oculaire, il n'en est pas pour autant sérieux :

Nous avons quelquefois l'ami Robbé. Il nous régale de ses contes cyniques, **des miracles des convulsionnaires dont il a été le témoin oculaire**, et de quelques chants de son poème sur un sujet qu'il connaît à fond. (*Le Neveu de Rameau*, 660).

Diderot, malgré les témoignages dont il s'acharne à démontrer qu'ils ne sont pas fiables, refuse aux miracles et prodiges le statut de fait que ses adversaires persistent à leur attribuer. Sont opposées, dans la pensée XLVII des *Pensées philosophiques* (34), la figure du superstitieux antique Quintus et celle de son frère le philosophe Cicéron. Les « principes » du second échouent, alors que l'aventure de Tarquin ne pouvait, malgré les peuples et les historiens, être considérée en aucun cas comme un fait :

Vous avez entendu l'histoire ; écoutez la superstition. « Que répondez-vous à cela ? Il faut, dit le superstitieux Quintus à Cicéron son frère, il faut se précipiter dans un monstrueux pyrrhonisme, traiter les peuples et les historiens de stupides, et brûler les annales ou convenir de ce fait. Nierez-vous tout, plutôt que d'avouer que les dieux se mêlent de nos affaires ? » *Hoc ego philosophi non arbitror testibus uti, qui uult casu veri aut malitia falsi, fictique esse possunt. Argumentis et rationibus oportet ; quare quidque ita sit, docere, non eventis, iis praesertim quibus mihi non liceat credere... Omitte igitur lituum Romuli, quem in maximo incendio negas potuisse comburi ? Contemne cotem Accii Navii ? Nihil debet esse in philosophia commentitiis fabellis loci. Illud erat philosophi, totius augurii primum naturam ipsam videre, deinde Inventionem, deinde Constantiam... Habent Etrusci exaratum puerum auctorem disciplinae suae. Nos quem ? Actiumne Navium ?... Placet igitur humanitatis expertes habere Divinitatis auctores ? – Mais c'est la croyance des rois, des peuples, des nations et du monde. – Quasi vere quidquam sit tam valde, quam nihil sapere vulgare ? Aut quasi tibi ipsi in iudicando placeat multitudo. Voilà la réponse du philosophe. Qu'on me cite un seul prodige auquel elle ne soit pas applicable ! Les Pères de l'Église, qui voyaient sans doute de grands inconvénients à se servir des principes de Cicéron, ont mieux aimé convenir de l'aventure de Tarquin, et attribuer l'art de Navius au diable. C'est une belle machine que le diable²⁹⁹.*

²⁹⁹ Laurent Versini offre la traduction suivante du *De divinatione*, II, 11 : « Pour moi, je ne pense pas qu'il soit d'un philosophe de se servir de témoignages qui peuvent être vrais par hasard ou falsifiés et forgés par la mauvaise foi. C'est par des arguments rationnels qu'il faut montrer pourquoi chaque chose est comme elle est, non par des faits, surtout ceux auxquels il ne m'est pas permis de croire [...]. Oublie donc la baguette augurale de Romulus, que tu dis n'avoir pas pu brûler dans un énorme incendie. Méprise le caillou d'Accius Navius. Il ne doit pas y avoir de place dans la philosophie pour des fables mensongères. Ce qui appartenait au philosophe, c'était d'examiner d'abord la nature même de tout l'art divinatoire, puis sa naissance, puis sa cohérence [...] Les Étrusques considèrent un enfant déterré par le labour comme l'inventeur de leur science. Et nous ? Sera-ce Accius Navius ? [...] Convient-il donc de considérer des gens dépourvus de culture comme garants du divin ? [...] Comme s'il y avait rien d'aussi largement répandu que l'ignorance. Ou comme si toi-même, au moment du juger, tu te rangeais à l'avis de la multitude ».

Le narrateur s'amuse ainsi à faire dialoguer les deux frères. Sont sélectionnés des extraits du *De divinatione*, entrecoupés par une objection de Quintus. Ce dernier fait mention des croyances du grand nombre, censé garantir l'objet de la croyance. Réponse de Cicéron : l'ignorance est répandue partout, c'est une erreur de se ranger à l'avis de la multitude. Ce que Cicéron a dit dans le passé vaut pour tous les prodiges. Pourtant, c'est la thèse de Quintus qui l'emporte, car elle présente plus d'avantages. Implicitement, c'est dire qu'elle a été choisie dans l'intérêt de la religion, et non du fait de la force de conviction de Quintus.

Miracles et prodiges doivent ainsi toujours aller dans le sens de l'opinion dominante, ce qui, dans le même temps, prouve leur invalidité. Les miracles ne peuvent donc pas se contredire : tous doivent aller dans le même sens, c'est-à-dire dans le sens de la thèse qui domine :

Lorsqu'on annonce au peuple un dogme qui contredit la religion dominante, ou quelque fait contraire à la tranquillité publique, justifîât-on sa mission par des miracles, le gouvernement a droit de sévir, et le peuple de crier : *crucifige*. (*Pensées philosophiques* XLII, 30).

Le miracle constitue toujours l'apanage du pouvoir, il est même son premier instrument d'asservissement. On constate donc tout naturellement que celui qui n'a pas le pouvoir n'a pas le droit d'en user : le philosophe, notamment, ne peut pas inventer des miracles, qui viendraient contredire ceux des adversaires, pour rallier le peuple.

Dans les *Bijoux indiscrets*, le prodige n'est pas fabriqué (si ce n'est qu'il s'agit d'une fiction inventée par Diderot, bien sûr), il est un fait établi qui n'est pas remis en question. Mais ce qui est notable, c'est que ce « fait » en fait naître d'autres, de façon absolument fallacieuse :

Aux faits véritables on en ajoutait de faux ; tout passait : le prodige avait rendu tout croyable. On vécut dans les conversations plus de six mois là-dessus. (*Bijoux indiscrets*, 46).

Le « fait » est par ailleurs interprété en fonction de la thèse, infléchi en fonction des intentions argumentatives des locuteurs qui en parlent. Ainsi du bramine qui y voit l'œuvre de Brama (c'est-à-dire de Dieu) pour châtier les hommes d'être trop vicieux. Cela est une manière de les forcer à se repentir et de se soumettre à la religion :

« Qu'entends-je dans tous les cercles ? Un murmure confus, un bruit inouï vient frapper mes oreilles. Tout est perverti, et l'usage de la parole, que la bonté de Brama avait jusqu'à présent affecté à la langue, est, par un effet de sa vengeance, transporté à d'autres organes. Et quels organes ! vous le savez, messieurs. Fallait-il encore un prodige pour te réveiller de ton assoupissement, peuple ingrat ? et tes crimes n'avaient-ils pas assez de témoins, sans que leurs principaux instruments élevassent la voix ? [...] » (*Bijoux indiscrets*, 57).

L'argument des miracles, sous la plume de Diderot, est d'autant plus trompeur qu'il s'accompagne d'une stricte interdiction d'en remettre en cause la véridicité³⁰⁰. Le philosophe, faisant mine de prendre la voix de l'abbé de Prades pour en assurer la défense, met en scène la réaction de l'abbé d'Auxerre, s'effarouchant des tours conditionnels employés par celui qu'il réfute :

Je me suis servi, en plusieurs endroits, d'un tour de phrase conditionnel ; j'ai dit : « Si Dieu existe » : ailleurs « Si Dieu a créé la nature » : dans un autre endroit, « Si les miracles de Moïse et de Jésus-Christ sont vrais – Quelle expression ! reprend M. d'Auxerre, que signifie un langage si visiblement affecté ? On dirait, en recueillant toutes ces propositions conditionnelles, que le but du soutenant était de répandre des nuages sur tout ». (*Apologie de l'abbé de Prades*, 547).

Les tours conditionnels ne peuvent être tolérés par l'abbé d'Auxerre parce qu'ils remettent en question les dogmes fondamentaux, dont les miracles font partie. Grâce à une leçon de grammaire, les tours sont défendus :

Je ne sais par quelle fatalité pour M. d'Auxerre et pour moi, les manières de s'exprimer les plus innocentes et les plus simples dans tous les auteurs, ne lui présentent jamais, dans ma thèse, qu'un sens criminel ou suspect. La préposition *si* ne se met à la tête ni comme le signe du doute, ni comme le signe de la certitude ; mais comme celui d'une condition qui peut être accordée ou niée, et sans laquelle, dans l'un ou l'autre cas, la proposition qui forme le second membre de la période ne pourrait avoir la force d'une conséquence. (*Apologie de l'abbé de Prades*, 547).

Bien plus qu'une défense, les raisons invoquées par Prades-Diderot constituent une attaque envers l'abbé d'Auxerre et ses semblables, qui imposent un point de vue, qui le présentent comme accordé, confondant ainsi le statut des prémisses avec celui des conclusions. Les miracles, dans l'argumentation adverse, sont censés constituer des prémisses amenant la conclusion selon laquelle Dieu existe : de ce fait, et comme toutes les prémisses, elles devraient au préalable être accordées. Bien sûr, pour le lecteur hors du conflit, cette opposition est symbolique de l'opposition fondamentale foi/raison. Du côté dévot, on doit croire ; du côté philosophique, on doit mettre en doute.

Un peu plus loin dans l'*Apologie* (550), il est signalé que l'abus des miracles les a déconsidérés :

C'est le spectacle abominable de vos convulsions qui a ébranlé le témoignage des miracles. L'impie a vu dans la capitale du royaume, au milieu d'un peuple affairé, dans un temps où le préjugé n'aveuglait pas, vos tours de force érigés en prodiges divins, vos prestiges regardés, crus et attestés comme des actes du tout-puissant, et il a dit : « Un miracle ne prouve rien ; il ne suppose que des fourbes adroits et des témoins imbéciles ».

Les miracles sont dignes des croyances antiques, ils sont le propre d'une civilisation arriérée :

³⁰⁰ Déclarer un point de vue tabou ou sacro-saint, selon Eemeren, Garssen et Meuffels (2009), constitue une *fallacy*.

le temps des miracles, selon Diderot, est bel et bien révolu³⁰¹.

Pour le philosophe, les miracles sont également de l'ordre de l'impossible : plus précisément, ils sont contre-nature, comme il est dit dans la pensée XXI des *Additions aux Pensées philosophiques* (43) : « Prouver l'évangile par un miracle, c'est prouver une absurdité par une chose contre nature ». C'est pourquoi ils ne peuvent trouver leur place au théâtre. Le philosophe, dans *De la poésie dramatique* (1296), établit ainsi la différence qu'il y a pour lui entre la merveille et le miracle :

Il arrive quelque fois à l'ordre naturel des choses, d'enchaîner des incidents extraordinaires. C'est le même ordre qui distingue le merveilleux du miraculeux. Les cas rares sont merveilleux : les cas naturellement impossibles sont miraculeux : l'art dramatique rejette les miracles.

Cette différence justifie l'acceptation des cas merveilleux, et le rejet des cas miraculeux. Ces derniers ne peuvent pas non plus trouver leur place dans l'argumentation : « Pourquoi me harceler par des prodiges, quand tu n'as besoin pour me terrasser que d'un syllogisme. Quoi donc, te serait-il plus facile de redresser un boiteux que de m'éclairer ? », lit-on dans les *Pensées philosophiques* (L, 36).

Les miracles pourtant, Diderot en a bien conscience et il l'admet, ont une force de persuasion inégalée et peut-être inégalable. Les miracles ont soulevé des foules, ont fait adhérer des peuples entiers à certaines causes. Dans le *Salon* de 1767 (759), c'est tout naturellement qu'à propos du peintre Taraval, Diderot établit une analogie avec les miracles pour s'étonner des platitudes de la peinture de ce dernier :

Il [Taraval] n'a pas assez regardé les grands maîtres de l'école d'Italie. Il a rapporté de

³⁰¹ Diderot semble dire qu'avant son époque, le miracle s'accordait avec une certaine beauté poétique. Une dégradation est déplorée. Ainsi, dans le *Salon* de 1767 (546) : « Aujourd'hui, ce n'est pas la belle vierge des carmes déchaux qui fait des miracles ; c'est cet informe morceau de pierre noire qui est enfermé dans une boîte près du petit-pont. C'est devant cet indigne fétiche que des cierges allumés brûlent sans cesse. Adieu toute la vénération, adieu toute la confiance de la populace, si l'on substitue à cette figure gothique un chef d'œuvre de Pigal ou de Falconet ». Le miracle et ses fétiches sont définitivement tournés en dérision, comme dans cette lettre à Sophie Volland datée du 20 octobre 1760 (273-274) : « Le Baron est malade. C'est la dysenterie et de la fièvre. Je viens de descendre dans le salon, où lui, le père Hoop, M^{me} d'Aine et M^{me} d'Holbach prenaient du thé. J'en pris avec eux. Voilà le Baron, à qui la colique n'a pas ôté son ton original : 'Maman, connaissez-vous le grand Lama ? – Je ne connais ni le grand ni le petit. – C'est un prêtre du Thibet. – Du Thibet ou d'ailleurs, si c'est un bon prêtre, je le respecte. – Un jour de l'année qu'il a bien dîné, il passe dans sa garde-robe. – Grand bien lui fasse. – Et là... – Voici quelque cochonnerie. – Qu'appellez-vous une cochonnerie, s'il vous plaît ? Un besoin, ce me semble, assez simple, assez naturel et assez général, et que malgré votre spiritualisme, vous satisfaites comme votre meunière. – Mais puisque cochonnerie il y a, quand le grand Lama a fait sa cochonnerie, on la prend comme une chose sacrée, on la met en poudre, et on l'envoie par petits paquets à tous les princes souverains, qui la prennent en thé les jours de dévotion. – Quelle folie ! – Folie ou non, c'est un fait. Mais vous croyez donc que si l'on vous faisait présent d'une crotte de Jésus-Christ, vous n'en seriez pas bien fière ; et vous croyez que si l'on faisait présent à un janséniste d'une crotte du bienheureux diacre, il ne la ferait pas enchâsser dans l'or, et qu'elle tarderait beaucoup à opérer un miracle ?' »

Rome le goût, la négligence, et la manière de Boucher, qu'il y avait portés. Mauvais symptôme, mon ami ! Il a conversé avec les apôtres, et il ne s'est pas converti. Il a vu les miracles, et il a persisté dans son endurcissement.

Taraval a beau avoir rencontré les apôtres de la grande peinture, de la vraie peinture, il a beau avoir contemplé les tableaux italiens qui sont autant de miracles, il n'a pas été convaincu, son art ne s'est pas amélioré.

Le miracle et le prodige sont-ils donc toujours connotés négativement dans l'œuvre de Diderot ? Ces mots, utilisés dans certains contextes, peuvent garder le sème de « argument convaincant », de « preuve convaincante », et perdre celui de « fausse preuve irrationnelle ». Cela dépend tout simplement de quel côté miracles et prodiges se situent. Pour affronter les miracles divins brandis par les dévots, quoi de plus efficace que les miracles matérialistes³⁰², que l'on présente dans l'argumentation philosophique comme de véritables preuves qu'il faut prendre la peine d'observer ? Ces miracles matérialistes (il faut considérer que les mots « miracles » et « prodiges » sont alors employés par métaphore : le miracle est ce qui doit convaincre), ce sont ceux, par exemple, du *Rêve de d'Alembert* : la statue de Falconet se transformant en matière sensible, ou encore les moignons devenant presque bras, ne sont-ils pas évoqués afin de faire concurrence aux miracles divins, et de les remplacer définitivement ? Il n'en va pas autrement dans le *Neveu de Rameau* (655-656), par exemple lorsque LUI expose le petit miracle du chien de Bouret :

LUI. – [...] C'est une des plus belles choses qu'on ait imaginées ; toute l'Europe en a été émerveillée, et il n'y a pas un courtisan dont elle n'ait excité l'envie. Vous qui ne manquez pas de sagacité, voyons comment vous vous y seriez pris à sa place. Songez que Bouret était aimé de son chien ; songez que le vêtement bizarre du ministre effrayait le petit animal ; songez qu'il n'avait que huit jours pour vaincre les difficultés. Il faut connaître toutes les conditions du problème pour bien sentir le mérite de la solution. Eh bien ? MOI. – Eh bien ! il faut que je vous avoue que, dans ce genre, les choses les plus faciles m'embarrasseraient. LUI. – Écoutez, me dit-il en me frappant un petit coup sur l'épaule, car il est familier, écoutez et admirez. Il se fait faire un masque qui ressemble au garde des Sceaux ; il emprunte d'un valet de chambre la volumineuse simarre. Il se couvre le visage du masque. Il endosse la simarre. Il appelle son chien, il le caresse. Il lui donne la gimblette. Puis tout à coup, changeant de décoration, ce n'est plus le garde des sceaux ; c'est Bouret qui appelle son chien et qui le fouette. En moins de deux ou trois jours de cet exercice continué du matin au soir, le chien sait fuir Bouret le fermier général, et courir à Bouret le garde des sceaux. Mais je suis trop bon, vous êtes un profane qui ne méritez pas d'être instruit des **miracles** qui s'opèrent à côté de vous.

Cela peut paraître anodin ou ironique, mais le dressage du chien fait partie de ces *miracles* qui illustrent les théories matérialistes : le vivant est un organisme complexe sur lequel on peut agir, qu'on peut transformer par l'éducation. Que dire également des « prodiges » accomplis par l'aveugle Saunderson ?

³⁰² Peut-être, dans ce cas, devrait-on parler des *merveilles* matérialistes, pour reprendre la terminologie employée dans *De la poésie dramatique* ?

Ce Saunderson, madame, est un autre aveugle dont il ne sera pas hors de propos de vous entretenir. On en raconte des **prodiges** ; et il n'y en a aucun que ses progrès dans les belles-lettres, et son habileté dans les sciences mathématiques ne puissent rendre croyable,

trouve-t-on dans la *Lettre sur les aveugles* (152). Saunderson est celui qui accomplit de nombreux « prodiges » au sens philosophique du terme, celui qui est lui-même un « prodige », et qui refuse de se laisser convaincre par les prodiges, cette fois-ci au sens religieux du terme :

Laissez-là tout ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi ! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres, et vous me citez des **prodiges** que je n'entends point, et qui ne prouvent que pour vous et que pour ceux qui voient comme vous. Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher. (*Lettre sur les aveugles*, 166).

Les « prodiges » matérialistes, contrairement aux prodiges divins, sont nés de l'observation et de l'expérience : ils n'ont pas été fabriqués pour l'occasion, et ne sont pas non plus une solution de facilité pour celui qui est démuné face aux phénomènes qu'il ne peut pas expliquer :

Monsieur Holmes, reprit Saunderson, je vous le répète, tout cela n'est pas aussi beau pour moi que pour vous. Mais le mécanisme animal fût-il aussi parfait que vous le prétendez, et que je veux bien le croire, car vous êtes un honnête homme très incapable de m'en imposer, qu'a-t-il de commun avec un être souverainement intelligent ? **S'il vous étonne, c'est peut-être parce que vous êtes dans l'habitude de traiter de prodige tout ce qui vous paraît au-dessus de vos forces.** (*Lettre sur les aveugles*, 166-167).

Ainsi, les prodiges matérialistes, à y regarder de plus près, n'en sont pas vraiment, car ils sont rendus « croyables ». C. Duflo (2003a : 104-105) le souligne également en précisant que

Saunderson passe pour un prodige aux yeux de tous ceux qui ne peuvent concevoir comment il fait de la géométrie. Pour nous, lecteurs de la *Lettre*, il n'y a ni prodige, ni merveille, puisque Diderot vient précisément de nous expliquer comment il était possible à un aveugle de donner même des leçons d'optique.

Au-delà de la fascination pour les découvertes et les explications scientifiques, il devient ridicule de s'étonner devant ce qui est dans la nature. De l'incroyable, on passe au croyable.

2. 2. 3. *Les émotions fallacieuses des dévots : de l'enthousiasme fanatique à l'alexithymie*³⁰³

Il faut d'emblée signaler le fondement émotionnel de l'argumentation. Christian Plantin

³⁰³ « Les psychologues utilisent le terme d'alexithymie (a-lexis-thymos : manque de mots pour l'émotion) pour désigner un langage d'où est bannie toute expression des sentiments et des émotions », explique Christian Plantin (2011b : 86).

(2011b : 86) fait bien de nous indiquer, dans *Les bonnes raisons des émotions*³⁰⁴, que l'émotion, en elle-même, ne peut être considérée comme fallacieuse :

L'exclusion de l'éthos et du pathos risque précisément de transformer l'argumentation en discipline opératoire, alexithymique. Le traitement de la question du destin des émotions à travers leur contrôle individuel, interactionnel, social, institutionnel nécessite la mise en place de problématiques autrement complexes que celle d'une simple censure *a priori*.

L'émotion, remarque Christian Plantin, n'a retrouvé que récemment – longtemps après les conceptions antiques du *pathos* – une place dans les études de l'argumentation, avec la théorie des *fallacies*, dont elle semble même constituer le cœur. Pourtant, malgré cette place de choix, le rôle des émotions est mal évalué³⁰⁵ et mériterait d'être considéré différemment³⁰⁶.

La mise au point effectuée par Christian Plantin est importante : la réhabilitation des émotions dans le domaine de l'argumentation était indispensable. C'est donc le choix de celui qui réfute de présenter le discours de l'adversaire comme fallacieux en ce qu'il fait usage, ou plutôt mauvais usage, des émotions. Il est bien entendu que tout locuteur peut décider de présenter le discours de son adversaire comme irrationnel et trompeur à cause des émotions, ou de l'absence d'émotion, qui le guide :

L'accusation *ad passionem* est portée par l'opposant, non par le théoricien de l'argumentation. Il ne s'agit donc pas d'une notion théorique, mais d'un élément de la « folk-théorie » de l'argumentation, en fait d'une notion pratique, mobilisée par les locuteurs dans le feu de l'action, leur permettant de rejeter un discours qui leur est désagréable. (Christian Plantin, 2011b : 21).

C'est donc bien en tant qu'opposant et en tant que débattant, et non en tant qu'analyste objectif, que Diderot condamne les émotions adverses. Du reste, nourri des lectures d'Aristote, des cours de logique et de rhétorique, le philosophe, on peut en être presque certain, devait penser que l'émotion dans l'argumentation était fallacieuse. « Par opposition aux preuves objectives », indique Christian Plantin (2011b : 41-42),

³⁰⁴ Nous citons la version auteur, qui était alors accessible sur la page personnelle de l'auteur, puisqu'à l'heure où nous avons rédigé ces pages, l'ouvrage n'était pas encore paru.

³⁰⁵ Dans le chapitre 4 intitulé « L'émotion fallacieuse ? », Christian Plantin (2011b : 66) écrit : « L'introduction de la notion de fallacie 'ad passiones' marque la rupture entre rhétorique (argumentative) et la seule théorie de l'argumentation qui s'occupe d'émotion, la théorie des fallacies. Pour celle-ci, les émotions sont des polluants majeurs du discours qui doivent être éliminés. Prise à la lettre, cette exigence normative ferait du discours argumentatif idéal un discours an-émotif, c'est-à-dire un mode d'expression quasi pathologique qui ne peut être proposé en modèle pour l'argumentation ordinaire ». Voir aussi Mickaël Rinn (2008 : 14), qui envisage la place du *pathos* : « Si les théoriciens anciens et modernes lui ont concédé une place importante dans les discours de persuasion, le pathos revêt souvent un rôle secondaire par rapport aux arguments quasi logiques, ces derniers bénéficiant du prestige souvent accordé au raisonnement incontesté auquel il ressemble ».

³⁰⁶ Voir Christian Plantin (2011b : 179) : « On ne rencontre vraiment la question des émotions que dans la variante contemporaine la plus populaire des théories critiques de l'argumentation, la théorie des fallacies. Au moins, dans cette théorie, les émotions vivent, mais d'une petite vie stigmatisée, sous quelques espèces prototypiques comme la peur liée à la menace (*ad baculum*), la pitié (*ad misericordiam*), l'enthousiasme, populaire, qu'on a vite fait de déclarer populiste (*ad populum*), ou encore les attaques sur la personne dans un affrontement des faces et des réputations (*ad personam*) ».

on parle parfois de preuves subjectives pour désigner les moyens de pression et d'orientation éthiques et pathétiques ; seules les preuves logiques méritent ce nom de preuve, car, d'une part, elles seules répondent à la condition de propositionalité (elles s'expriment dans une proposition examinable indépendamment de la conclusion qu'elle soutient) et d'autre part, elles traitent centralement des objets. Éthos et pathos sont des approches périphériques de la question. Supposons que ces distinctions soient claires. Les textes classiques insistent sur la supériorité des preuves subjectives sur les preuves objectives. Aristote affirme le primat du caractère (*ethos*) : 'c'est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves' (Rhét. : 1356a), et met en garde contre le recours, trop efficace, au *pathos* : 'Il ne faut pas pervertir le juge, en le portant à la colère, la crainte ou la haine ; ce serait fausser la règle dont on doit se servir' (Rhét. : 1354a).

Dans le *Salon* de 1767 (633-634), Diderot s'adresse ainsi aux prêtres :

Prêtres, placez vos autels, élevez vos édifices au fond des forêts. Que les plaintes de vos victimes percent les ténèbres ; que vos scènes mystérieuses, théurgiques, sanglantes, ne soient éclairées que de la lueur funeste des torches. La clarté est bonne pour convaincre ; elle ne vaut rien pour émouvoir. La clarté, de quelque manière qu'on l'entende, nuit à l'enthousiasme.

« La 'clarté' de la raison, qui 'ne vaut rien pour émouvoir', semble désarmée, lorsqu'il s'agit de combattre le *pathos* religieux auquel l'humanité s'est habituée », écrit Éliane Martin-Haag (1994 : 443). Pourtant, la clarté de la raison se doit de jeter la lumière sur les méfaits de l'« enthousiasme ».

2. 2. 3. 1. Haine : les mauvaises émotions des dévots

Dans les *Éléments de physiologie* (1305), Diderot établit le descriptif du sentiment de haine, de ses manifestations, de ses causes, de ses conséquences, et de ses corollaires :

La haine est la colère continuée ; haine de soi-même, on se châtie. La colère se montre, la haine se cache quelquefois. [...] La jalousie est une espèce de haine passagère ou constante accompagnée de crainte de perdre ce qu'on a. L'envie : autre espèce de haine accompagnée du désir d'ôter à un autre ce qu'il possède. L'envie s'élance, la jalousie se retire. La malveillance est effet de la haine, de la jalousie, de la crainte. Le ressentiment, c'est ce mouvement pénible plus ou moins violent qui s'excite en nous par l'offense qu'on nous a faite, et qui nous porte à la vengeance. La magnanimité pardonne l'injure. La vengeance est l'effet de la colère et la réparation de l'injure. L'indignation naît de l'opinion qu'on ne mérite pas l'injure, et qu'on n'a pas dû s'y attendre. Le dédain naît de la haute opinion qu'on a de soi, et de la pauvre opinion qu'on a du défenseur. Le dépit naît de la vengeance trompée.

À celui qui ressent des émotions négatives est conféré un *ethos* éminemment négatif³⁰⁷. Dans l'œuvre de Diderot, le dévot n'est-il pas celui qui est capable de haine ? Et le sentiment de haine n'est-il pas celui qui seul explique sa conduite intolérante et cruelle ? Le sadisme des

³⁰⁷ « Enfin, l'éthos se construit sur l'émotion, ce qui noue solidement le lien de l'éthos au pathos » (Christian Plantin, 2011b : 62).

persécutrices de Suzanne a été maintes fois souligné. Il se manifeste par exemple à l'arrivée de sœur Sainte-Christine, qui succèdera à la mère de Moni :

Celle-ci avait le caractère petit, une tête étroite et brouillée de superstitions ; elle donnait dans les opinions nouvelles ; elle conférait avec des sulpiciens, des jésuites. Elle prit en aversion toutes les favorites de celle qui l'avait précédée : en un moment la maison fut pleine de troubles, de haines, de médisances, d'accusations, de calomnies et de persécutions. Il fallut s'expliquer sur des questions de théologie où nous n'entendions rien, souscrire à des formules, se plier à des pratiques singulières. (*La Religieuse*, 302).

Ce sentiment de haine, représenté dans l'œuvre diderotienne, n'est pas choisi au hasard. Indépendamment du fait qu'il est peut-être réellement ressenti par les adversaires de Diderot (ce n'est pas notre propos d'en discuter), il est destiné à choquer, car il contredit l'idéal d'amour porté par le message du Christ. La haine prend le pas sur tous les autres sentiments et prévaut notamment sur l'amour de Dieu. C'est ainsi que Diderot écrit à Sophie Volland, dans la lettre du 18 juillet 1762 :

Il [Rousseau] a pour lui les dévots. Il doit l'intérêt qu'ils prennent à lui au mal qu'il a dit des philosophes. Comme ils nous haïssent mille fois plus qu'ils n'aiment leur dieu, peu leur importe qu'il ait traîné le Christ dans la boue, pourvu qu'il ne soit pas des nôtres. Ils espèrent toujours qu'il se convertira ; ils ne doutent point qu'un transfuge de notre camp ne doive tôt ou tard passer dans le leur. (*Correspondance*, 383-384).

Les dévots haïssent davantage les philosophes qu'ils n'aiment Dieu : implicitement, c'est dire qu'ils Le déshonorent. Un « désaccord émotionnel³⁰⁸ » se construit entre les deux camps, le camp des dévots et le camp philosophique, au profit du second. Les mauvaises émotions dévotes contribuent à la mise en valeur des bonnes émotions philosophiques. Il faut prendre encore ici l'exemple de Diderot et de son frère. Le philosophe est celui qui est capable d'aimer face à celui qui déteste. Le frère de Diderot est celui qui ne ressent pas la pitié, celui qui renie sa famille et qui spolie les malheureux sans scrupules³⁰⁹. Ce sont les mauvaises émotions de l'abbé Diderot qui justifient à la fois ses discours (« Mon cher abbé, vous avez écrit deux bien vilaines lettres, l'une à votre frère et l'autre à votre nièce »), ses raisonnements (« dans la lettre à votre nièce, vous lui prêchez la haine de son père ») et son attitude cruelle et intolérante. En outre, l'abbé Diderot, du fait de ses mauvaises passions, est celui qui en prête de mauvaises aux autres : « encore un mot, vous attribuez à un motif d'intérêt les avances qu'on vous a toujours faites et la patience avec laquelle on a souffert vos procédés³¹⁰ ». En

³⁰⁸ Voir Christian Plantin (2011b : 5) : « Les émotions sont argumentables et argumentées. Cela se manifeste par l'existence de désaccords émotionnels, par les bonnes raisons fournies en soutien des émotions, et, plus profondément, par la construction discursive de l'émotion. Dans la parole commune, construire une conclusion argumentative, c'est construire une position émotionnelle ».

³⁰⁹ Voir l'extrait *Entretien d'un père avec ses enfants*, cité note 175 p. 142-144 de ce travail : l'abbé considère qu'il n'y a pas à hésiter, et qu'il faut démunir les pauvres si la situation juridique l'exige.

³¹⁰ Lettre du 25 septembre 1772 (*Correspondance*, 1127-1129).

réalité, l'abbé semble se voir tel qu'il est dans les autres. Aussi les reproches qu'il adresse à sa famille se retournent-ils contre lui.

Ce sont au contraire les bonnes émotions du philosophe Diderot – amour du prochain, bienveillance, tolérance, etc. – qui justifient à la fois ses raisonnements et son attitude. Il est notamment capable de pardon, et même à l'égard de son frère : « J'aurais trop mauvaise opinion de votre caractère, si je ne vous en croyais désolé. Soyez réconcilié avec vous-même. Je vous les pardonne » et « Adieu l'abbé. Ne va pas croire que je te haïsse au moins. Je ne hais personne, pas même les ingrats, et j'en fais quelque fois ; et ceux que je fais ne me dégoûtent pas d'en faire encore. Nous t'attendrons toujours les bras ouverts³¹¹ ». Le philosophe construit et montre sa supériorité morale comme un véritable argument : sa position émotionnelle s'élabore en opposition, et vient prouver la vertu des athées, catégorie à laquelle il appartient et qui lui coûte la haine de son frère. Le philosophe se présente souvent comme celui qui est incapable de haine à l'encontre des hommes. Il est vrai qu'il déclare pourtant relativement souvent haïr des hommes ou des types d'hommes : « Le tyran est un homme que je hais au fond de mon cœur³¹² », « que je hais à présent les détracteurs de Sénèque³¹³ », etc. Il est rare en revanche qu'il dise d'un homme en particulier qu'il le hait. Il écrit même à Sophie Volland que sa haine n'est qu'une pose, dans une lettre du 20 avril 1762 :

Quoique je vous dise que je vous haïsse et que cela soit vrai, il est aussi bien vrai que je vous aime de toute mon âme. C'est que ce « Je vous hais » n'est qu'un mot, et que ce « Je vous aime » est un sentiment bien vrai. (*Correspondance*, 374).

La haine peut être une émotion mobilisée dans le discours pour impressionner. Dans une autre lettre, datée du 12 novembre 1768 on trouve : « J'ai beau vous dire que je vous haïrai toutes si vous continuez à vous porter mal, il n'y a que M^{lle} Volland à qui cela fasse peur³¹⁴ ». Mais en aucun cas, c'est du moins ce que dit le philosophe, elle n'est réellement ressentie. La haine n'a de réalité que discursive, alors que le mot « amour » correspond à la chose amour.

De même, les bonnes passions de Suzanne ne font que révéler les mauvaises passions de ses ennemies : « Je ne reviendrai pas sur les désagréments d'une religieuse qu'on **hait** dans sa maison, vous en devez être instruit à présent³¹⁵ », ou encore « ah ! monsieur, les méchantes créatures que des femmes recluses, qui sont bien sûres de seconder la **haine** de leur

³¹¹ Voir la même lettre.

³¹² *Réfutation d'Helvétius*, 917.

³¹³ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1128.

³¹⁴ *Correspondance*, 914.

³¹⁵ *La Religieuse*, 392.

supérieure, et qui croient servir Dieu en vous désespérant³¹⁶ ». Sa famille également semble la **haïr**, et même sa mère avoue à demi mots à sa fille qu'elle la hait : « cet homme se montre sans cesse entre vous et moi, il me repousse, et la **haine** que je lui dois se répand sur vous³¹⁷ », lui dit-elle. Certes Suzanne est capable de haine, puisqu'elle ne cesse de répéter qu'elle hait la vie monastique³¹⁸, mais cette haine ne s'exerce pas à l'encontre des hommes, même pas à l'encontre de ses bourreaux : elle préfère souffrir que de faire souffrir sa mère, elle ne dénonce pas ses ennemies quand elle en a l'occasion, ce qui pourrait pourtant améliorer sa condition³¹⁹.

La haine des ennemis se manifeste, à notre sens, sur deux modes principalement, qui sont les deux faces d'une même réalité : la haine peut s'exprimer sur le mode la colère et de l'emportement, mais elle peut également, et c'est le cas le plus fréquent, s'exprimer de manière alexithymique.

Ce que le philosophe déplore le plus souvent, c'est l'absence d'émotions érigée comme modèle de vie par les dévots. Il est rappelé que Pascal a sacrifié le sentiment humain pour se tourner tout entier vers le divin :

Pascal, qui entendait cette morale autant que personne, repoussa toute sa vie l'amour de sa sœur et lui dissimula la sienne, de peur que ce sentiment humain ne nuisît à l'amour qu'il devait à Dieu,

lit-on dans les *Observations sur Hemsterhuis* (755). L'Aumônier refuse, dans un premier temps, de se laisser aller à ses émotions. Suzanne, en entrant au couvent, est priée d'enfermer elle aussi toutes ses émotions. Pourtant, ces émotions, bien que renfermées et apparemment absentes, existent réellement. Contenues, les émotions ne peuvent que s'altérer, devenir négatives, puis fatalement s'exprimer sur un mode violent. L'Aumônier, au lieu de se contenter de Thia, ne finit-il pas par céder à toutes les femmes de l'entourage d'Orou ? Les subalternes du père Hudson, assujettis aux règles de vie les plus strictes par ce dernier qui pour sa part ne s'y conforme pas, sont alors « animés contre le père Hudson d'une fureur renfermée qui n'en était que plus violente et plus dangereuse³²⁰ ».

³¹⁶ *Ibid.*, 328.

³¹⁷ *Ibid.*, 291.

³¹⁸ « Vous aimez la vie monastique, et je la **hais** » dit-elle à sa supérieure (*La Religieuse*, 319) ; « Je **hais** la vie solitaire, je sens là que je la **hais**, je sens que je la **haïrai** toujours » (343), ou encore « d'où vient votre répugnance pour la vie religieuse ? – de la vie même. J'en **hais** les devoirs, les occupations, la retraite, la contrainte ; il me semble que je suis appelée à autre chose » (370).

³¹⁹ On pourrait également envisager la haine du Commandeur dans le *Père de famille*, ou encore, dans *Est-il bon ? Est-il méchant ?*, celle des « deux fanatiques bigotes » qui se haïssent qui font fuir Madame de Crancey. Voir p. 42 de notre travail.

³²⁰ *Jacques le fataliste*, 843.

Aussi la haine enfermée des dévots n'en est-elle que plus violente ; leur cruauté sans émotions, sans pitié engendre les tableaux les plus sombres. Ils sont présentés notamment comme incapables d'émotion quand cela concerne l'humanité : ils sont capables en revanche de dépouiller une famille dans la plus grande misère pour enrichir une riche famille, capables de torturer sadiquement celle qui refuse de se soumettre à leurs lois, capables de renier frère et nièce, capables, enfin, comme le père Papin, de ne pas être touchés par l'histoire pourtant présentée comme évidemment touchante d'Olivier et de Félix, et d'inciter ceux qui pourraient être touchés de ne pas l'être. Dans *Deux amis de Bourbonne* (479) en effet, le narrateur joint au récit émouvant des deux amis une lettre de M. Papin, « docteur en théologie », qui vient contredire l'interprétation que la destinataire pourrait tirer du récit. Cette dernière est ainsi invitée à ne pas se laisser piéger par l'émotion, émotion qui pourrait lui donner envie de secourir la veuve Olivier et Félix. Le dévot parvient à ses fins, puisque M^{me} de *** le remercie de l'avoir « éclairée » :

Je vous avoue que l'histoire de ceux deux hommes m'avait touchée ; et vous conviendrez que l'exemple d'une amitié aussi rare était bien fait pour séduire une âme honnête et sensible. Mais vous m'avez éclairée.

L'émotion, chez les dévots, est une faiblesse, voire un péché, qui *séduit* (tout comme la chair ?) ; elle est le signe, chez le philosophe, d'une véritable vertu. Bien entendu, l'absence d'émotion ou l'émotion contenue est ici fermement dénoncée : elle a pour conséquence des comportements proprement inhumains, puisque les malheureux ne seront pas secourus par la bonne dame.

2. 2. 3. 2. La mauvaise gestion des émotions et le discours parasité

Au chapitre VII « Passions » des *Éléments de physiologie* (1300), Diderot explique que les passions engendrent des manifestations physiques :

Toutes les passions affectent les yeux, le front, les lèvres, la langue, les organes de la voix, les bras, les jambes, le maintien, la couleur du visage, les glandes salivaires, le cœur, le poumon, l'estomac, les artères et veines, tout le système nerveux, frissons, chaleur. [...] De la liaison des passions avec les organes naissent la voix ou les cris, et quelquefois le silence.

Pourtant, il faut savoir contrôler ses émotions, que ce soit pour jouer la comédie ou pour tâcher de convaincre un adversaire. Or le dévot, la plupart du temps, est celui qui, ayant trop longtemps dû contraindre ses émotions, est incapable de les dominer lorsque, fatalement, elles

s'expriment. Il donne une mauvaise image de lui-même en se laissant submerger par ses passions.

Pourrait-on parler d'une énonciation du discours émotionnel, dont les caractéristiques seraient d'être un discours coupé, pas fini, incohérent, qui se contredirait, fait d'interjections, de ponctuation expressive, d'insultes, d'énoncés contradictoires ? Toujours dans les *Éléments de physiologie* (1301), Diderot fait l'analyse de ce que serait un langage des passions :

Les exclamations, les interjections appartiennent à toutes les sensations fortes, et subites ; elles appartiennent aussi aux passions ; mais chaque passion a son cri ; toutes ont leur silence.

Envisageons un extrait de la *Promenade du sceptique* (107), dans lequel Cléobule est témoin d'une conversation, qu'il va alors rapporter à son interlocuteur, entre un aveugle et un marronnier. Ces derniers sont séparés par une haie, frontière qui empêche symboliquement la réunion la réunion, mais permet au moins l'échange :

Je fus témoin, il y a quelque temps, d'une conversation entre un habitant de l'allée des épines et un de nos camarades. Le premier, en marchant toujours les yeux bandés, s'était approché d'un cabinet de verdure dans lequel l'autre rêvait. Ils n'étaient plus séparés que par une haie vive, assez épaisse pour les empêcher de se joindre, mais non de s'entendre.

L'échange, ou plutôt la confrontation, se caractérise en particulier par une inégalité de la façon dont les émotions sont gérées : le marronnier est celui qui raisonne avec calme, l'aveugle est celui qui se laisse emporter par ses émotions. C'est d'ailleurs l'émotion de l'aveugle, engendrée par l'énoncé du marronnier selon lequel le prince n'existe pas – énoncé qui ne s'adressait aucunement à l'aveugle –, qui lui fait prendre la parole et qui justifie le dialogue :

L'aveugle à qui ce discours ne parvint que confusément, le prenant pour un de ses semblables, lui demanda d'une voix haletante : « Frère, ne m'égaré-je point ? suis-je bien dans le chemin, et pensez-vous que nous ayons encore une longue traite à faire ? » (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, XIV, 107).

L'aveugle n'a pu saisir que des bribes du discours du marronnier : il est certain en tout cas que l'évocation du « Prince » a provoqué l'émoi de celui qui le cherche sur un chemin épineux depuis longtemps, qui s'interroge alors, et interroge celui qu'il croit être son camarade, sur la possibilité de s'être égaré, ainsi que sur la longueur du chemin qu'il resterait à parcourir. La fatigue de l'aveugle, qui parle d'une voix haletante, est le signe de la dureté de la condition que les dévots s'imposent et imposent, et explique probablement sa réaction émotive. Par la suite, les émotions de l'aveugle créent des interférences avec la discussion, si bien qu'elles en font dévier le cours. Le marronnier lui expose qu'il a tort de s'infliger une vie d'« horreurs » dans la mesure où son Prince, s'il existe, ne serait pas assez cruel pour vouloir qu'il se les

inflige. L'aveugle bondit alors, ou plutôt rebondit sur ce mot « horreurs », dont il change la valeur, et s'emporte contre le marronnier qu'il insulte et menace :

17. – Horreurs ! répondit vivement l'aveugle ; elles ne sont que dans ta bouche, pervers. Comment oses-tu mettre en doute et même nier l'existence du prince ? tout ce qui se passe au dedans et au dehors de toi ne t'en convainc-t-il pas ? Le monde l'annonce à tes yeux, la raison à ton esprit, et le crime à ton cœur. Je cherche, il est vrai, un trésor que je n'ai jamais vu ; mais où vas-tu, toi ? à l'anéantissement ; belle fin ! (*Promenade du sceptique, L'Allée des marronniers, 108-109*)³²¹.

Un peu plus tard, il réagit encore violemment, presque viscéralement, en entendant le mot « amour-propre » – amour-propre dont le marronnier accuse les aveugles :

21. « – Ah! quel monstre as-tu nommé là ? reprit l'aveugle ; c'est le principal auteur des taches que tu vois à nos robes ; c'est en toi-même le germe de cette présomption qui t'empêche de refréner ta raison. Ah ! si tu savais le dompter comme nous ! Vois-tu cette haire et ce cilice ? Te prendrait-il envie d'en essayer ? Cette discipline est d'un grand serviteur du prince : que je t'en applique quelques coups pour le bien de ton âme. Si tu connaissais la douceur de ces macérations ! Quel bien elles font au soldat ! Comme par la vie purgative elles conduisent à l'illuminative, et de là à l'unitive. Insensé que je suis ! Je te parle la langue des héros ; mais pour me punir de l'avoir profanée et t'obtenir le don d'intelligence... » 22. À l'instant, les cordons d'entrer en jeu et le sang de ruisseler. « Misérable ! lui crie son adversaire, quel délire te transporte ? Si j'étais moins compatissant, je rirais du personnage que tu fais. [...] » (*Promenade du sceptique, L'Allée des marronniers, 110*).

Le discours enthousiaste et irrationnel de l'aveugle, devenu presque fou, se transforme finalement en non-discours : après avoir menacé le marronnier de le flageller pour lui faire sentir les bienfaits et la *douceur de ces macérations*, il s'applique le châtement à lui-même si bien que le calme marronnier doit l'arrêter et le ramener à la raison, c'est-à-dire au discours. Encore une fois, et le marronnier le souligne, il y a détournement de la scène pathétique, puisque le sang, ici, prête à sourire.

Ce sont ainsi les émotions de l'aveugle qui parasitent son discours et le rendent absolument vain. Bien sûr, le marronnier ne sera pas convaincu par son interlocuteur, mais le narrateur fait tout également pour faire de son aveugle, aux yeux de son lecteur, une espèce d'hystérique sans raison ni raisons.

2. 2. 3. 3. Susciter des mauvaises émotions pour de mauvaises raisons : les mauvaises raisons des mauvaises émotions

Christian Plantin (2011b: 156 à 159), d'après Lausberg (1960), rappelle les méthodes de

³²¹ La citation a déjà été mentionnée à propos de l'attaque et à propos de la pétition de principe. L'aveugle commet donc rien moins que trois *fallacies*.

production des émotions de la rhétorique :

- « Règles de présentations d'objets » : « Montrez des objets » (*signa*).
- « Règles de représentation non discursive d'objets et d'événements émouvants » : « Montrez des peintures ».
- « Règles sur la *mimesis* » : i. « Décrivez des choses émouvantes » (cela va de pair avec les figures de l'évidence : *evidentia*, *hypotypose*, *energeia*, *diatypose*) ; ii. « Amplifiez ces données émouvantes (cela va de pair avec les figures d'*expolitio*), iii. « Rendez émouvantes les choses indifférentes » (cela va de pair avec les figures de dramatisation, *deinosis*), iv. « Trouvez des analogues » (cela va de pair avec les figures d'analogie, *similitudo*).
- « Montrez de l'émotion » : i. « Montrez des personnes émues », ii. « Montrez-vous ému », iii. « Prêtez votre voix aux gens émus ».
- « Règle de reformatage des données de base de l'interaction » : « Sortez du format ».

Lorsque Diderot met en scène Suzanne faisant le récit de ses mésaventures, c'est bien pour produire de l'émotion chez son premier destinataire qu'est le marquis de Croismare³²². L'émotion qu'elle suscite n'est pas fallacieuse car légitime. La souffrance de Suzanne est représentée comme réelle, et Suzanne se fait la porte-parole idéale de toutes ces religieuses enfermées³²³.

En revanche, simuler des émotions que l'on ne ressent pas est de l'ordre de la manipulation. N'est-ce pas ce dont sont accusés, par une bonne partie de l'opinion publique, les convulsionnaires de Saint-Médard ? Le parti janséniste, pour soutenir sa cause, s'est emparé de l'épisode pour frapper violemment l'opinion, mais elle l'a plutôt desservi en réalité, aux yeux du pouvoir bien sûr, mais également aux yeux d'une partie de l'opinion, menée par des philosophes comme Voltaire ou Diderot³²⁴. À l'évocation des convulsionnaires se rattache l'idée de fanatisme, d'hystérie et de manipulation. Dans l'*Apologie de l'abbé de*

³²² Il ne faut pas oublier la dimension picturale de *La Religieuse*. Or, engendrer de l'émotion, n'est-ce pas la *montrer* avant tout ? Le roman consiste en une suite de tableaux pathétiques. Sur la dimension picturale du roman, voir par exemple Béatrice Didier (1993 : 196) : « On pourra se demander pourquoi le personnage sacré devient essentiellement pictural et spectaculaire sous la plume de Diderot. [...] On pourra y voir un signe de la distanciation à l'endroit du sacré, mais tout aussi bien l'aboutissement d'une esthétique de la Contre-Réforme qui a fait du rite un spectacle, de l'église, un théâtre ; qui a travaillé à une extériorisation qui est une forme de démonstration dans tous les sens du terme, et sans oublier celui de 'monstrare'. Cependant ce que l'on montre, ce n'est pas seulement un être admirable et exemplaire, ce peut être tout aussi bien le 'monstre'. Et cela nous amène à une autre caractéristique de la représentation du personnage sacré chez Diderot : le recours au langage de la pathologie – ce qui d'ailleurs est encore et toujours de l'ordre du spectacle, de ce qui peut être vu : le médecin (surtout au XVIII^e siècle) ne peut connaître la maladie que par le symptôme ». Les monstres passionnés de la *Religieuse* suscitent l'émotion.

³²³ Voir l'article de Jürgen Siess (2000 : 99) : Suzanne se fait la porte-parole, « la représentante de toutes les jeunes filles enfermées malgré elles au couvent ».

³²⁴ Voir l'article « Convulsions » du *Dictionnaire philosophique portatif* de Voltaire (1764). Voir également les articles « Convulsionnaires » (rédigé par d'Alembert) et « Secours » (anonyme) de l'*Encyclopédie*.

Prades (550), celui qui dit *je* met en cause cet argument *ad misericordiam*, tout en soulignant son inefficacité : « C'est le spectacle abominable de vos convulsions qui a ébranlé le témoignage des miracles ». Le janséniste d'Auxerre, qui accuse l'abbé de Prades d'être un mauvais chrétien, est pourtant membre d'un parti responsable du caractère désormais incroyable des miracles. Les convulsions – ou plutôt l'imitation des convulsions – font définitivement passer les miracles du côté de la manipulation. On peut ainsi lire dans l'article « Secours » de l'*Encyclopédie*, anonyme :

Tous ces faits incroyables sont attestés par un grand nombre de témoins non suspects, et très peu disposés à s'en laisser imposer ; les gens éclairés n'ont vu dans tout cela que des femmes séduites par des imposteurs intéressés, ou par des fanatiques aveugles ; ils ont pensé que le désir du gain déterminait des pauvres femmes à se laisser tourmenter, et à jouer une farce indécente et lugubre, dont le but était de persuader que le Tout-Puissant prenait visiblement en main la cause des appelants de la constitution *Unigenitus*, et qu'il opérât en leur faveur des œuvres surnaturelles. Le gouvernement avait pris le parti de dissimuler pendant quelque temps la connaissance qu'il avait de ces extravagances ; mais les mystères de la religion chrétienne indignement joués par les prétendus convulsionnaires, ne lui ont pas permis de tolérer plus longtemps de pareils abus.

Le père Hudson, dans *Jacques le fataliste* (843), sait également mettre en scène ses émotions, en tout cas celles qui sont censées être rattachées à sa condition de religieux, afin d'étouffer les soupçons à son égard :

Parmi ces pénitentes, il y avait une petite confiseuse qui faisait bruit dans le quartier, par sa coquetterie et ses charmes ; Hudson, qui ne pouvait fréquenter chez elle, l'enferma dans son séraïl. Cette espèce de rapt ne se fit pas sans donner des soupçons aux parents et à l'époux. Ils lui rendirent visite. Hudson les reçut avec un air consterné. Comme ces bonnes gens étaient en train de lui exposer leur chagrin, la cloche sonne, c'était à six heures du soir ; Hudson leur impose silence, ôte son chapeau, se lève, fait un grand signe de croix, et dit d'un ton affectueux et pénétré : « *Angelus Domini nuntiavit Mariæ.* » Et voilà le père de la confiseuse et ses frères honteux de leur soupçon, qui disaient, en descendant l'escalier, à l'époux : « Mon fils, vous êtes un sot. – Mon frère, n'avez-vous point de honte ? Un homme qui dit l'*Angelus* ! un saint ! »

Il tâche par ailleurs d'enseigner son art à l'une de ses « protégées », afin d'écarter les deux commissaires chargés d'enquêter sur lui :

Il avait séduit une jeune fille qu'il tenait cachée dans un petit logement du faubourg Saint-Médard³²⁵. Il court chez elle, et lui tient le discours suivant : « Mon enfant, tout est découvert, nous sommes perdus ; avant huit jours vous serez renfermée, et j'ignore ce qu'il sera fait de moi. Point de désespoir, point de cris, remettez-vous de votre trouble. Écoutez-moi, faites ce que je vous dirai, faites-le bien, je me charge du reste. Demain je pars pour la campagne. Pendant mon absence, allez trouver deux religieux que je vais vous nommer, et il lui nomma les deux commissaires. Demandez à leur parler en secret. Seule avec eux, jetez-vous à leurs genoux, implorez leurs secours, implorez leur justice, implorez leur médiation auprès du général, sur l'esprit duquel vous savez qu'ils peuvent beaucoup ; pleurez, sanglotez, arrachez-vous les cheveux ; et en pleurant, sanglotant, vous arrachant les cheveux, racontez-leur toute notre histoire, et la racontez de la manière la plus propre à

³²⁵ Est-ce un hasard que la jeune fille soit enfermée au fond du faubourg saint-Médard ?

inspirer de la commisération pour vous, de l'horreur contre moi ». (*Jacques le fataliste*, 844-845).

Les émotions dénaturées sont d'autant plus efficaces qu'elles sont dénaturées : ici, les deux commissaires seront finalement pris au piège par la jeune fille éduquée par le père Hudson. Il semble bien que l'émotion feinte puisse avoir bien plus d'effets que la véritable émotion, ainsi que l'indique le *Paradoxe sur la comédien*.

Il faudrait considérer la scène de la mort de Madame de la Carlière dans le conte philosophique qui porte son nom, qui montre également une figure de dévot maître dans l'art de produire des émotions :

– [...] M^{me} de La Carlière mourut la seconde fête de la Pentecôte dernière, et savez-vous où ? À Saint-Eustache, à la messe de la paroisse, au milieu d'un peuple nombreux. – Mais quelle folie ! On meurt dans son lit. Qui est-ce qui s'est jamais avisé de mourir à l'église ? Cette femme avait projeté d'être bizarre jusqu'au bout. – Oui, bizarre, c'est le mot. Elle se trouvait un peu mieux ; elle s'était confessée la veille ; elle se croyait assez de force pour aller recevoir le sacrement à l'église, au lieu de l'appeler chez elle. On la porte dans une chaise. Elle entend l'office, sans se plaindre et sans paraître souffrir. Le moment de la communion arrive. Ses femmes lui donnent le bras, et la conduisent à la sainte table ; le prêtre la communique, elle s'incline comme pour se recueillir, et elle expire. – Elle expire ! – Oui, elle expire bizarrement, comme vous l'avez dit. – Et Dieu sait le tumulte ! – Laissons cela, on le conçoit de reste, et venons à la suite. – C'est que cette femme en devint cent fois plus intéressante, et son mari cent fois plus abominable. – Cela va sans dire. – Et ce n'est pas tout ? – Non, le hasard voulut que Desroches se trouvât sur le passage de M^{me} de La Carlière, lorsqu'on la transférait morte de l'église dans sa maison. – Tout semble conspirer contre ce pauvre diable. – Il approche, il reconnaît sa femme, il pousse des cris. On demande qui est cet homme. Du milieu de la foule il s'élève une voix indiscreète (c'était celle d'un prêtre de la paroisse), qui dit : « C'est l'assassin de cette femme. » Desroches ajoute, en se tordant les bras, en s'arrachant les cheveux : « Oui, oui, je le suis. » À l'instant on s'attroupe autour de lui, on le charge d'imprécations, on ramasse des pierres, et c'était un homme assommé sur place, si quelques honnêtes gens ne l'avaient sauvé de la fureur de la populace irritée. (*Madame de la Carlière*, 536-7).

Le pathétique de cette scène est créé pour être dans le même temps déconstruit. La scène aurait pu très aisément être racontée pour émouvoir, pour toucher, mais elle est au contraire racontée pour contester les émotions fallacieuses qu'elle a soulevées chez le peuple nombreux qui en a été le spectateur. Les deux interlocuteurs font la critique des mises en scènes émotionnantes (il suffit de voir les commentaires métalinguistiques qui entrecoupent le récit), et lui font ainsi perdre la force pathétique que cet épisode pourrait avoir. Le lieu, le moment et les circonstances de la mort de Madame de la Carlière conspirent à *séduire* le grand nombre, mais non pas celui qui en fait le récit, ni celui qui l'écoute. Il faut plaindre l'« assassin » Desroches et le réhabiliter, et accuser sa « victime », en ne s'adjoignant certainement pas à ceux qui l'ont pleurée. Au lieu de se laisser prendre au jeu et de la trouver sainte, les deux interlocuteurs la trouvent, elle, ainsi que sa mort, *bizarres*. On assiste donc à un déplacement du pathétique : Desroches devient victime, presque martyr, comme la femme lapidée de la

Bible... Il n'est pas surprenant de voir que la voix indiscrete qui s'élève pour révéler l'identité de Desroches soit celle d'un prêtre : c'est lui qui provoque le redoublement des émotions du peuple, c'est lui qui crée sa haine en dénonçant l'« assassin », il est le metteur en scène de la scène émotionnante. Le peuple nombreux, dupe et impressionnable, se transforme en « populace irritée », hargneuse et dangereuse, capable de tuer les innocents sans chercher à comprendre la vérité. C'est moins la pitié à l'égard de Madame de la Carlière que la haine à l'égard de Desroches qui est suscitée. Tout se passe comme si les dévots réveillaient la part sombre des hommes³²⁶.

Jouer avec les émotions du peuple, des destinataires, telle est la pratique quotidienne des dévots lorsqu'ils représentent aux individus le triste sort qui les attend s'ils ne se soumettent pas strictement à la morale religieuse, s'exposant ainsi aux châtiments divins, et même terrestres. De manière générale, les dévots convoquent Dieu pour faire peur, et ainsi induire une réaction irrationnelle favorable au renforcement de leur pouvoir. On rejoint ainsi l'argument *ad baculum*. Diderot ne note-t-il pas dans les *Éléments de physiologie* (1305) que « peur avec surprise épouvante et fait fuir : on a peur du Diable, on craint Dieu » ? Faire peur consiste alors à faire prévaloir l'émotion sur la raison. L'intention des persécutrices de Suzanne est bien de lui faire perdre la raison (de la même manière que la religieuse hystérique que Suzanne aperçoit l'a très probablement perdue), ou au moins de faire croire aux autres qu'elle a perdu la raison (en la piquant par exemple au moment où l'archevêque lui demande si elle renonce aux œuvres de Satan³²⁷).

Il faut néanmoins préciser que l'esprit joueur du philosophe s'accommode bien parfois de ce procédé. Le personnage Diderot, dans le conte *Mystification*, suscite ainsi la peur de Mademoiselle Dornet en lui faisant croire à l'influence néfaste des tableaux de son amant. Ainsi, il peut récupérer les tableaux qu'on lui a demandé de récupérer. Mais on le voit, les conséquences de cette supercherie sont moindres que celles qui sont reprochées aux dévots.

³²⁶ Mickaël Rinn (2008 : 16) rappelle que « les passions qui émeuvent les récepteurs doivent être des passions communes » ; les passions suscitées constituent ainsi un point d'accord, censé remporter l'adhésion du destinataire. C'est ainsi que le marquis de Croismare prendra pitié et réagira « humainement » face à la détresse de Suzanne.

³²⁷ « Renoncez-vous à Satan et à ses œuvres ? » Au lieu de répondre, je fis un mouvement subit en avant, je poussai un grand cri, et le bout de son étole se sépara de ma tête. Il se troubla, ses compagnons pâlirent ; entre les sœurs, les unes s'enfuirent, et les autres qui étaient dans leurs stalles, les quittèrent avec le plus grand tumulte. Il fit signe qu'on se rapaisât. Cependant il me regardait, il s'attendait à quelque chose d'extraordinaire. Je le rassurai en lui disant : 'Monsieur, ce n'est rien, c'est une de ces religieuses qui m'a piquée vivement avec quelque chose de pointu' et levant les yeux et les mains au ciel, j'ajoutai en versant un torrent de larmes : 'C'est qu'on m'a blessée au moment où vous me demandiez si je renonçais à Satan et à ses pompes, et je vois bien pourquoi.' Toutes protestèrent par la bouche de la supérieure qu'on ne m'avait pas touchée ». (*La Religieuse*, 332).

On peut constater que ce n'est finalement pas l'émotion en tant que telle qui est présentée comme fallacieuse : pour qu'elle le soit, il faut qu'il s'agisse d'une mauvaise émotion ; que l'émotion prenne le pas sur toute l'argumentation (que cela concerne le pôle émetteur ou le pôle récepteur, ou les deux à la fois) ; qu'elle soit feinte et/ou utilisée à de mauvaises fins.

2. 2. 4. Manipulation par le langage

Aristote, dans les *Réfutations sophistiques*, oppose deux types de réfutation, et consacre une place importante aux « vices qui produisent la fausse apparence d'un argument en dépendance du discours³²⁸ ». Nous avons déjà abordé, dans notre premier chapitre sur le discours rapporté, les problèmes concernant la forme du discours, forme, on l'a vu, qui est finalement presque plus souvent accusée que ne l'est le fond. Toujours est-il qu'on ne peut évoquer la problématique des *fallacies* sans mentionner les problèmes de forme du discours, qui engendrent sa fausseté. Chez Eemeren, Garssen et Meuffels (2009), la règle de la forme du discours constitue d'ailleurs la dixième de la bonne tenue de l'argumentation³²⁹.

2. 2. 4. 1. Le langage ambigu et inintelligible des ennemis

Le discours ambigu, peu clair, est considéré comme fallacieux : après Boileau, Diderot semble également considérer que ce qui se conçoit bien s'énonce clairement³³⁰. Il est évident, dès lors, que la façon embrouillée dont les tenants de la religion s'expriment ne peut être que le reflet de ce qu'est vraiment la religion. Ainsi, dans les *Éléments de physiologie* (1316) :

N'est-il pas bien étonnant de voir des auteurs dont les ouvrages sont remplis de visions, affecter du mépris pour ceux dont l'esprit juste et ferme n'admet que ce qu'il conçoit clairement ? (Parcourez les dernières pages de Needham.) **Si l'on juge de la clarté de leurs idées par la manière dont ils s'expriment, que leur tête est ténébreuse !** Pour expliquer

³²⁸ Rappelons que pour Aristote, « il y a deux types de réfutation : les unes tiennent au discours, les autres sont indépendantes du discours ». (*Réfutations sophistiques*, 7).

³²⁹ Il s'agit de la « general language use rule » : « Discussants may not use any formulations that are insufficiently clear or confusingly ambiguous, and they may not deliberately misinterpret the other party's formulations ». (Eemeren, Garssen et Meuffels, 2009). Il faudrait aussi faire mention de la maxime modalité de Grice, qui concerne la manière dont chaque entreparleur doit contribuer à la discussion. L'intervenant se doit d'être clair, d'éviter les ambiguïtés et les expressions obscures, d'éviter les digressions, etc.

³³⁰ Cela est à relativiser bien sûr, et nous y reviendrons : Diderot valorise souvent la parole sibylline. Ainsi, celle du Neveu qui énonce des vérités qui le dépassent, celle de d'Alembert rêvant, etc.

ce qu'ils ne peuvent comprendre, ils ont recours à un petit harpeur inintelligible, qui n'est pas même atomique, qui n'a point d'organes, qui n'est pas dans le lieu, qui est essentiellement hétérogène avec l'instrument, qui n'a aucune sorte de toucher, et qui pince des cordes.

La parole mystérieuse, incompréhensible, est le reflet d'une pensée possédant les mêmes défauts. C'est que la parole est un bon indicateur de la qualité de raisonnement d'un homme. Diderot le dit dans la *Lettre sur les sourds et muets* (22) :

Je ne sais si l'on peut juger sainement des sentiments ou des mœurs d'un homme par ses écrits ; mais je crois qu'on ne risquerait pas à se tromper sur la justesse de son esprit, si l'on en jugeait par le style ou plutôt par sa construction. Je puis du moins vous assurer que je ne m'y suis jamais trompé. J'ai vu que tout homme dont on ne pouvait corriger les phrases qu'en les refaisant tout à fait, était un homme dont on n'aurait pu réformer la tête qu'en lui en donnant une autre.

La parole peu claire est le premier symptôme d'un esprit embrouillé, voire d'une folie. Marc Angenot (2008 : 27) note d'ailleurs que, dans les situations de dialogues de sourds, il est de coutume d'accuser l'adversaire de folie, dont la manifestation principale serait un discours « délirant » :

Il serait bon de près pourquoi et dans quelles circonstances des gens – et d'ailleurs, en effet, des philosophes, des savants, des hommes publics – en viennent à juger et à déclarer publiquement que leur adversaire est « fou ». Ils veulent évidemment dire ceci : ses convictions ne sont pas seulement erronées et blâmables, elles sont en grande partie inintelligibles, elles résultent d'une manière « délirante » de raisonner. Comme la pensée bonne est la pensée logique, hors de celle-ci, il n'y a que la « folie », le mot vient spontanément aux lèvres³³¹.

La parole embrouillée, cela n'est pas surprenant, est ainsi le plus souvent le propre des dévots, et c'est tout naturellement que Madame de la Pommeraye, dans *Jacques le fataliste* (804), recommande aux deux d'Aison, qui doivent se faire passer pour des dévotes pour séduire le Marquis des Arcis, de se faire au « verbiage de la mysticité ».

D'Alembert éveillé, ce représentant sage d'une métaphysique – certes d'un autre genre que la métaphysique religieuse, mais d'une métaphysique quand même³³² –, lors de son entretien avec Diderot, est outré et coupe alors Diderot, qui avait émis l'hypothèse que la sensibilité pouvait être une qualité compatible avec la matière :

D'ALEMBERT. – Sans concevoir la nature de la sensibilité, ni celle de la matière, je vois que la sensibilité est une qualité simple, une, indivisible et incompatible avec un sujet ou supôt divisible. DIDEROT. – **Galimatias métaphysico-théologique.** (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 619).

³³¹ Il précise plus loin (2008 : 35) que « d'autres qualifications permettent de placer les raisonnements d'autrui hors de la simple raison, telles que galimatias et verbalisme, par exemple ».

³³² Voir le débat, que nous avons déjà évoqué dans notre travail, qui oppose Diderot aux géomètres et mathématiciens, qu'il considère comme des métaphysiciens, privilégiant l'abstrait sur le concret.

Le géomètre est montré comme un personnage frileux, n'osant pas se laisser aller aux hypothèses les plus folles mais aussi les plus fertiles, aux suppositions les plus porteuses, un personnage dont la vision est courte, non fondée sur la véritable observation, et dont le discours est dès lors fortement dévalorisé : c'est un « galimatias métaphysico-théologique ». Sa parole n'est même plus un discours en ce sens qu'elle semble privée de toute organisation et de tout fondement. Sophie Audidière (2006) explique à l'entrée « galimatias » de *L'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot* que

les écrivains de l'époque de Diderot, et ce dernier particulièrement, affectionnent le terme *galimatias*, qui désignent sous leur plume une expression ou un discours contradictoire en soi-même, et affectant des airs de science [...]. La théologie se couvre ainsi de mots métaphysiques, produisant un discours dénué de sens.

D'une manière générale, Diderot semble toujours accuser l'inintelligibilité du langage de ses ennemis en matière de religion³³³. Il suffit de voir, par exemple, la comparaison plutôt amusante de l'énoncé des dogmes de la religion révélée avec la langue de l'ancien carthaginois dans *De la suffisance de la religion naturelle* (56-57) :

La loi révélée ne nous a apporté aucune vérité nouvelle ; car qu'est-ce qu'une vérité, sinon une proposition relative à un objet, conçue dans des termes qui me présentent des idées claires et dont je conçois la liaison ? Or la religion révélée ne nous a apporté aucune de ces propositions. **Ce qu'elle a ajouté à la loi naturelle consiste en cinq ou six propositions qui ne sont pas plus intelligibles pour moi que si elles étaient exprimées en ancien carthaginois ; puisque les idées représentées par les termes et la liaison de ces idées entre elles m'échappent entièrement.** Les idées représentées par les termes et leur liaison m'échappent, car sans ces deux conditions les propositions révélées, ou cesseraient d'être des mystères, ou seraient évidemment absurdes. [...] D'où il s'ensuit, et de ce qui précède, que **la religion révélée** ne nous a rien appris sur la morale et que ce que nous tenons d'elle sur le dogme, **se réduit à cinq ou six propositions inintelligibles**, et qui, par conséquent, ne peuvent passer pour des vérités par rapport à nous. Car si vous aviez appris à un paysan, qui ne sait point de latin, et moins encore de logique, le vers : *Asserit A, negat E, verum generaliter ambae*, croiriez-vous lui avoir appris une vérité nouvelle ? **N'est-il pas de la nature de toute vérité d'être claire et d'éclairer ? deux qualités que les propositions révélées ne peuvent avoir.** On ne dira pas qu'elles sont claires ; elles contiennent clairement, ou il est clair qu'elles contiennent une vérité, mais elles sont obscures ; d'où il s'ensuit que tout ce qu'on en infère doit partager la même obscurité ; car la conséquence ne peut jamais être plus lumineuse que le principe.

La vérité, pour Diderot, ne peut s'énoncer que clairement, car la clarté fait partie de la nature de la vérité ; or la loi révélée est exprimée de façon aussi compréhensible que de l'ancien carthaginois ; donc la loi révélée n'est pas la vérité, contrairement à ce qu'elle prétend. On s'aperçoit, et cela est conforme à l'idéologie des Lumières, que les bienfaits de la clarté sont surtout évalués par sa fonction : la clarté doit éclairer. Autrement dit, la vérité se définirait selon sa communicabilité et sa transmission : une vérité non communicable du fait de son mystère n'en est pas une. D'où l'importance que Diderot accorde à la qualité de la

³³³ Il partage d'ailleurs cette position avec d'autres philosophes, notamment Voltaire.

communication, qui se doit de prendre en compte le destinataire, qui se doit d'être la plus limpide possible.

Dans la *Promenade du sceptique*, le narrateur fait en toute logique la satire des docteurs en théologie qui « s'amuse à disputer en termes barbares³³⁴ sur le code qu'ils interprètent et commentent à leur fantaisie, et dont il est évident qu'ils se jouent » : le DN sert à la retranscription des propos tenus par les docteurs, propos dont on connaît le thème (la Bible, ou « le code »), mais dont on ne connaît pas la teneur. On insiste seulement sur leur forme obscure, ce qui les disqualifie d'emblée.

Ce type de langage ne peut satisfaire à la fonction pédagogique ou tout simplement communicationnelle que tout acte de parole devrait avoir, et ne fait qu'allonger la distance entre un émetteur et son destinataire. Il ne convient pas de faire un cours de logique à un paysan, car il ne pourra en retirer aucune vérité. De la même manière, le Sultan, tout en rapportant les discours tenus par des bijoux interrogés, déplore leur manque de clarté : la réaction de la favorite ne se fait pas attendre, et elle interrompt ainsi le premier récit de Mangogul :

J'ai voulu savoir des nouvelles de son bijou, et je l'ai questionné ; mais ce vorticose s'est expliqué en termes d'une géométrie si profonde, que je ne l'ai point entendu, et que peut-être ne s'entendait-il pas lui-même. Ce n'était que lignes droites, surfaces concaves, quantités données, longueur, largeur, profondeur, solides, forces vives, forces mortes, cône, cylindre, sections coniques, courbes, courbes élastiques, courbe rentrant en elle-même, avec son point conjugué... – Que Votre Hautesse me fasse grâce du reste ! s'écria douloureusement la favorite. Vous avez une cruelle mémoire. Cela est à périr. J'en aurai, je crois, la migraine plus de huit jours. Par hasard, l'autre serait-il aussi réjouissant ? (*Bijoux indiscrets*, 128).

Le discours peu clair échoue, on le voit, au niveau communicationnel : le Sultan n'a pas compris le discours du « vorticose³³⁵ », qu'il répète pourtant tant bien que mal à Mirzoza, mais qu'elle interrompt.

Dans les *Observations sur Hemsterhuis* (755), c'est souvent le langage peu clair du philosophe néerlandais qui est mis en cause, même si les théories des deux philosophes diffèrent fondamentalement : « Vous cherchez trop de finesse, et vous enveloppez de trop d'obscurités des choses simples et claires », remarque par exemple Diderot. Notamment, il lui reproche très souvent de ne pas suffisamment bien définir les mots qu'il emploie, si bien que ces derniers prêtent à confusion :

Vous allez d'un train de chasse, sur la question la plus épineuse de toute la métaphysique. Vous fondez votre explication de la raison et du raisonnement sur la nécessité des signes. Il

³³⁴ Voir aussi les « barbarismes » dénoncés dans l'article « Guerre » de Voltaire.

³³⁵ On en trouve la définition suivante dans le lexique proposé par L. Versini : « partisan des tourbillons pour expliquer le mouvement des planètes, synonyme de cartésien ».

est vrai que vous donnez au mot *signe* une acception très étendue. (*Observations sur Hemsterhuis*, 700).

On le voit, la critique du langage entraîne presque fatalement une critique des conclusions d'Hemsterhuis. Aller trop vite, ne pas prendre le temps de définir précisément, considérer les mots dans leur acception large, c'est nécessairement risquer des erreurs de raisonnement, involontaires certes, mais qui auraient pu être évitées à l'aide d'un travail préalable.

Si Hemsterhuis est accusé de se tromper et non pas de vouloir tromper, la critique que Diderot fait du langage des ennemis rappelle la critique traditionnelle à l'encontre des sophistes, qui conseillaient d'embrouiller intentionnellement leur « argumentation » afin de perdre leurs adversaires³³⁶.

Enfin, on a vu plus haut que le latin ne pouvait convenir à l'instruction d'un paysan : faudrait-il également, pour ne pas manipuler par la forme de son discours, adopter la langue française ? C'est ce que dit en tout cas Diderot dans la *Lettre sur les sourds et muets* (32) :

Le français est fait pour instruire, éclairer et convaincre ; le grec, le latin, l'italien, l'anglais pour persuader, émouvoir et tromper ; parlez grec, latin, italien au peuple, mais parlez français au sage.

Les autres langues, étrangères ou anciennes, constituent un embellissement du discours, des *tropes* qui nous écartent de la vérité.

2. 2. 4. 2. Le cas de la répétition et de la digression

La redite, par certains côtés, peut être fallacieuse, car elle empêche la progression du discours et de l'argumentation³³⁷. Diderot, tout comme le grand-père de Jacques, et Jacques lui-même³³⁸, n'a-t-il pas en aversion les redites, qui se propagent jusqu'à la perte de leur

³³⁶ Aristote, dans les *Réfutations sophistiques* (67-68), écrit : « *L'arrangement des arguments*. Une chose utile pour réfuter, c'est d'abord la prolixité de l'argumentation : car il est difficile d'embrasser d'un seul regard plusieurs choses en même temps ; et, pour obtenir cette prolixité, il faut se servir des principes élémentaires précédemment indiqués. – Un autre moyen, c'est la rapidité du discours, car ceux qui restent en arrière voient moins clairement devant eux. – En outre, il y a la colère et l'amour de la dispute, car toutes les fois qu'on est agité, on est moins capable de se mettre en garde : les règles élémentaires pour produire la colère sont d'afficher sa volonté de procéder injustement et sans aucune retenue. – De plus, il y a le fait de poser ses interrogations en changeant leur ordre, soit qu'on ait plusieurs arguments conduisant à la même conclusion, soit qu'on ait des arguments pour montrer à la fois qu'une chose est ainsi et qu'elle n'est pas ainsi : car il en résulte que l'adversaire doit se tenir en garde en même temps ou bien contre plusieurs choses, ou bien contre leurs contraires. – En général, toutes les méthodes décrites précédemment pour cacher sa pensée sont utiles aussi pour les arguments contentieux : car on cache sa pensée en vue d'éviter que l'adversaire ne voie où l'on va, et on veut qu'il ne voie pas où l'on va, en vue de le tromper ».

³³⁷ Nous renvoyons ici aux p. 195 *sq* de notre travail.

³³⁸ Malgré son aversion pour la redite, Jacques est un répétiteur : il répète inlassablement le discours de son capitaine.

sens ?

JACQUES. – [...] Il y avait des jours où il était tenté de ne pas croire à la Bible. LE MAÎTRE. – Et pourquoi ? JACQUES. – À cause des redites, qu'il regardait comme un bavardage indigne de l'Esprit saint. Il disait que les rediseurs sont des sots qui prennent ceux qui les écoutent pour des sots. (*Jacques le fataliste*, 795).

Malgré sa foi, Jason se fait le critique efficace de la Bible. Symbole par excellence de la répétition, puisque l'Écriture qui y est gravée est destinée à être lue, assimilée, dite et redite à l'infini, elle n'est pas censée être modifiée, et encore moins réfutée. La Parole biblique, toute sacrée qu'elle est, selon le philosophe, ne peut pourtant que s'altérer, et même s'abîmer : la perte de sens qu'elle subit forcément au fur et à mesure de sa prononciation fait que les « sots » s'éloignent de plus en plus du sens véritable de cette Parole. Le discours répété est celui qui ne progresse pas : n'est-il pas figure de mort ? Le discours répété, au lieu d'être mis en valeur du fait même de la répétition, se décompose et finit par mourir.

Le discours répété, cependant, finit par convaincre, ou plutôt par envoûter les *imbéciles*, qui ont l'inconvénient de constituer le grand nombre. Il finit donc par s'imposer comme le discours dominant. On lit ainsi dans la *Promenade du sceptique* (XXIV, 85-86) :

Premièrement il y a un vice-roi qui, de peur de s'écorcher la plante des pieds, qui lui sont devenus fort douillets, se fait traîner dans un char, ou porter dans un palanquin. Il se dit poliment le très humble serviteur de tout le monde ; mais il souffre patiemment que ses satellites soutiennent que tout le monde est son esclave ; **et à force de le répéter, ils sont parvenus à le faire croire aux imbéciles, et par conséquent à bien des gens.**

Les dévots, et plus particulièrement « les anciens de cette troupe » comme dit dans la *Promenade du sceptique* (87), « **radotent** si parfaitement, qu'on dirait qu'ils n'ont fait autre chose de leur vie » : ils sont de simples répéteurs, de simples passeurs d'une parole qu'ils ont entendue, qu'on leur a ressassée, et qu'ils ressassent à leur tour. La parole est usée à force d'être passée de locuteur en locuteur .

La digression, chez Diderot, peut s'avérer fallacieuse même si, comme les études sur Diderot le mentionnent souvent, elle est souvent valorisée par le philosophe. Elle n'est valorisée que lorsqu'il apparaît que, subtilement, elle a à voir avec le propos que le philosophe tient, nous y reviendrons. Elle est au contraire dévalorisée lorsqu'elle est une stratégie d'évitement, et qu'elle correspond alors à la célèbre figure de l'*ignoratio elenchi*³³⁹. Un exemple, déjà exploité ailleurs, pour le montrer :

³³⁹ Selon Aristote, l'*Ignoratio elenchi* recouvre l'ensemble des raisonnements fallacieux. Dans son acception contemporaine, la figure désigne l'absence totale de lien entre une prémisse et une conclusion. Selon Grice, elle consisterait ainsi à enfreindre la maxime de relation : on ne parle pas à propos. Selon Eemeren, Garssen et Meuffels (2009), elle s'opposerait à la « relevance rule ».

Commencez donc par dissiper ces nuages, si vous voulez que je voie clair. 19. – Volontiers, répartit l'aveugle ; mais je veux recourir de temps en temps à l'autorité de notre code. Le connaissez-vous ? C'est un ouvrage divin. Il n'avance rien qui ne soit appuyé sur des faits supérieurs aux forces de la nature, et par conséquent sur des preuves incomparablement plus convaincantes que celles que pourrait fournir la raison. 20. – Eh ! laissez là votre code, dit le philosophe. (*Promenade du sceptique, L'Allée des marronniers, 109-110*).

L'aveugle, à qui le philosophe demande de *dissiper des nuages*, semble avoir conscience qu'il ne peut satisfaire à cette requête. C'est donc stratégiquement qu'il a recours à l'autorité de son code, destiné à détourner l'attention de son adversaire. L'autorité du code est censée aveugler, éblouir le philosophe, au point de lui faire abandonner ses premières lumières.

Bilan partiel.

L'argumentation des adversaires est le plus souvent accusée d'être menée *ad hoc* : n'importe quel moyen semble employé pour illustrer la thèse qu'ils veulent illustrer. Les preuves et les émotions sont fabriquées, les mots sont définis en fonction de la conclusion, les adversaires sont menacés s'ils refusent de s'y soumettre, etc. En cela, on peut considérer que l'argumentation des adversaires n'est pas une véritable argumentation, et que c'est pour cette raison qu'elle est rejetée en bloc. Car finalement, ce ne sont pas tant les conclusions des dévots qui sont mises en cause, que leur façon de soutenir ces conclusions. Il faut le rappeler – et même les dévots ennemis de Diderot l'auraient admis – la religion ne se situe pas du côté de l'argumentation, mais de la croyance. C'est précisément ce qui pose problème au philosophe, et explique le caractère fondamental de l'opposition.

Ce parcours rapide des *fallacies* dévotes ne doit pas faire oublier, surtout si l'on garde à l'esprit les examens menés sur le discours rapporté, qu'elles n'ont de réalité que dans le texte diderotien. En cela, ne peut-on pas considérer que la réfutation s'opère en grande partie sur un argument *ad odium*³⁴⁰ ? Il faut dire que l'argument *ad odium* est imputable également aux adversaires, puisque le système de pensée de l'athée est stigmatisé si bien qu'il est accusé de prôner la décadence, et, de ce fait, de ne pas être vertueux. Stigmatiser les paroles de l'autre, c'est les radicaliser, omettre les circonstances dans lesquelles elles ont été prononcées. Or,

³⁴⁰ Il s'agit d'un argument qui consiste à reformuler la thèse de l'adversaire de façon très négative et donc à attribuer à l'adversaire un point de vue qu'il n'a pas, à modifier son point de vue de façon à le rendre très naturellement réfutable. Les théories modernes des *fallacies* parlent de la « straw-man fallacy » (*fallacy* de l'homme de paille). Cela va en tout cas à l'encontre de la « standpoint rule » (voir Eemeren, Garssen et Meuffels 2009) : les attaques contre les points de vue ne peuvent pas porter sur un point de vue qui n'a pas été réellement mis en avant par l'autre partie ; ou à l'encontre de la « unexpressed premise rule » : les participants ne doivent pas attribuer aux adversaires une prémisse que ces derniers n'ont pas exprimée ; ou encore à l'encontre de la « general language use rule » : les participants ne peuvent pas faire semblant de ne pas comprendre ce qu'a dit l'autre.

pour que la réfutation soit valide, il faut qu'elle porte exactement sur les propos qui ont été tenus, en tenant compte de leur contextualisation. Ainsi, les dévots seraient ceux qui réfuteraient mal les athées, mais Diderot ne commet-il pas lui aussi une *fallacy* en stigmatisant à ce point le discours de ses ennemis ? N'est-ce pas le philosophe dont on lit l'œuvre, en tout premier lieu, qui manipule le discours de ses adversaires ? En rapportant celui-ci, en le mettant en scène dans son œuvre, il le manipule à sa guise, l'infléchit en vue de la réfutation. Le philosophe manipule le discours adverse pour le montrer fallacieux, manipulateur. En cela, il est lui aussi fallacieux et manipulateur.

Le maître de la parole qu'est le philosophe lui permet d'organiser le débat à sa guise, c'est-à-dire en sa faveur. Dans les *Réfutations sophistiques* (58-59), Aristote note ainsi :

C'est encore un principe élémentaire pour obtenir de l'adversaire qu'il énonce soit quelque erreur, soit quelque paradoxe, de ne jamais poser immédiatement une question controversée, mais de prétendre qu'on n'interroge que par simple désir de s'instruire : car cette façon d'enquêter donne du champ pour l'attaque. Un lieu spécialement approprié pour montrer l'erreur de l'adversaire est la règle sophistique d'amener celui qui répond à l'espèce d'assertions contre lesquelles on est abondamment pourvu d'arguments : ceci peut d'ailleurs se faire correctement ou non correctement, ainsi que nous l'avons dit précédemment. De plus, pour amener son adversaire à dire des paradoxes, il faut examiner à quelle école de philosophes il appartient, et ensuite l'interroger sur un point où la doctrine de l'école est paradoxale aux yeux du grand nombre : car dans chaque école il y a quelque point de cette sorte.

On reconnaît là effectivement quelques stratégies employées par certains locuteurs en certaines occasions. Faire mine d'interroger pour s'instruire, et pouvoir par la suite déployer son argumentation à l'encontre d'assertions jugées faibles, telle est la pose que Diderot fait prendre par exemple au marronnier de la *Promenade du sceptique*, se renseignant, l'air curieux, auprès de l'aveugle qui l'informe alors de sa condition. Le marronnier peut alors mettre en avant l'absurdité d'un tel choix d'existence. Telle est la pose que Diderot fait prendre à Orou également. Orou ne connaît pas le mode de vie occidental, mais Diderot le connaît : Orou lui permet donc de mener l'interrogatoire contre l'Aumônier pour amener ce dernier à dire ce qui va le desservir. La mise en scène de ces deux interlocuteurs autorise la mise en valeur de la vanité de la condition de l'Aumônier, qui est presque amené à s'auto-réfuter, en énonçant lui-même ce qui fait l'absurdité de sa condition.

On peut par ailleurs reprendre l'exemple mentionné plus haut de la conversation entre le calme marronnier et l'aveugle hystérique, et plus précisément ce moment de la conversation où l'aveugle réagit violemment à la prononciation du mot « amour-propre³⁴¹ ». Tout se passe comme si les répliques du marronnier étaient prétextes à la réfutation de l'aveugle, tout se passe comme si les répliques du marronnier, organisées par le narrateur, fonctionnaient

³⁴¹ Voir p. 263 ici même.

comme des provocations, dont le but était d'amener l'aveugle, non pas à contredire le marronnier, mais à se contredire lui-même, en donnant une image de peureux, de lâche, de superstitieux. Le mot « amour-propre » est un mot stratégique, prononcé pour faire réagir l'aveugle en sa défaveur.

Autre stratagème due à la position maîtresse qu'occupe le philosophe : tant qu'il a la parole, son argumentation est perfectible et donc, d'un certain côté, irréprochable ; en revanche, à celle de son adversaire est attribuée la charge de la preuve : ses conclusions seront considérées comme irrecevables tant qu'elles n'auront pas été absolument reconnues comme vraies. L'argument *ad ignorantiam* met le locuteur dans une position de force : s'il se risque à lancer un tel défi, c'est bien qu'il sait parfaitement que son adversaire sera dans l'incapacité de prouver complètement ses affirmations. Il est à noter que l'attribution mutuelle de la charge de la preuve se trouve au cœur de la bataille entre l'athéisme et la religion, et reflète son caractère insoluble.

Un dernier point que nous aimerions souligner est que les principaux reproches faits au discours dévots concernent surtout son aspect péremptoire et autoritaire. Ainsi, une des fonctions de l'argumentation diderotienne n'est-elle pas de montrer l'inconséquence des dévots, qui, par leur façon profondément orgueilleuse de défendre leurs idées, commettent l'un des péchés capitaux qu'ils condamnent ? Les dévots, par leur manière vicieuse de défendre leurs idées, sont coupables de ce qu'ils condamnent. C'est donc avec leurs propres valeurs, leur propre système de pensée que Diderot les attaque³⁴². Ainsi, la réfutation de Diderot fonctionne en grande partie sur l'argument *ad hominem* :

'Attaquer' une thèse en montrant que celui qui la soutient se met en contradiction avec ses propres principes, que ses idées sont contredites par ses actes, qu'il ne pratique pas ce qu'il prêche, paraît tout à fait raisonnable non moins qu'efficace. Cela ne prouve pas que ces idées sont fausses, mais cela fait planer un soupçon pertinent sur elles,

rappelle Marc Angenot (2008 : 201). Diderot, cela est certain, jette ce *soupçon* sur la parole théologique.

Réfuter, c'est faire en sorte que son point de vue l'emporte. C'est donc dévaloriser le discours de l'autre pour valoriser le sien propre, présenter l'autre comme un sophiste pour se présenter comme un raisonneur vertueux. Notre point sera désormais de montrer en quoi la

³⁴² On peut également se poser la question de savoir s'il ne garderait pas une sensibilité catholique, ou si cette façon de prôner les valeurs d'amour constitue uniquement une stratégie de réfutation.

stratégie contre-argumentative est conséquente. Car le portrait du raisonneur vicieux permet de dresser celui du raisonneur vertueux³⁴³, ou plutôt du réfutateur vertueux, que serait le philosophe.

³⁴³ Christian Plantin (2011b : 105 et 106) note ainsi : « On pourrait reconstruire, en contrepoint de ce tableau des vices, celui des vertus, et dresser le portrait du disputeur vertueux. Par exemple au refus orgueilleux de retirer son point de vue s'oppose la vertu d'humilité, qui permet de reconnaître qu'on a perdu et que l'autre a gagné. [...] C'est une composante essentielle de l'éthos du débateur de se présenter comme un moi vertueux [...]. On peut donc lire ces considérations sur les sophismes comme une manœuvre éthoïque permettant à ses auteurs de se constituer en logiciens impeccables, porte-paroles du Vrai ».

TROISIÈME PARTIE
ÉTHIQUE DE LA PAROLE
PHILOSOPHIQUE

« L'exemple, les prodiges et l'autorité peuvent faire des dupes ou des hypocrites. La raison seule fait des croyants ». (*Pensées philosophiques*, LVI, 38).

« Il n'y a qu'une sorte de causes à proprement parler : ce sont les causes physiques » (*Correspondance*, 56).

CHAPITRE PREMIER

UNE STRATÉGIE CONTRE-ARGUMENTATIVE

CONSÉQUENTE

« Pourquoi Jean-Jacques est-il éloquent et Linguet n'est-il qu'un déclamateur ? C'est que, **conséquent** à des principes, je sens que le premier est vrai, même quand il dit faux, et que l'autre, sans principes, est faux, même quand il dit vrai », répond Diderot à la question qu'il se pose à lui-même dans la *Lettre apologétique de l'abbé Raynal* (1767). Tout au long de son œuvre, l'idée d'être « conséquent » revient chez Diderot comme un véritable leitmotiv. Peut-être parce que l'un des objectifs de l'œuvre aura été de montrer en quoi, contrairement aux idées reçues de l'époque, la vertu de l'athée pouvait être « conséquente ». On se souvient que dans la lettre du 13 novembre 1772 à son frère, déjà mentionnée plusieurs fois, Diderot entre en fureur puisque l'abbé l'a accusé de se montrer inconséquent « dans ses principes ». « Pour être sensé », lui fait-il remarquer, « il fallait dire qu'[il] étai[t] conséquent, mais que [s]es principes étaient faux³⁴⁴ ». Le point important est bien d'être conséquent : l'inconséquence semble être le pire défaut qui soit.

Être conséquent, c'est faire en sorte que notre morale soit conforme à nos discours, que

³⁴⁴ Voir *Correspondance*, 1146.

nos actes soient conformes à nos mots, que les mots que nous prononçons soient conformes à notre pensée. Un des principaux défauts des dévots, selon Diderot, est ainsi leur inconséquence³⁴⁵ : ils prêchent une morale qui n'est pas praticable car elle est inhumaine, et c'est bien pourquoi le père Hudson impose cette morale à ses subalternes sans la pratiquer lui-même³⁴⁶ ; ils prêchent l'amour et se montrent cruels, comme il est dit dans la *Promenade du sceptique* (XIII, 107) à propos des aveugles :

Ils ne prêchent que l'amour **et** ne respirent que le sang. Leurs discours sont humains ; **mais** leur cœur est cruel. C'est sans doute pour autoriser leurs passions, qu'ils ont peint notre souverain comme un tyran impitoyable.

On notera que le mode de la coordination (*via* les conjonctions « et » et « mais ») permet de susciter plus aisément un sentiment de scandale face à l'association de ces discours d'amour et de ces actes de haine. Il faut préciser toutefois que dans la *Réfutation d'Helvétius* (917), ce sont les prêtres conséquents que Diderot avoue craindre le plus :

Le prêtre que je redoute le plus, ce n'est pas celui à qui son intérêt voile la cruauté de ses principes ; c'est celui qui ne s'en impose point, et dont les actions sont **conséquentes** à des principes dictés par son intérêt avoué. La religion empêche les hommes de voir, parce qu'elle leur défend, sous des peines éternelles, de regarder.

Le fait de reprocher aux dévots de ne pas avoir un comportement conforme aux discours dont ils sont les représentants et les relais n'est bien sûr pas une originalité de la part de Diderot. Ce reproche est un *topos* en littérature depuis bien longtemps, et Diderot ne fait que s'inscrire dans une tradition³⁴⁷. Mais à la veille de la Révolution, il fait sens plus que jamais et s'accompagne d'autres enjeux : il est temps désormais, urgent même, de rétablir l'ordre.

La question de la *conséquence* se trouve, nous semble-t-il, au cœur de la réflexion diderotienne – c'est d'ailleurs probablement pourquoi le cas Sénèque interroge tant Diderot (Sénèque, en restant aux côtés de Néron, s'est-il montré conséquent ?) : contre l'inconséquence des dévots, le philosophe entend proposer la conséquence philosophique³⁴⁸.

³⁴⁵ C. Duflo (2003a : 389) observe un renversement. Alors que Diderot a d'abord pensé que l'athée n'était peut-être pas conséquent en étant vertueux, il attribue par la suite, de façon très ferme, le défaut d'inconséquence au camp adverse : « L'inconséquence n'est peut-être pas du côté où on la croyait ». Peut-être, effectivement, se situe-t-elle du côté de ceux qui disent pratiquer la religion.

³⁴⁶ « Mais cette austérité à laquelle il assujettissait les autres, lui, s'en dispensait, ce joug de fer sous lequel il tenait ses subalternes, il n'était pas assez dupe pour le partager ». (*Jacques le fataliste*, 843).

³⁴⁷ Le fameux *topos* s'illustre avec le proverbe selon lequel l'habit ne fait pas le moine.

³⁴⁸ L'inconséquence n'est pas seulement le fait des dévots. Celle de Rousseau, par exemple, irrite Diderot, comme on le voit dans la *Réfutation d'Helvétius* (809-810) : « Rousseau écrit contre le théâtre et fait une comédie ; préconise l'homme sauvage ou qui ne s'élève point, et compose un traité d'éducation. Vous n'avez point de ces **inconséquences** ». On pourrait ajouter que, sur ce point, Diderot se montre lui aussi inconséquent en vantant tantôt la conséquence de Rousseau (voir la *Lettre apologétique de l'abbé Raynal*, citée plus haut), et en blâmant tantôt son inconséquence...

Le mot « conséquent » est défini comme terme d'arithmétique et de logique dans l'*Encyclopédie* :

CONSÉQUENT, adj. (*Arith.*) c'est ainsi que l'on appelle en Arithmétique le dernier des deux termes d'un rapport, ou celui auquel l'antécédent est comparé. V. *Antécédent, Rapport et Proportion*. Ainsi dans le rapport de b à c, la grandeur c est le conséquent, et la grandeur b l'antécédent. * CONSÉQUENT, (*le*) adj. pris sub. (*Logiq.*) c'est la proposition qu'on infère des prémisses d'un raisonnement. *Exemp.* Il semble que si les hommes étaient naturellement méchants, c'est de la vertu et non du vice qu'ils devraient avoir des remords : or c'est du vice seulement qu'ils ont des remords ; donc ils ne sont pas naturellement méchants. *Ils ne sont pas naturellement méchants* ; voilà le *conséquent* : *donc* est le signe de la conséquence ou de la liaison qu'on suppose entre le *conséquent* et les prémisses. Si le *conséquent* est équivoque, c'est-à-dire s'il y a un sens dans lequel il soit bien déduit des prémisses, et un sens dans lequel il soit mal déduit des prémisses, on dit en répondant au raisonnement, *je distingue le conséquent* ; en ce sens j'avoue la conséquence ; en cet autre sens je nie la conséquence, ou j'avoue la liaison de la proposition avec les prémisses, ou je nie la liaison de la proposition avec les prémisses. Voyez *Conséquence, Prémisses, Syllogisme, Raisonnement*.

Mais le terme est très souvent employé comme adjectif se rapportant à un être chez Diderot. Ne peut-on pas supposer l'influence du domaine logique et rhétorique ? Celui qui n'est pas conséquent, c'est celui qui n'agit pas selon ses principes, celui dont les actes contredisent les discours et vice-versa, celui, donc, dont les discours ne sont pas *croyables*, ne sont pas argumentativement valables. Les conclusions prônées sont discréditées par des données extérieures.

Il n'est pas rare pour celui qui réfute qu'au temps de la contre-argumentation, sa stratégie se situe presque exactement dans la même lignée que celle de ses adversaires³⁴⁹. On pense notamment au cas des discours politiques : n'est-il pas fréquent de reprocher à son ennemi un déversement de *pathos* – déversement dont on sait qu'il séduit l'auditoire, et que

³⁴⁹ Voyons un exemple, tiré de Anne-Marie Chouillet (1978). Cette dernière rappelle un épisode amusant qui opposa Diderot à Euler, épisode narré par plusieurs au désavantage de Diderot, par exemple par Dieudonné Thiébaud dans ses *Souvenirs de vingt ans de séjour à Berlin*, 1804 (cité par A.-M Chouillet, 1978 : 319) : « On avait un soir annoncé au philosophe français, qu'un philosophe russe, savant mathématicien, et membre distingué de l'académie, offrait de lui démontrer l'existence de Dieu, algébriquement et en pleine cour ; que Diderot ayant témoigné qu'il serait bien aise d'entendre une démonstration semblable, à la réalité de laquelle au surplus il ne croyait guère, on avait pris jour et heure pour le satisfaire ; que le moment étant venu, toute la cour présente, c'est-à-dire les hommes et surtout les jeunes gens, le philosophe russe s'était approché gravement du philosophe français, et lui avait dit du ton de la conviction : *Monsieur, (a+b^a)/z = x, donc Dieu existe : répondez* ; que Diderot, voulant prouver la nullité et l'ineptie de cette prétendue preuve, mais ressentant malgré lui l'embarras où l'on est d'abord lorsqu'on découvre chez les autres, le dessein de nous jouer, n'avait pu échapper aux plaisanteries dont on était prêt à l'assaillir ; que cette aventure lui en faisant craindre d'autres encore, il avait témoigné peu de temps après le désir de retourner en France ». Ce qui est notable, par-delà la plaisanterie, c'est que, sous la forme de l'enthymème, soit parodié le discours scientifique qui était celui de Diderot : il s'agit d'attaquer l'adversaire sur son propre terrain, avec ses propres armes, que l'on retourne simplement contre lui. Apparemment, il est plus facile pour Diderot de réfuter l'argumentation adverse qui ne convient pas du point de vue de sa forme et de son épistémologie, que de répondre à une plaisanterie mimant sa façon de raisonner.

l'on s'empressera finalement de reproduire, sur le mode de la surenchère ? Mais n'est-ce pas là, comme pourrait le dire Diderot, faire preuve d'une terrible inconséquence ? Réfuter, c'est adresser des reproches au contenu des propos de son adversaire, mais également à la manière dont ces propos sont soutenus. Comment envisager, dès lors, que le philosophe puisse adopter la même stratégie argumentative que celle que les adversaires qu'il exècre adoptent ? Bien au contraire, pour être plus crédible, plus efficace, la stratégie réfutative philosophique se doit d'être conséquente, en différant fondamentalement de la stratégie argumentative réfutée³⁵⁰. Le scripteur de *l'Apologie de l'abbé de Prades* (549) souligne ainsi les deux « procédés entièrement opposés » qui caractérisent les deux adversaires, Prades et Auxerre :

Nous avons eu, M. l'évêque d'Auxerre et moi, des procédés entièrement opposés, lui dans son *Instruction pastorale*, moi, dans mon *Apologie*. J'ai regardé ces dernières accusations comme les plus importantes, et je n'ai rien épargné pour m'en disculper : M. d'Auxerre au contraire, soit qu'il ne les ait pas crues assez bien fondées, soit qu'il ait porté de leur objet un autre jugement que moi, glisse légèrement sur elles, les renferme toutes en cinq ou six pages d'un écrit qui en a plus de 250, et ne fait aucun effort pour me convaincre de les avoir méritées.

Le procédé concerne ici l'importance accordée à la parole de l'autre : quand Auxerre « glisse légèrement » sur l'argumentation adverse en la réfutant, alors qu'un travail préalable d'exégèse est nécessaire, Prades (ou plutôt celui qui dit *je*) a le souci de l'examiner en détail et de la reprendre point par point, et ce, en vue de la réfuter solidement et durablement. On s'aperçoit que la stratégie des figures philosophiques diffère souvent des stratégies adverses, si bien que prenant la parole pour contester, la voix philosophique construirait sa particularité

³⁵⁰ Ainsi, Günther Mensching (1992 : 126) explique les failles de la philosophie matérialiste du baron d'Holbach par ses modes d'expression : « Certes, d'Holbach voulait montrer l'absurdité de la théologie et de la métaphysique qui lui sert de fondement. Mais il tenta d'utiliser l'argumentation métaphysique pour combattre un adversaire sur son propre terrain en se réclamant de la même raison universelle que les Lumières. C'est ainsi qu'il est tombé dans les pièges de la métaphysique qu'il voulait éviter ». La philosophie matérialiste de Diderot, quant à elle, s'impose : « mais ce qui distingue ces réflexions d'une doctrine positive, c'est qu'elles ne dissimulent jamais leur caractère. En soulignant l'ignorance de l'esprit humain à l'égard de l'origine des êtres, Diderot se révèle un métaphysicien plus profond que ceux de ses contemporains qui se vantaient d'avoir un système inattaquable et sans lacunes. La forme fragmentaire des pensées de Diderot exprime d'une manière adéquate la nature fugitive, passagère, de l'esprit humain qui se trouve en contradiction avec son appétit d'éternité » (133). De même, l'échec de la philosophie de La Mettrie est souvent expliquée par le fait qu'elle soit finalement calquée sur la philosophie qui lui est antagoniste. C'est ce que rappelle Caroline Jacot Grapa (2009 : 76) : « Kathleen Wellman considère comme un échec sur le plan philosophique et métaphysique *l'Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie, parce qu'il calque la forme du traité métaphysique classique, en adoptant un cadre aristotélicien, à une époque où le vocabulaire de la substance, et les catégories anciennes de l'âme sont rejetées par la plupart de ses contemporains. [...] Il figure ainsi en marge des Lumières, auxquels il a pourtant cherché à s'identifier, mais qu'il exposait dangereusement, devenant le bouc émissaire à la fois du parti antiphilosophique, au moment de la querelle sur *De l'Esprit*, et des philosophes eux-mêmes », puis (2009 : 115-116) : « le style philosophique de la Mettrie n'est pas à la formulation rigoureuse. Il se contente de redistribuer le vocabulaire traditionnel. Faisant jouer *corps* contre *âme*, il calque son argumentation sur celle des 'spiritualistes' qui prennent le parti inverse, et s'approprie le lexique de l'âme auquel il fait subir la torsion mécaniste et matérialiste typique en ce qu'elle consisterait à *réduire* toute explication au 'physiologique', étayé par la description anatomique ».

par opposition. Réfuter efficacement, n'est-ce pas réfuter conséquemment ? Les dévots, véritables anti-modèles, constituerait dans cette optique, plus que jamais, le moteur de la parole philosophique, qui cherche à tout prix à s'en distinguer. Il faut réagir à la forme systématique par une contre-forme.

La réfutation n'a pas seulement pour but de détruire le discours adverse, elle a aussi, et surtout celui, de construire : il ne s'agit pas de se contenter de dénoncer et d'invalider les failles du discours adverse, il s'agit aussi, et surtout, de montrer en quoi le contre-discours que l'on va produire est plus valable que le discours adverse. Nous allons ainsi aborder la contre-argumentation philosophique en envisageant en quoi sa stratégie s'oppose fondamentalement à ce qu'elle présente comme la stratégie des adversaires.

1. Un discours de raison

Réfuter un raisonnement, c'est bien sûr dénoncer et mettre au jour son dysfonctionnement, c'est l'invalider en prouvant la contradiction entre les prémisses et la conclusion, mais c'est aussi adopter un raisonnement différent de celui qu'emploie le locuteur adverse. Chez Diderot, on se doute bien que l'utilisation du raisonnement inductif va venir combattre le raisonnement essentiellement déductif des adversaires.

Même si le raisonnement est une catégorie difficile à définir, et appartient davantage au domaine de la logique et des sciences dites exactes qu'à celui de l'argumentation³⁵¹, il convient de s'efforcer de lui faire une place dans l'analyse car le mot revient relativement souvent sous la plume de Diderot, et appartient à la même famille que le mot « raison », mot-clef du siècle des Lumières.

Diderot dénonce avant tout l'absence de raisonnement, signe d'un mauvais usage, ou du

³⁵¹ Selon Pierre Oléron (1982), le raisonnement appartient en effet avant tout au domaine des mathématiques, de la logique, des sciences exactes : il se pose alors la question de savoir si le raisonnement est de l'ordre de la rhétorique et de l'argumentation ou de la logique et de la démonstration. Il s'appuie ainsi sur Aristote qui disait que la rhétorique s'adressait à des personnes incapables de suivre un raisonnement étendu. Voir *La Rhétorique* (1357a), « Sujets traités par la rhétorique » : « La fonction de la rhétorique est de traiter des sujets dont nous devons délibérer et sur lesquels nous ne possédons point de techniques, **devant des auditeurs qui n'ont pas la faculté d'inférer par de nombreux degrés et de suivre un raisonnement depuis un point éloigné** ». Mais l'opposition argumentation/démonstration n'est pas satisfaisante, et il semble bien que l'argumentation fasse usage elle aussi du raisonnement : plus l'argumentation tente de s'appuyer sur le raisonnement, plus on la dira valide et incontestable, plus la part de *logos* y sera importante. Marc Angenot (2008 : 88) écrit quant à lui : « Je définis comme raisonnement *toute inférence* », que celle-ci soit faite dans la pensée ou dans l'expression, et quel que soit le domaine de son exercice ».

refus de l'usage de la raison, l'âme et le métaphysique prévalant sur le rationnel. Le philosophe se doit donc de raisonner et de montrer qu'il raisonne. Bien souvent, la mise en parallèle du discours dévot et du discours philosophique est frappante : le premier, lapidaire, diffère fondamentalement du second, développé, organisé, saturé de connecteurs et de marqueurs de raisonnement en tous genres. Le raisonnement philosophique s'exhibe ; il est le préalable nécessaire à toute prise de parole argumentative, tout comme, dans la vision idéale que se font les Lumières de l'éducation, l'art de penser (c'est-à-dire la logique) devrait s'acquérir avant l'art de bien parler³⁵².

Ainsi que nous le rappelle Jean-Jacques Robrieux (2000 : 30-31), l'argumentation, si elle est « véhiculée par le langage naturel » (et si elle a donc « ses règles propres qui la différencient des raisonnements formels »), est également « fondée en partie sur la logique formelle », « découle de règles logiques » et procède par inférences. Le philosophe, contre la pensée trop rapide, voire irrationnelle, de ses adversaires, exhibe cette part de logique, en prenant soin notamment de ne pas prendre de raccourcis, de respecter les étapes du raisonnement. Le raisonnement ne doit pas être « frivole » (comme il l'est dans la Pensée LVI des *Pensées philosophiques*), c'est-à-dire que le locuteur ne doit pas faire croire qu'il raisonne, alors qu'il ne le fait pas, il ne doit pas dissimuler l'absence de sa réflexion derrière des mots. Si l'on s'attarde par ailleurs sur la pensée XXI des *Pensées philosophiques* (25), on lit :

J'ouvre les cahiers d'un professeur célèbre, et je lis : « Athées, je vous accorde que le mouvement est essentiel à la matière ; qu'en concluez-vous? – Que le monde résulte du jet fortuit des atomes. – J'aimerais autant que vous me dissiez que *Illiade* d'Homère, ou la *Henriade* de Voltaire, est un résultat de jets fortuits de caractères ». Je me garderai bien de faire ce raisonnement à un athée : cette comparaison lui donnerait beau jeu. « Selon les lois de l'analyse des sorts, me dirait-il, je ne dois point être surpris qu'une chose arrive lorsqu'elle est possible, et que la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des jets. Il y a tel nombre de coups dans lesquels je gagerais, avec avantage, d'amener cent mille six à la fois avec cent mille dés. Quelle que fût la somme finie des caractères avec laquelle on me proposerait d'engendrer fortuitement *Illiade*, il y a telle somme finie de jets qui me rendrait la proposition avantageuse : mon avantage serait même infini, si la quantité de jets accordée était infinie. Vous voulez bien convenir avec moi, continuerait-il, que la matière existe de toute éternité, et que le mouvement lui est essentiel. Pour répondre à cette faveur, je vais supposer avec vous que le monde n'a point de bornes, que la multitude des atomes était infinie, et que cet ordre qui vous étonne ne se dément nulle part : or, de ces aveux réciproques, il ne s'ensuit autre chose, sinon que la possibilité d'engendrer fortuitement l'univers est très petite, mais que la quantité des jets est infinie, c'est-à-dire, que la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets. Donc, si quelque chose doit répugner à la raison, c'est la supposition que, la matière s'étant mue de toute éternité, et qu'y ayant peut-être dans la somme infinie des combinaisons possibles un nombre infini d'arrangements admirables, il ne se soit rencontré aucun de ces arrangements admirables dans la multitude infinie de ceux qu'elle a pris successivement. Donc, l'esprit doit être plus étonné de la durée hypothétique du chaos que de la naissance réelle de l'univers ».

³⁵² Voir l'article « Rhétorique », cité p. 16 de ce travail.

« Le professeur célèbre » tend un piège rhétorique à ses adversaires que sont les athées. Sa première réplique contient la première partie de la concession, pour amadouer l'interlocuteur : le professeur admet les prémisses mais considère, comme Diderot le fait souvent, que la conclusion que l'on tire de ces prémisses est fautive. La réfutation est donc contenue dans la deuxième réplique : il paraît inadmissible de concevoir le hasard alors que nous avons des exemples de génies, comme Homère ou Voltaire. La thèse des athées est absurde car elle implique des idées que l'on ne peut admettre. Le narrateur, s'il ne prend pas parti pour les athées, prend au moins parti pour le raisonnement de ce dernier, ce qui permet son intervention. Diderot a la manie de laisser la parole à ceux qui sont ses adversaires, surtout lorsqu'il s'agit d'athées.

L'athée procède par étapes successives : il appuie d'abord son raisonnement sur des théories établies (« selon les lois de l'analyse »), puis il se concilie l'interlocuteur en admettant avec lui que la matière existe de toute éternité, pour enfin conclure logiquement que la thèse défendue par le professeur est invalide. Le discours est balisé de connecteurs logiques qui assurent la fermeté du raisonnement. Le professeur est réfuté par l'athée, qui a le dernier mot, et qui ne semble même pas réfuté à son tour par la parole organisatrice qui pourtant est censée ne pas être d'accord. L'athée fictif de la pensée XXI semble bien appartenir à la catégorie des « vrais athées », définie dans la pensée suivante³⁵³.

Mais Marc Angenot (2008 : 89) nous le rappelle :

Raisonner, argumenter, ne revient donc pas à être raisonnable ni à se conformer à la raison : c'est tout bonnement *faire des opérations de discours en reliant entre elles des propositions*.

Il faut donc dès lors envisager le raisonnement dans son acception technique.

2. S'opposer au raisonnement déductif, dont tout découle³⁵⁴

³⁵³ « Je distingue les athées en trois classes. Il y en a quelques-uns qui vous disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, et qui le pensent : *ce sont les vrais athées* ». (*Pensées philosophiques*, XXII, 26).

³⁵⁴ Sur la façon dont Diderot appréhende le savoir, voir le chapitre de Colas Duflo (2003a) sur la connaissance.

Dans les *Observations sur Hemsterhuis* (701), Diderot fait mention des deux manières de raisonner, l'induction et la déduction, sans accorder sa préférence à l'une et à l'autre :

La vérité la plus éloignée d'un axiome n'est que cet axiome autrement exprimé. C'est sur cela qu'est fondée la possibilité des deux manières de raisonner, ou de remonter de la proposition éloignée à l'axiome, ou de descendre de l'axiome à la proposition la plus éloignée. Pour Dieu, toute la science mathématique, et peut-être toute la science physique se réduit à 1 et 1 font 2.

Diderot ne fait pas la critique de la déduction dans l'absolu : elle n'exclut pas la vérité, dans une situation idéale (Dieu ne constitue-t-il pas ici l'image du raisonneur parfait, de celui qui sait tout et voit tout ?), la déduction est tout aussi valable que l'induction. Le problème est qu'elle part de l'axiome pour parvenir à « la proposition la plus éloignée » : autrement dit, elle s'appuie sur la vérité pour arriver à d'autres vérités qu'elle inclut, donc elle ne permet pas d'en découvrir de nouvelles. Par ailleurs, la vérité dont elle part mérite-t-elle véritablement ce nom ?

L'article « Déduction » de l'*Encyclopédie*, rédigé par d'Alembert, explique les règles de la bonne déduction, ce qui implique qu'elle est susceptible d'erreurs :

En matière de Sciences, et surtout de Logique, *déduction* se dit d'une suite et d'une chaîne de raisonnements, par lesquels on arrive à la preuve d'une proposition : ainsi une *déduction* est formée d'un premier principe, d'où l'on tire une suite de conséquences. Donc, pour qu'une *déduction* soit bonne, il faut 1°. que le premier principe d'où l'on part soit ou évident par lui-même, ou reconnu pour vrai ; 2°. que chaque proposition ou conséquence suive exactement de la proposition ou conséquence précédente ; 3°. on peut ajouter que pour qu'une *déduction* soit bonne, non seulement en elle-même et pour celui qui la fait, mais par rapport aux autres, il faut que la liaison entre chaque conséquence et la suivante puisse être facilement aperçue, ou du moins que cette liaison soit connue d'ailleurs. Par exemple, si dans une suite de propositions on trouvait immédiatement l'une après l'autre ces deux-ci : *les planètes gravitent vers le Soleil en raison inverse du carré des distances : donc elles décrivent autour du Soleil des ellipses*. Cette conséquence, quoique juste, ne serait pas suffisamment déduite, parce qu'il est nécessaire de faire voir la liaison par plusieurs propositions intermédiaires : ainsi on ne pourrait s'exprimer ainsi que dans un ouvrage dont le lecteur serait supposé connaître d'ailleurs la liaison de ces deux vérités. D'où il s'ensuit en général, que pour juger de la bonté d'une *déduction*, il faut connaître le genre d'ouvrage où elle se trouve, et le genre d'esprits et de lecteurs auxquels elle est destinée. Telle *déduction* est mauvaise dans un livre d'éléments, qui serait bonne ailleurs.

Le raisonnement déductif est celui dont tout découle, et qui interdit les observations nouvelles. Tel qu'il est pris en charge par les dévots, il est synonyme de silence et d'inertie ; il met de côté le vraisemblable, évacue les hypothèses qui pourraient être porteuses, de peur que celles-ci ne viennent compromettre la vérité révélée. On lit ainsi dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (597) :

La religion nous épargne bien des écarts et bien des travaux. Si elle ne nous eût point éclairés sur l'origine du monde et sur le système universel des êtres, combien d'hypothèses

différentes que nous aurions été tentés de prendre pour le secret de la nature ? Ces hypothèses, étant toutes également fausses, nous auraient paru toutes à peu près également vraisemblables. La question, *pourquoi il existe quelque chose*, est la plus embarrassante que la philosophie pût se proposer, et il n'y a que la révélation qui y réponde.

Le raisonnement déductif correspond bien à cet esprit conformiste contre lequel le philosophe lutte. La voix de Josué, dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (530-1), doit perdre de son autorité et ne doit plus étouffer celle des savants observateurs qui viendraient la contredire :

Quoi donc ? parce que Josué aura dit au soleil de s'arrêter, il faudra nier, sous peine d'anathème, que la terre se meut ? Si à la première découverte qui se fera soit en astronomie, soit en physique, soit en histoire naturelle, nous devons renouveler dans la personne de l'inventeur l'injure faite autrefois à la philosophie dans la personne de Galilée, allons, brisons les microscopes, foulons aux pieds les télescopes, et soyons les apôtres de la barbarie. Ou plutôt demeurons en repos, suivons paisiblement notre objet, et permettons aux physiciens d'atteindre le leur. Notre devoir est de les éclairer sur l'auteur de la nature, le leur de nous dévoiler son grand ouvrage.

Aussi, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (568 et 569), Diderot donne-t-il clairement l'avantage à la philosophie expérimentale, conduite sur le mode de l'induction, sur la philosophie rationnelle, conduite sur le mode de la déduction :

23. Nous avons distingué deux sortes de philosophie, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés, marche toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains, et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de s'en former un flambeau : mais ce flambeau prétendu lui a, jusqu'à présent, moins servi que le tâtonnement à sa rivale ; et cela devait être. L'expérience multiplie ses mouvements à l'infini ; elle est sans cesse en action ; elle met à chercher des phénomènes tout le temps que la raison emploie à chercher des analogies. La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce qui ne lui viendra pas de son travail ; mais elle travaille sans relâche. Au contraire, la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. **Elle dit hardiment : on ne peut décomposer la lumière ; la philosophie expérimentale l'écoute, et se tait devant elle pendant des siècles entiers ; puis tout à coup elle montre le prisme, et dit : la lumière se décompose.** [...] 25. [...] La philosophie expérimentale, qui ne se propose rien, est toujours contente de ce qui lui vient ; la philosophie rationnelle est toujours instruite, lors même que ce qu'elle s'est proposé ne lui vient pas.

Si la philosophie expérimentale, à première vue, paraît plus faible que la philosophie rationnelle, qui part avec l'avantage de chercher avec le flambeau que sa rivale lui a fourni, la philosophie expérimentale est plus risquée, plus active, plus patiente « travaille sans relâche » et se montre ainsi à la hauteur de ce que doit être la recherche philosophique. La philosophie rationnelle, quant à elle, passive, n'a aucun mérite. Et pourtant, elle est celle qui *dit hardiment* ce qui, plus tard, sera prouvé comme faux par la philosophie expérimentale, preuve à l'appui. Encore une fois, le ton péremptoire se fait ennemi de la vérité³⁵⁵.

³⁵⁵ Voir notre point 2. 3. 3. 3., chapitre premier, deuxième partie sur la parole assurée.

2. 1. « Qui est-ce qui vous a dit que [...] ? » et variantes : quand la loi générale n'est pas toujours parfaitement prouvée

L'expression, déclinée sous diverses formes, revient souvent dans l'œuvre, et permet de réfuter les données, de l'ordre du présupposé, apportées par l'adversaire. Il semble bien que les prémisses de la *doxa* soient ainsi remises en question : d'elles découle toujours le même raisonnement. La vision de ceux qui se conforment à la *doxa* est limitée car aveuglée par des principes qu'elle pense immuables alors qu'ils n'ont jamais été fondés. « **Qui vous a dit que cet ordre que vous admirez ici ne se dément nulle part**³⁵⁶ ? », demande ainsi Athéos à son interlocuteur. Effectivement, l'interlocuteur, s'il en avait l'occasion, serait probablement incapable d'identifier la voix qui lui a inculqué cette pensée ancrée en lui-même (d'autant plus ancrée que cette voix n'est pas identifiable), et serait forcé de reconnaître qu'il s'agit peut-être, effectivement, d'un préjugé, d'une idée reçue³⁵⁷.

De même, Julie, qui reprend d'ailleurs l'expression de son interlocuteur, traite d'« étourdis » ceux qui s'enferment dans des principes, énoncés par on ne sait qui et d'on ne sait où :

MADemoiselle DE LESPINASSE. – Mais, si je vous ai bien compris, ceux qui nient la possibilité d'un sixième sens, un véritable hermaphrodite, sont des étourdis. **Qui est-ce qui leur a dit que** nature ne pourrait former un faisceau avec un brin singulier qui donnerait naissance à un organe qui nous est inconnu ? (*Rêve de d'Alembert*, 641).

Il semble bien que les étourdis, incapables de la moindre imagination scientifique, se rangent derrière la parole castratrice d'un locuteur dont Julie cherche vainement l'identité, et qui est pourtant le locuteur d'énoncés érigés en loi générale, empêchant le progrès de la pensée³⁵⁸. Toutes les vérités ne peuvent découler d'une seule vérité, par ailleurs jamais prouvée. Le raisonnement inductif, contre le raisonnement déductif, est une condition préalable à la recherche efficace de la vérité : les expériences, l'observation, et les hypothèses (aussi folles soient-elles, car l'audace scientifique est de rigueur dans la trilogie), doivent, constituer le point de départ de la quête philosophique. Les principes autrefois immuables sont évacués à leur profit. Julie reprend donc une expression prononcée presque telle quelle par Bordeu quelques répliques plus haut³⁵⁹ :

³⁵⁶ *Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, 115.

³⁵⁷ Sur le stéréotype et l'idée reçue, voir les travaux de Ruth Amossy et de Anne Herschberg-Pierrot (1991, 1997). Sur la notion de préjugé au XVIII^e siècle, voir l'ouvrage collectif *Critique et légitimité du préjugé*, sous la direction de Ruth Amossy et Michel Delon (1999), ouvrage qui consacre toute une partie au siècle des Lumières.

³⁵⁸ Le verbe « nier » est intéressant car il semble opérer un détournement le vocabulaire du camp adverse. Avec « nier », on a aussi l'idée qu'il n'y a pas de justification.

³⁵⁹ Elle la reprend également dans ces lignes : « BORDEU. – Vous formeriez sur l'avenir des conjectures

MADemoiselle DE LESPINASSE. – Si l'on frappe du coup le plus léger à l'extrémité d'une longue poutre, j'entends ce coup, si j'ai mon oreille appliquée à l'autre extrémité. Cette poutre toucherait d'un bout sur la terre et de l'autre bout dans Sirius, que le même effet serait produit. Pourquoi tout étant lié, contigu, c'est-à-dire la poutre existante et réelle, n'entends-je pas ce qui se passe dans l'espace immense qui m'environne, surtout si j'y prête l'oreille ? BORDEU. – **Et qui est-ce qui vous a dit que** vous ne l'entendiez pas plus ou moins ? (*Rêve de d'Alembert*, 638-639).

Julie n'admet pas encore parfaitement le fait que tout puisse être contigu, ce qui permettrait par la suite d'admettre la thèse de la sensibilité inhérente à la matière. Bordeu lui demande alors un effort d'imagination³⁶⁰ : elle doit laisser de côté ce qu'on lui a appris, pour envisager qu'en réalité, elle entend ce qu'elle pense ne pas entendre. La reprise de la formule de Bordeu par Julie semble indiquer que cette dernière ne s'imprègne pas seulement des idées de Bordeu, mais aussi et surtout de sa manière de penser, de son mode d'investigation, de sa façon de raisonner.

Diderot prête même cette façon de parler à ses « adversaires », comme dans cet exemple tiré des *Mélanges à Catherine II* (347) :

« Mais vous désapprouvez donc la conduite de Dieu ? » Beaucoup, et cela parce que Votre Majesté ne s'endormirait pas tranquillement si elle en usait aussi négligemment avec ses sujets. « Mais **qui vous a dit que** Dieu devait être un souverain comme vous l'imaginez ? » Le sens commun ; car s'il y a deux notions de souveraineté et de bienfaisance, l'une pour lui et l'autre pour moi, il y aura deux notions de vice et de vertu, deux notions de justice, deux morales, une morale céleste et une morale terrestre.

Ici, donner la parole à Catherine II signifie également lui prêter une sorte de tic de langage, qui amène Diderot à refaire le chemin de sa réflexion, et ainsi à consolider cette réflexion³⁶¹.

La déduction est un frein à l'innovation, car elle refuse de remettre en question des principes. Elle est par ailleurs susceptible des plus grandes erreurs : il est possible, après tout, que ces principes établis soient faux en réalité. C'est ce qui est expliqué dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (586), par la métaphore du chemin sur lequel on peut s'égarer :

Quand on suit une mauvaise route, plus on marche vite, plus on s'égarer ; et le moyen de revenir sur ses pas, quand on a parcouru un espace immense ? L'épuisement des forces ne le

vraisemblables, mais sujettes à erreur. C'est précisément comme si vous cherchiez à deviner ce qui va se passer au-dedans de vous, à l'extrémité de votre pied ou de votre main. MADemoiselle DE LESPINASSE. – **Et qu'est-ce qui vous a dit que** ce monde n'avait pas aussi ses méninges, ou qu'il ne réside pas dans quelque recoin de l'espace une grosse ou petite araignée dont les fils s'étendent à tout ? » (*Rêve de d'Alembert*, 639).

³⁶⁰ Il s'agit du même effort d'imagination que Bordeu recommande lorsqu'il dit qu'il peut voir, de ses yeux, deux moignons devenir bras : « BORDEU. – Pourquoi non ? J'ai vu deux moignons devenir à la longue deux bras. MADemoiselle DE LESPINASSE. – Vous mentez. BORDEU. – Il est vrai ; mais au défaut de deux bras qui manquaient, j'ai vu deux omoplates s'allonger, se mouvoir en pince, et devenir deux moignons ». (*Rêve de d'Alembert*, 635).

³⁶¹ On retrouve aussi l'expression, véritable embrayeur de réfutation, dans la *Réfutation d'Helvétius* (819) : « **Qu'est-ce qui vous a dit que** le plaisir et la douleur soient dans le rapport constant des impressions ? »

permet pas ; la vanité s'y oppose sans qu'on s'en aperçoive ; l'entêtement des principes répand sur tout ce qui environne un prestige qui défigure les objets. On ne les voit plus comme ils sont, mais comme il conviendrait qu'ils fussent. Au lieu de réformer ses notions sur les êtres, il semble qu'on prenne à tâche de modeler les êtres sur ses notions.

La méthode déductive, si elle part de principes faux, est, en toute logique, la pire des méthodes : elle ne peut parvenir qu'à des conséquences fausses, elle aveugle celui qui l'emploie qui ne voit pas la nature telle qu'elle est en réalité, mais telle qu'il la pense. Elle se rapproche ainsi, très dangereusement, de la pétition de principe. La méthode déductive, finalement, n'est-elle pas la mère de cet esprit de système si mal considéré chez Diderot, qui consiste en grande partie à « faire des abstractions qui ne mènent à rien³⁶² » ?

2. 2. L'induction

Si ce mode de raisonnement n'est pas valorisé que par Diderot, mais de manière plus générale par les philosophes des Lumières, il n'en est pas moins vrai que Diderot s'est particulièrement attaché à théoriser la victoire de l'induction sur la déduction, notamment dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, et à montrer cette victoire en acte dans ses œuvres. Robert Morin (1975 : 56 et 63) souligne à cet égard :

Athées ou déistes, les raisonnements de Diderot, comme ceux de philosophes des Lumières, s'appuyaient sur l'observation, l'expérience ; la vérité avait pour fondements le physique et la physique, et non plus la métaphysique, Malpighi et Newton supplantèrent Descartes et Malebranche, le monde extérieur remplaçait le monde intérieur, les yeux et les sens guidaient le jugement vers la certitude. [...] L'abstraction n'existe pour lui que comme généralisation commode d'une propriété ou d'une qualité commune à plusieurs objets ou

³⁶² *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, 683. Il faudrait ici établir le parallèle avec le *Discours de la méthode*. On constate que Diderot reprend la métaphore du chemin pour parvenir à des conclusions opposées à celle de Descartes : « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées : imitant en ceci les voyageurs, qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même qu'en outre que nous ne remarquons point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises ». (Descartes, *Discours de la méthode*, Troisième partie, Paris, GF Flammarion, p. 46-47).

plusieurs actions. En homme de science, il part du particulier pour arriver au général, à l'abstraction. Le métaphysicien a le cheminement contraire : il part de l'existence des abstractions considérées comme réalités premières pour arriver aux objets ou aux êtres particuliers.

La victoire de l'induction sur la déduction est aussi une victoire de la physique sur la métaphysique, du particulier sur le général, du cas concret sur l'abstraction – abstraction qui ne peut en aucun cas constituer un point de départ, mais seulement un point d'arrivée. L'induction est nécessaire à la démarche scientifique, car c'est elle qui permet les découvertes. Observation et expérience : tels devraient être les préalables de tout raisonnement espérant aboutir à de véritables conclusions.

2. 2. 1. La méthode expérimentale

C'est cette notion qui est fondamentale pour toute la théorie de la connaissance du dix-huitième siècle : nous ne connaissons que ce dont nous faisons l'expérience, toutes nos idées sont des transformations, des combinaisons, des abstractions, à partir de sensations physiques. Mais il ne suffit pas de dire « expérience » pour s'entendre ni pour dire la même chose. Diderot va dans un premier temps affronter les difficultés qu'offre une telle théorie de la connaissance ; puis en donner son interprétation propre, dans le sens du matérialisme. Le personnage du mathématicien aveugle Saunderson est celui qui remet en question le bel ensemble de ceux qui s'écrient sans savoir ce qu'ils disent : « l'expérience ! »,

explique Sophie Audidière (2006 : 5). Faire une expérience, selon Diderot, c'est satisfaire à plusieurs conditions, et cette activité est fondamentalement incompatible avec toute métaphysique. C'est ainsi que le philosophe s'attaque aux « philosophes » des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1747) :

Vous ferez de la géométrie et de la métaphysique tant qu'il vous plaira ; mais moi, qui suis physicien et chimiste, qui prends les corps dans la nature et non dans ma tête, je les vois existants, divers, revêtus de propriétés et d'actions, et s'agitant dans l'univers comme dans le laboratoire où une étincelle ne se trouve point à côté de trois molécules combinées de salpêtre, de charbon et de soufre, sans qu'il s'ensuive une explosion nécessaire.

Contre ces « philosophes » de l'abstraction, qui font de la géométrie (qui, on l'a vu, est toujours accusée d'être trop abstraite³⁶³) et de la métaphysique, celui qui dit *je* se dit physicien et chimiste : il ne s'agit plus, désormais, d'envisager les corps *dans la tête*, autrement dit de conceptualiser ce qu'on a soi-même imaginé, fantasmé selon son bon vouloir et des idées préconçues, mais de les envisager *dans la nature*, ce qui implique qu'ils sont observables, *existants* dans le laboratoire immense que constitue l'univers. Le verbe *voir* (notons l'importance de son utilisation) est là pour opposer ce qui est de l'ordre de l'observable et ce qui est de l'ordre du fantasme. Quand Helvétius écrit qu'« on ne saurait rien affirmer ou nier

³⁶³ Voir la première partie, chapitre premier, point 2 de notre travail.

des choses dont nous ne sentons ni la possibilité, ni l'impossibilité, ni l'existence, ni la non existence », Diderot est là pour affirmer : « Quand je dis que, sans l'intervention d'aucun agent hétérogène, la matière passe d'un état inerte à un état sensible, vivant et pensant, **je dis ce que je vois** » (715).

Le rapport au monde que propose la méthode expérimentale est signe d'une authenticité – elle part de ce qui existe, de ce dont on ne peut nier l'existence – et l'emporte sur le solipsisme qu'impose la méthode déductive. Et c'est ainsi que Diderot, représentant de l'expérience, l'emporte sur d'Alembert, représentant de l'abstraction, lorsque le premier fait envisager au second *l'histoire expérimentale* du second. Cette victoire est narrée dans les *Éléments de physiologie* (1298-1299) :

Deux philosophes disputent sans s'entendre, par exemple, sur la liberté de l'homme. L'un dit : « L'homme est libre, je le sens ». L'autre dit : « L'homme n'est pas libre, je le sens ». Le premier parle de l'homme abstrait, de l'homme qui n'est mû par aucun motif, de l'homme qui n'existe que dans le sommeil, ou dans l'entendement du disputeur. L'autre parle de l'homme réel, agissant, occupé et mû. Histoire expérimentale de celui-ci. Je le suis, je l'examine, c'était un géomètre.

On notera que c'est l'expérience proposée par le philosophe du réel qui permet de remédier au dialogue de sourds : grâce à elle, le débat prend forme, progresse, et se voit même résolu puisqu'il s'avère que la thèse de l'absence de liberté l'emporte. Évidemment, raison est donnée au philosophe du réel avant même l'expérience, en ce que, justement, il s'attache au réel, à l'agissant, alors que son adversaire est tourné vers « l'homme abstrait », véritable rat de laboratoire qui n'a de réalité que dans son « entendement ». C'est finalement l'adversaire lui-même qui deviendra le rat de laboratoire du philosophe, un rat de laboratoire cette fois-ci envisagé dans son propre environnement, et dont les activités prouveront que, décidément, il n'est pas libre.

La méthode expérimentale permet avant tout la mise en question de la suprématie de la religion catholique. C'est elle qui permet la mise en question, de manière générale, des plus grands axiomes ; elle est même la méthode anti-religieuse par excellence : à Hemsterhuis qui écrit (756) que

la plus grande révolution qui s'est faite dans les idées des hommes fut lorsque des philosophes leur apprirent, d'une façon incontestable, que ce globe n'était qu'une planète, comme tant d'autres,

Diderot répond : « Vous avez raison : le quart de cercle et le télescope furent des machines

bien impies ».

Le raisonnement et la parole pour Diderot doivent toujours s'étendre à la recherche de la vérité. Dans cet exemple tiré de l'*Histoire des deux Indes* (587), « Fragments divers », on lit :

Vous dites qu'il y a une morale universelle, et je veux bien en convenir ; mais cette morale universelle ne peut être l'effet d'une cause locale et particulière. Elle a été la même dans tous les temps passés, elle sera la même dans tous les siècles à venir ; elle ne peut donc avoir pour base les opinions religieuses qui, depuis l'origine du monde et d'un pôle à l'autre, ont toujours varié. Les Grecs ont eu des dieux méchants ; les Romains ont eu des dieux méchants ; nous avons un dieu bon ou méchant selon la tête de celui qui y croit [...].

La conclusion de l'énoncé n'est pas ici de dire qu'il y a une morale universelle, mais bien de dire que cette morale universelle n'a pas les origines qu'on lui attribue traditionnellement. Il s'agirait donc plutôt d'une contre-conclusion, prouvée à l'aide d'un contre-raisonnement, le raisonnement inductif. C'est en effet l'observation des temps passés qui permet de constater les variations extrêmes d'une religion à l'autre, variations incompatibles avec l'idée d'universalité.

Cette remontée vers le passé n'est pas rare chez Diderot et construit l'*ethos* d'un philosophe attentif, qui sait prendre en compte la globalité de la réalité à la fois dans l'espace mais aussi dans le temps³⁶⁴. C'est ainsi que le philosophe remonte dans le passé du géomètre, celui d'une journée, pour lui montrer, malgré lui, qu'il n'est pas libre. Considérons un autre extrait de l'*Histoire des deux Indes* (612-613), dans le chapitre premier « De la religion », première section *Origine de la religion* :

Pour expliquer l'énigme de son existence, de son bonheur et de son malheur, il inventa différents systèmes également absurdes. Il peupla l'univers d'intelligences bonnes et malfaisantes ; et telle fut l'origine du polythéisme, la plus ancienne et la plus générale des religions. Du polythéisme naquit le manichéisme, dont les vestiges dureront à jamais, quels que soient les progrès de la raison. Le manichéisme simplifié engendra le déisme ; et au milieu de ces opinions diverses, il s'éleva une classe d'hommes médiateurs entre le ciel et la terre. Ce fut alors que les régions se couvrirent d'autels ; qu'on entendit ici l'hymne de la joie, là le gémissement de la douleur ; et qu'on eut recours à la prière, aux sacrifices, les deux moyens naturels d'obtenir la faveur et de calmer le ressentiment. On offrit la gerbe ; on immola l'agneau, la chèvre, le taureau. Le sang de l'homme arrosa le tertre sacré. Cependant on voyait souvent l'homme de bien dans la souffrance, le méchant, l'impie même dans la prospérité, et l'on imagina la doctrine de l'immortalité. Les âmes affranchies du corps ou circulèrent dans les différents êtres de la nature, ou s'en allèrent dans un autre monde recevoir la récompense de leurs vertus, le châtiement de leurs crimes. Mais l'homme en devint-il meilleur ? c'est un problème. Ce qui est sûr, c'est que depuis l'instant de sa naissance jusqu'au moment de sa mort, il fut tourmenté par la crainte des puissances invisibles, et réduit à une condition beaucoup plus fâcheuse que celle dont il avait joui. La plupart des législateurs se sont servis de cette disposition des esprits pour conduire les

³⁶⁴ Notons que cette tendance à proposer un discours historique est un trait que Diderot partage avec une part de ses confrères. On pense au premier chef à Voltaire, notamment à sa rétrospective de l'histoire religieuse dans son *Traité sur la tolérance* et à divers lieux du *Dictionnaire philosophique*, où, là encore, revenir sur les premiers temps de l'Église et de l'établissement de ses dogmes a une valeur argumentative certaine.

peuples, et plus encore pour les asservir. Quelques-uns ont fait descendre du ciel le droit de commander ; et c'est ainsi que s'est établie la théocratie ou le despotisme sacré, la plus cruelle et la plus immorale des législations. [...]

Remonter aux origines, faire, au passé simple, l'histoire rapide mais méthodique et partialement complète de la religion (« il imagina », « il inventa », « il peupla », etc.) permet de faire perdre de sa superbe à la religion, et de la présenter comme un simple recours, une simple béquille dont le pouvoir s'est par la suite servi en vue de l'asservissement des peuples. La religion, selon Diderot, est née de l'homme. Elle n'a pu apporter que des solutions semi-satisfaisantes et, finalement, elle est un mal plus grand que celui qu'on a voulu recouvrir.

Par ailleurs, l'induction est un cheminement préférable en ce qu'il permet de trouver ce qu'on ne s'attendait pas – et ce qu'on ne pouvait s'attendre – à trouver. La parabole du père qui encourage ses enfants à chercher un trésor dans son champ, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (570), le relate bien : les enfants, afin de trouver le trésor, bêchent le champ et finissent par y découvrir un tout autre trésor, certainement plus précieux que celui qu'ils s'imaginaient trouver. Le travail acharné du champ a rendu ce dernier si fertile que la découverte du trésor qu'ils cherchaient n'importe plus : « C'est ainsi que les chimistes et les géomètres, en s'opiniâtrant à la solution de problèmes peut-être impossibles, sont parvenus à des découvertes plus importantes que cette solution », conclut le narrateur. L'expérience, chez Diderot, doit faire *autorité*.

2. 2. 2. L'expérience littéraire et l'analogie : quand le « mensonge » et l'extravagance sont au service de la vérité

Il faudrait ajouter que l'expérience exige une certaine éthique. Colas Duflo (2003a : 140) l'explique, à propos de la *Lettre sur les aveugles* :

Diderot a bien compris la leçon de Bacon. Pour qu'une expérience soit utile à l'avancement de la science, il ne suffit pas d'engranger des résultats sans penser à ce qu'ils signifient, il faut qu'elle soit préparée.

Or, précisément, la véritable expérience, dans la *Lettre sur les aveugles*, laisse place à l'expérience que constitue la lettre même, c'est-à-dire le texte :

Il est impossible de réunir concrètement toutes les conditions nécessaires pour faire l'expérience idéale que décrit Diderot. Cela est vrai, mais c'est justement parce que l'expérience qui conviendrait n'est pas faisable qu'il faut la faire par la pensée et qu'il revient au texte philosophique de la mettre en scène. C'est le sens même de la *Lettre sur les*

aveugles d'être ce texte : à partir d'une critique de l'expérimentation naïve de Réaumur et Cheselden, la philosophie reprend son bien. L'inventaire que fait Diderot des approches philosophiques de la question montre qu'il faut comprendre le problème de Molyneux à nouveaux frais,

poursuit en effet C. Duflo (2003a : 141). Dès lors, l'expérience idéale deviendrait celle de l'écriture et de la fiction.

Dans *Jacques le fataliste*, il ne s'agit pas seulement d'être vrai, mais encore être plaisant. Ainsi s'entretiennent fictivement le narrateur et le lecteur de *Jacques le fataliste* (738) :

– [...] La vérité ! la vérité ! – La vérité, me direz-vous, est souvent froide, commune et plate. Par exemple, votre dernier récit du pansement de Jacques est vrai, mais qu'y a-t-il d'intéressant ? Rien – D'accord. – S'il faut être vrai, c'est comme Molière, Regnard, Richardson, Sedaine ; la vérité a ses côtés piquants qu'on saisit quand on a du génie.

C'est au sein de l'œuvre littéraire, paradoxalement, que la méthode expérimentale se pratique. Jean Mayer (1959 : 8) prend la peine de le signaler dans son ouvrage *Diderot homme de science* : ce n'est que virtuellement que Diderot fait le scientifique. Contrairement à d'autres philosophes qui se piquaient de science, il ne possède pas de laboratoire dans lequel il peut, en amateur, s'adonner à sa passion : l'œuvre littéraire constitue son seul laboratoire. L'expérience littéraire vient remplacer l'expérience scientifique à proprement parler, et permet par exemple la pulvérisation de la statue de Falconet. Les critiques ont en effet maintes fois souligné l'expérience que constitue la trilogie, et Roland Mortier (1990f : 249), par exemple, ne manque pas de remarquer qu'« il fallait à la fois plaire sans recourir à la facilité, et persuader dans un domaine où tout restait à faire (la biologie) ». Ainsi, toujours selon les mots de R. Mortier (1990d : 270), « l'artiste expérimente *in vivo* (ou dans cette vie supérieure qu'est la fiction littéraire) les problèmes qui le hantent ».

Des *Bijoux indiscrets* à *Jacques le fataliste* en passant par *Ceci n'est pas un conte*, le jeu ambigu entre la fiction et la vérité, entre la littérature et le réel est à relever. Laurent Versini (10) écrit :

Tous ces récits sont en fait des travaux pratiques où se teste la validité du matérialisme biologique fondé par *La Lettre sur les aveugles* et approfondi dans *Le Rêve de d'Alembert* où sont également constamment convoquées des connaissances de Diderot pour confirmation ou interpellation.

Il note plus loin (13) que le romanesque est « remis en question » par Diderot, par amour pour la vérité du monde : « Cette remise en question du romanesque a pour racine profonde chez Diderot [...] un intérêt passionné pour la réalité du monde et des hommes qui finalement

recèle le vrai romanesque, celui qui ne s'invente pas mais qu'il faut découvrir ».

Les contes ne sont pas si contes que cela : Franck Salaün (2010 : 84) explique la méfiance de Diderot à l'égard de la fiction, méfiance qui l'incite à multiplier les références au réel, comme le recours, pour construire ses personnages, à des personnes de son entourage :

Diderot, qui se méfie des abstractions et des formules creuses, se fait une règle de garder un pied dans le réel, y compris lors d'excursions audacieuses dans l'espace des conjectures ou dans l'univers des fictions littéraires et philosophiques. On peut donc penser que les allusions à des personnes réelles et à des événements avérés, répondent à un souci d'empiricité et de légitimité dont témoignent ses réticences à l'égard de la fiction « pure » et l'élévation au rang de genre de l'anecdote. À ses yeux, la notion de fiction pure est proprement absurde. Elle dénote un paralogisme et dissimule une compromission idéologique. En effet, l'imagination la plus enthousiaste ne peut jamais que combiner des éléments préexistants à la fiction.

C'est ainsi que la fiction devient outil de recherche de la vérité, et c'est donc par l'analogie avant tout que la vérité est recherchée. Ce type de raisonnement consiste à poser une relation de similitude entre des faits, des objets, des situations ou encore des personnes, et à appliquer à l'un ce qui est vrai de l'autre. Il est précieux pour expliquer, vulgariser : on prend des éléments dans un domaine connu, sur un savoir partagé, pour faire comprendre des réalités d'un domaine inconnu ou peu familier et ainsi convaincre le destinataire. Il consiste à passer par le frappant, par ce qui marque les esprits pour mieux convaincre.

Les célèbres métaphores du *Rêve* ont été analysées par Herbert Dieckmann, qui a souligné leur rôle heuristique. Yvon Belaval (1975 : 27), plus tard, propose « Trois lectures du *Rêve de d'Alembert*³⁶⁵ », et écrit à propos de celle d'Herbert Dieckmann :

Selon Herbert Dieckmann, le but, l'originalité de Diderot est de présenter des idées scientifiques sous forme de dialogues : la métaphore serait le moyen d'exprimer une intuition scientifique n'ayant alors à sa disposition qu'un vocabulaire incertain. Soit. Pourtant, on hésite. D'abord Diderot, qu'a-t-il en définitive inventé *scientifiquement* ? quelle loi a-t-il découverte ? Il est évident que le *Rêve* est un essai littéraire et non scientifique. De la science, il ne garde, quelle que soit son information, que l'émotion, le coloris, de quoi faire un rêve philosophique. De plus, que veut décrire le *Rêve* en imitant un rêve ? La découverte en train de se faire, dans l'inspiration ? ou la découverte faite ? Dans le premier cas, la trilogie montrerait à l'œuvre, dans la recherche même, la méthode heuristique de l'*Interprétation de la nature* : l'important, ce serait l'esprit du savant. Dans le deuxième cas, la trilogie exposerait la découverte faite, et l'accent se déplacerait sur le tableau de la nature ainsi révélée.

Yvon Belaval, comme Jean Mayer, rappelle que Diderot n'est pas un scientifique, mais un littéraire : les analogies sont moins un moyen d'investigation (car finalement elles ne mènent pas à de véritables découvertes) qu'elles n'ont de pouvoir poétique. Les analogies restent de l'ordre du mensonge, qui n'exprime qu'une vérité : la vérité poétique, *via*, pourrait-on dire,

³⁶⁵ Les deux autres lectures sont celles de l'analyse de l'antithèse par Georges May et celle du point de vue biopolitique par Aram Vartanian.

une poétique de la vérité.

Les aspects négatifs, ou plutôt dangereux, de l'analogie, sont d'ailleurs parfois soulignés³⁶⁶. Le raisonnement n'est pas toujours très viable, il est souvent plus séduisant que rationnel. Ainsi, il doit être mené avec prudence, comme on le voit dans cet extrait de la *Promenade du sceptique* (114-115) :

« [...] Vous regardez cette illumination avec je ne sais quels yeux d'enthousiaste. Votre imagination, montée sur ce ton, en compose une belle décoration dont elle fait ensuite les honneurs à je ne sais quel être qui n'y a jamais pensé. C'est la présomption du provincial nouvellement débarqué, qui croit que c'est pour lui que Servandoni a dessiné les jardins d'Armide ou construit le palais du Soleil. Nous avons devant nous une machine inconnue sur laquelle on a fait des observations qui prouvent la régularité de ses mouvements, selon les uns, et son désordre au sentiment des autres. Des ignorants qui n'en ont examiné qu'une roue, dont ils connaissent à peine quelques dents, forment des conjectures sur leur engrainure dans cent mille autres roues dont ils ignorent le jeu et les ressorts, et pour finir comme les artisans, ils mettent sur l'ouvrage le nom de son auteur. – Mais, répondez- je, suivons la comparaison : une pendule à équation, une montre à répétition ne décèlent-elles pas l'intelligence de l'horloger qui les a construites, et oseriez-vous assurer qu'elles sont des effets du hasard ? 34. – Prenez garde, reprit-il, les choses ne sont pas égales. Vous comparez un ouvrage fini, dont l'origine et l'ouvrier sont connus, à un composé infini, dont les commencements, l'état présent et la fin sont ignorés, et sur l'auteur duquel vous n'avez que des conjectures ».

Plusieurs analogies sont effectuées dans ces répliques, par chacun des interlocuteurs. La première est faite par Athéos, afin de réfuter le fameux argument des merveilles de la nature avancé par Cléobule : outre les merveilles de la nature, c'est Cléobule lui-même qui constitue l'objet de la comparaison. Le propos d'Athéos est de montrer que son adversaire est dans l'erreur, tout comme le provincial est dans l'erreur lorsqu'il pense, à tort, que c'est pour lui que Servandoni a dessiné les jardins d'Armide ou construit le palais du Soleil. De la même manière, Cléobule est naïf de penser qu'une intelligence supérieure a travaillé pour les hommes. Il compare ensuite la nature à une machine d'une complexité telle qu'elle n'est pas observable dans son ensemble : de ce fait, les merveilles de la nature sont mises en question et

³⁶⁶ Caroline Jacot Grapa (2009 : 133-134) note l'ambivalence de la position de Diderot à l'égard de l'analogie, que tantôt il récuse, tantôt il emploie : « Cependant, ces récusations, dont on voit qu'elles sont imputées tour à tour à différents personnages et pas exactement assumées par l'instance à laquelle on identifierait éventuellement le philosophe, méritent d'être mises en perspectives, pour plusieurs raisons. Dans son analyse des usages de l'analogie, Perelman situe d'entrée de jeu le problème, en indiquant que l'usage de l'analogie est lié à la métaphysique, et à une certaine conception du réel, dévalorisé par rapport au monde des idées, la vérité étant l'apanage de l'abstraction. Dans cette optique, l'analogie conduit à la vérité, et détient en elle-même un pouvoir de vérité. Par contraste, les philosophes empiricistes, et Perelman s'en remet à David Hume, auraient tendance à minorer la valeur de l'analogie, qui sous-tend l'usage de la comparaison et de la métaphore, et à ne lui conférer, d'un point de vue argumentatif, que le statut d'hypothèse à vérifier. On en pourrait prendre pour exemple l'image du siège de l'âme, dont Diderot marque qu'elle n'a en effet pas le statut de vérité démontrable. L'ambivalence de Diderot à l'égard du style figuré tient à la tentation de conférer à la métaphore une valeur argumentative, cognitive, heuristique enfin (c'est 'de la très bonne prose'), dans la mesure où elle permet de comprendre les relations qui échappent à l'ordre de la raison, sensible à la certitude et la preuve ».

ne peuvent constituer un argument en faveur de l'existence du Prince. Pourtant, Cléobule se propose de filer la métaphore (« suivons la comparaison »), et indique que l'existence d'une machine suppose l'existence d'un ouvrier qui aurait conçu et construit cette machine. L'analogie établie par Athéos servirait ainsi la thèse qu'il ne soutient pas. Ce dernier revient alors sur son analogie, qui ne fonctionnerait que jusqu'à un certain point : on ne peut pas attribuer toutes les qualités d'une chose à l'autre qui lui est pourtant comparée. Si l'horloge, produit fini, montre l'intelligence de l'horloger, la nature, produit infini, ne montre pas l'intelligence d'un être suprême, car on ne peut pas comparer le fini et l'infini. Cléobule a opéré trop rapidement un rapprochement qui ne tenait pas jusqu'au bout.

Ainsi, l'analogie comporte des dangers. Si ses capacités de vulgarisation sont souvent utiles, elles sont parfois réservées à des interlocuteurs de moindre intelligence, comme les enfants :

Mais je laisse ce **langage figuré** que j'emploierais tout au plus pour recréer et fixer l'esprit volage d'un enfant, et je reviens au ton de la philosophie à qui il faut des raisons et non des comparaisons,

trouve-t-on dans la *Lettre sur les sourds et muets* (29). Et c'est ainsi que Julie, dans la trilogie – qui constitue pourtant l'œuvre par excellence des analogies – perd finalement patience devant une dernière analogie, qui consiste à comparer le récit du poète au chant :

BORDEU. – [...] Si vous avez pris la liberté de comparer l'animal à un clavecin, vous me permettrez bien de comparer le récit du poète au chant. D'ALEMBERT. – Cela est juste. BORDEU. – Il y a dans tout chant une gamme. Cette gamme a ses intervalles ; chacune de ses cordes a ses harmoniques, et ces harmoniques ont les leurs. C'est ainsi qu'il s'introduit des modulations de passage dans la mélodie, et que le chant s'enrichit et s'étend. Le fait est un motif donné que chaque musicien sent à sa guise. MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE. – Et **pourquoi embrouiller la question par ce style figuré** ? Je dirais que chacun ayant ses yeux, chacun voit et raconte diversement. (*Rêve de d'Alembert*, 666).

Le « style figuré » n'est pas toujours nécessaire. Julie n'accuse-t-elle pas ses interlocuteurs de simplifier la réflexion à l'extrême, afin de pouvoir l'y intégrer, elle qui n'est qu'une femme³⁶⁷ ?

L'analogie, telle qu'elle est vue et pratiquée par le philosophe, se voit pourtant douée d'une grande efficacité, en ce qu'elle permet une vision élargie du monde.

Pour échapper à la rigidité du point de vue qui a tendance à s'imposer comme étant le seul possible, il faut inventer des analogies et des comparaisons inédites, qui nous permettent de voir sous un jour nouveau, c'est-à-dire de recommencer à voir, les phénomènes

³⁶⁷ Marie-Hélène Chabut (1998a : 64) note ainsi que « Mademoiselle de l'Espinasse's remark questions the canonical role of the male philosopher who explains to the naïve woman interlocutor the mysteries of knowledge by means of images so that she can understand the complex ideas ».

apparemment les mieux connus,

souligne Jacques Bouveresse (2000 : 147) pour faire l'éloge du procédé³⁶⁸. Contre les témoins oculaires des miracles s'imposent ainsi de nouvelles visions ; contre la vue basse s'impose la vision prophétique. Bordeu *voit* deux moignons devenir bras, Julie *voit* des chèvre-pieds³⁶⁹. Certes Bordeu ment-il au sens littéral, ce que Julie ne manque pas de souligner ; certes Julie fantasme-t-elle en déclarant voir la nouvelle espèce s'affairer au service des duchesses. La méthode est risquée, hasardeuse, mais elle est peut-être davantage porteuse de vérité que toute autre méthode. On notera en effet dans les deux cas la présence du verbe *voir* : cette fois-ci, il ne s'agit plus d'une vision au sens strict, de cette vision qui permet l'observation des corps de la nature, mais d'une vision plus large, d'ordre quasiment prophétique, qui rappelle d'ailleurs les conceptions antiques de cette faculté. L'esprit philosophique doit être capable de voir non seulement les choses qui se présentent directement à son regard, mais il doit aussi voir au-delà de ce qui est réellement vu. C'est après avoir envisagé la possibilité de l'évolution et du mélange des espèces que Julie de l'Espinasse peut *voir*, au sens figuré certes, des chèvre-pieds derrière le carrosse des duchesses.

2. 3. *L'abduction ou le raisonnement par l'hypothèse*

Dans l'article « Encyclopédie » de l'*Encyclopédie*, on trouve la remarque suivante: « Il vaut encore mieux risquer des conjectures chimériques, que d'en laisser perdre d'utiles ». Le type de raisonnement préféré de Diderot ne serait-il pas celui qui permet l'inventivité la plus forte et les découvertes les plus inattendues, c'est-à-dire l'abduction ? Cette méthode consiste en la production d'hypothèses qui seront à vérifier rétroactivement : dans le raisonnement par abduction, l'effet constitue l'antécédent du raisonnement, et la cause constitue la conséquence du raisonnement³⁷⁰.

Diderot s'adonne volontiers à ce qu'Umberto Eco appelle « le bonheur de

³⁶⁸ Nous remercions ici Jean-Claude Guerrini, qui a proposé cette citation dans le cadre de la séance de janvier 2011 de l'atelier d'argumentation, organisé par Marianne Doury.

³⁶⁹ « **J'ai vu** deux moignons devenir bras » (*Rêve de d'Alembert*, 635) ; « Il me semble déjà que **je vois** derrière la voiture de vos duchesses cinq à six grands insolents chèvre-pieds, et cela me réjouit » (*Suite de l'entretien*, 675).

³⁷⁰ Cela a été souligné lors de la séance de janvier 2011 de l'atelier d'argumentation.

l'abduction³⁷¹ », et en cela, il s'oppose à l'attitude scientifique de l'époque³⁷². Supposer a l'avantage de ne pas présenter sa pensée comme admise, c'est donc une manière de s'opposer à l'autorité de ceux qui affirment. Sophie Audidière (2006 : 6) fait remarquer que la proposition de la conjecture constitue à proprement parler la tâche du philosophe, et la première étape du raisonnement :

Selon Diderot, la méthode à suivre pour produire la connaissance de ce qui nous entoure porte le nom d'interprétation de la nature. Les *Pensées sur l'interprétation de la nature* en donnent le mode d'emploi. Observation, conjecture et expérimentation sont les trois étapes de la connaissance. La conjecture est plus spécialement la tâche du philosophe : elle est la supposition, l'hypothèse, formulée comme d'instinct (mais elle résulte en réalité d'une longue série d'expériences manquées ou réussies), à l'aide de laquelle on va tenter de comprendre. Les expérimentations qui doivent la suivre ont pour but de mettre à l'épreuve la validité de l'hypothèse. Or ces conjectures peuvent être de tous ordres : scientifique, moral, etc. [...] Toute l'œuvre philosophique de Diderot est un essai, au sens où il teste continûment ce qu'il nomme ses « conjectures ». Elle est incontestablement philosophique dans sa volonté de comprendre, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Diderot, « d'interpréter ».

La grande hypothèse de Diderot, c'est celle de la matière sensible. Elle est grande parce qu'elle permet d'expliquer maints phénomènes et de réduire à néant des difficultés jusqu'alors insolubles ; elle constitue même, selon les mots de Jean-Claude Bourdin, l'« idée-mère » de toute la philosophie de Diderot³⁷³. Ce qui est paradoxal, c'est que la réfutation par Diderot de

³⁷¹ Umberto Eco (1993 [1978] : 179-183), *De Superman au surhomme* : « Hélas, sauf dans quelques systèmes axiomatiques, les déductions certaines que nous pouvons faire sont très rares. Passons maintenant à l'Induction. J'ai un paquet mais je ne sais pas ce qu'il y a dedans. J'y plonge la main et j'en retire une poignée de haricots dont je note qu'ils sont tous blancs. Je recommence l'opération un nombre x de fois. [...] Après un nombre suffisant d'essais, j'é mets le raisonnement suivant : tous les Résultats de mes essais donnent une poignée de haricots blancs. Je peux faire la raisonnable inférence que tous ces Résultats sont des Cas de la même Loi, à savoir que tous les haricots de ce paquet sont blancs. D'une série de Résultats, en inférant qu'ils sont les Cas d'une même Loi, j'en arrive à la formulation inductive de cette Loi (probable). Bien entendu, il suffit qu'à un essai ultérieur un seul des haricots retirés du paquet soit noir pour que tout mon effort inductif sombre dans le néant. [...] À ce stade, l'Induction disparaît pour céder la place à l'Abduction. Avec l'Abduction, je suis face à un Résultat curieux et inexplicable. Pour nous en tenir à notre exemple, il y a un paquet sur la table, et à côté, toujours sur la table, il y a un tas de haricots blancs. Je ne sais pas comment ils sont venus là ou qui les y a mis, ni d'où ils viennent. Considérons ce Résultat comme un cas curieux. Il me faudrait maintenant trouver une Loi telle que, si elle était vraie, et si le Résultat était considéré comme un Cas de cette loi, le Résultat ne serait plus curieux, mais au contraire très raisonnable. À ce moment-là, je fais une conjecture : je suppose la Loi selon laquelle ce paquet contient des haricots et tous les haricots de ce paquet sont blancs puis j'essaie de considérer le Résultat que j'ai sous les yeux comme un Cas de cette loi. Si tous les haricots de ce paquet sont blancs et si ces haricots viennent de ce paquet, il est naturel que les haricots sur la table soient blancs. Pour Peirce, le raisonnement par abduction est typique de toutes les découvertes scientifiques 'révolutionnaires' [...] Il n'y a pas de différence (au plus haut niveau) entre la froide intelligence spéculatrice et l'intuition de l'artiste. Il y a quelque chose d'artistique dans la découverte scientifique et quelque chose de scientifique dans ce que les naïfs nomment les 'géniales intuitions de l'artiste'. Ce qu'elles ont en commun : le bonheur de l'Abduction ».

³⁷² Voir Jean Mayer (1959 : 114) qui écrit : « tandis que les savants comme Muschenbroeck ou l'abbé Nollet proscrivaient absolument les hypothèses en sciences, Diderot est à peu près le seul de son époque à les défendre ».

³⁷³ C'est ce qui permet à Jean-Claude Bourdin (2006 : 200) de réagir au doute sous-entendu par le titre, sous forme interrogative, d'un article d'Yvon Belaval, « Un philosophe ? » : « affirmer que Diderot n'est pas le philosophe d'une 'idée-mère', dévalue injustement le fait que son matérialisme repose tout entier sur une 'supposition', celle de la sensibilité, propriété universelle de la matière. On peut même dire que c'est la volonté d'illustrer la fécondité de cette supposition et de s'attaquer aux problèmes qu'elle soulevait, qui est le motif

l'ordre du monde semble menée par une supposition, qui est le pendant de la supposition adverse, celle de l'existence de Dieu : la supposition de l'existence de Dieu, qui justifie vie et mouvement, se verrait avantageusement remplacée par la supposition de la sensibilité inhérente à la matière³⁷⁴. Le philosophe semble mieux s'accommoder de la charge de la preuve qui lui est impartie, car tout l'objet de sa philosophie sera de prouver la pertinence de cette supposition.

Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (587), on lit que « pour ébranler une hypothèse, il ne faut quelquefois que la pousser aussi loin qu'elle peut aller ». Une bonne supposition, c'est donc une supposition que l'on peut pousser loin et restant viable suffisamment longtemps³⁷⁵, c'est une supposition simple qui permet d'expliquer le maximum de phénomènes jusque là mal expliqués ou inexpliqués. En cela, la *supposition* de la sensibilité inhérente à la matière est une bonne supposition :

Écoutez-vous, et vous aurez pitié de vous-même, vous sentirez que, pour ne pas admettre **une supposition simple qui explique tout**, la sensibilité, propriété générale de la matière, ou produit de l'organisation, vous renoncez au sens commun, et vous précipitez dans un abîme de mystères, de contradictions et d'absurdités. (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 619),

lance Diderot à d'Alembert.

L'hypothèse est fortement valorisée dans l'œuvre de Diderot : presque toujours d'une fertilité extraordinaire, elle permet les découvertes à la fois les plus extravagantes et les plus vraies. Tout dangereux qu'il soit, le raisonnement par abduction fait progresser, et illustre ce refus de Diderot de considérer la nature comme une unité fixe, et explicable par une cause unique³⁷⁶.

‘organisateur’ de ses textes et de ses opinions ». Voir la note 6 p. 12 de ce travail.

³⁷⁴ Voir par exemple les *Éléments de physiologie* (1281) : « Le corps produirait tout ce qu'il produit sans âme ; cela n'est pas infiniment difficile à démontrer. L'action supposée d'une âme l'est davantage ».

³⁷⁵ Ces hypothèses poussées le plus loin possible font probablement de Diderot, selon May Spangler (2003 : 160), l'« un des pères de la science-fiction » : « Diderot, pour avoir le premier mis ses ‘subodorations’ scientifiques en formes de fiction, non pas seulement pour les illustrer (comme c'est le cas de Cyrano de Bergerac, de Fontenelle, et de Voltaire), mais surtout pour les explorer dans leurs limites, peut être considéré comme un des pères de la science-fiction ».

³⁷⁶ C'est ce qu'indique Anne Beate Maurseth (2007 : 82), rappelant dans un premier temps la méfiance dans laquelle se trouvait l'hypothèse avant l'*Encyclopédie* et surtout avant Diderot : « L'*Encyclopédie* modifie le point de vue négatif dominant sur l'hypothèse. Cependant, la distinction entre fiction et science est toujours maintenue, comme si l'imagination et la fiction n'avaient aucune fonction dans les sciences expérimentales. Il faut attendre Diderot pour que cette distinction soit abolie. Lorsque Diderot accepte l'hypothèse, l'analogie et la conjecture, ce n'est pas seulement par suite de considérations méthodiques, mais cela relève également d'une conception de la nature. Alors que le refus de l'hypothèse implique qu'on considère la nature comme une unité fixe fonctionnant d'après des lois déterminables et définitives, l'approbation de l'hypothèse admet que la nature est complexe, dynamique, transformable et imprévisible ».

La trilogie du *Rêve* en est l'illustration la plus convaincante. Une bonne supposition permet de poser des questions fécondes et d'éclaircir les problèmes les plus obscurs. Mais c'est également ainsi que Mirzoza, malgré toute l'incertitude de l'hypothèse qu'elle avance à propos du lieu où logerait l'âme, se félicite elle-même de son ingéniosité :

Aussi ne prétends-je pas, répliqua Mirzoza, que l'âme se fixe toujours dans les pieds : elle s'avance, elle voyage, elle quitte une partie, elle y revient pour la quitter encore ; mais je soutiens que les autres membres sont toujours subordonnés à celui qu'elle habite. Cela varie selon l'âge, le tempérament, les conjonctures ; et de là naissent la différence des goûts, la diversité des inclinations, et celle des caractères. N'admirez-vous pas **la fécondité de mon principe** ? Et la multitude des phénomènes auxquels il s'étend ne prouve-t-elle pas sa certitude ? (*Les Bijoux indiscrets*, 93-94).

A contrario, dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (685), Diderot fait le dessin de ce qu'est une mauvaise supposition :

La **supposition** d'un être quelconque placé hors de l'univers matériel, est impossible. Il ne faut jamais faire de pareilles suppositions, parce qu'on n'en peut jamais rien inférer.

La *supposition* est ici connotée négativement, car elle n'est pas fondée sur la raison, ni sur aucune preuve scientifique. À partir du moment où une supposition bloque le raisonnement, empêche la production des inférences, elle n'est pas bonne. On trouve dans les *Observations sur Hemsterhuis* (706) :

Il s'ensuit encore que le premier moteur de ce corps, que nous appelons l'âme, est une chose différente de ce corps. Toute cette suite de propositions ne signifie rien, tant qu'on n'assignera pas la différence de l'âme et du corps. [...] Je n'appelle point à mon secours une cause inintelligible, contradictoire dans ses effets et ses attributs, et obscurcissant plutôt la question qu'elle ne l'éclaircit, me suscitant mille difficultés effrayantes, pour une qu'elle ne lève pas. Si l'on permettait de pareilles **suppositions** en physique, cette science se remplirait de mots vides de sens.

et (730) :

Si je faisais une pure **supposition** qui expliquât un phénomène, ce phénomène expliqué lui donnerait un premier degré de vraisemblance. Et la vraisemblance de la **supposition** s'accroîtrait en raison du nombre des phénomènes expliqués. Mais une **supposition** qui produirait l'effet contraire, et qui, une fois introduite, au lieu de lever une difficulté, en susciterait mille autres, au lieu d'éclaircir, couvrirait toutes les questions de ténèbres, ne serait-elle pas invraisemblable, et son invraisemblance ne s'accroîtrait-elle pas en raison des nouvelles difficultés qu'elle produirait ? Et je vous demande s'il y a une **supposition** plus féconde en difficultés et en obscurités que la vôtre ; c'est un abîme de ténèbres où l'on se perd dès le premier pas.

La mauvaise supposition est celle qui bloque la réflexion, celle qui engendre des difficultés au lieu d'en résoudre. Il faut noter de plus que ravalier le dogme de l'existence de l'âme (ou de Dieu ?) au rang de supposition est un acte très fortement polémique : c'est considérer que ce dogme n'est pas un, car il n'a jamais été prouvé ni fondé, quoiqu'on tire de lui toutes les

conséquences, ou plutôt toutes les difficultés.

3. Les types d'arguments

Réfuter les arguments, c'est réfuter le contenu des arguments, mais c'est aussi réfuter les moules d'arguments. Christian Plantin (2002a : 12), définissant la notion de contre-discours, montre ainsi qu'on ne contre-argumente pas qu'en faisant le procès d'un contenu, mais en faisant aussi celui d'un « moule » argumentatif. Il écrit :

On suppose que chaque forme argumentative (type d'argument) admet un contre-discours : « Contre les témoins » « Contre les experts » « Contre l'analogie » « Contre la causalité » « Contre les définitions » « Contre les catégorisations », « Contre les émotions », etc.

Dire que tel argument ne convient pas, c'est dire dans le même temps que le moule argumentatif dans lequel il a été formé ne convient pas non plus, nous l'avons vu³⁷⁷. C'est l'exemple des arguments d'autorité, puisque l'autorité ne suffit pas quand le raisonnement fait défaut. Il importera alors, au temps de la contre-argumentation, de recourir à d'autres types d'arguments : nous émettons ainsi l'hypothèse que le philosophe se dirigerait vers des types d'arguments plutôt que vers d'autres par réaction contre un adversaire, et en vue de rendre son argumentation plus efficace.

3. 1. Les typologies d'arguments : rappels et difficultés

L'établissement des typologies d'arguments remonte à l'Antiquité : elles sont aujourd'hui, du fait d'une très grande productivité, extrêmement nombreuses³⁷⁸, si bien qu'il est souvent difficile de savoir à laquelle on peut se référer. Elles sont par ailleurs élaborées selon des traditions et des objectifs différents : sont-elles le fruit de la rhétorique, de la nouvelle rhétorique, de l'argumentation, de l'analyse du discours, de la pragmatique, de la communication ?

³⁷⁷ Nous renvoyons au point 2. 3, chapitre deux de la première partie de ce travail.

³⁷⁸ Pour un historique des typologies d'arguments, voir le *Dictionnaire critique d'argumentation*, à paraître en 2011. Les listes d'arguments sont nombreuses, de l'Antiquité à nos jours en passant par l'époque de Port-Royal. Qu'est-ce finalement qu'un type d'argument ? Selon Christian Plantin, ce serait tout simplement ce qui a figuré dans une liste.

C'est donc, dans les grandes lignes tout au moins, que nous nous appuyerons sur la typologie de Christian Plantin, qu'il a proposée dans *L'argumentation* (1996 : 39). Il établit ainsi sa typologie selon trois pôles qui définissent le discours argumentatif : « l'argumentation manipule des objets et des relations entre objets » ; « l'argumentation subit les contraintes du langage dans lequel elle se développe » ; « l'argumentation est un processus interactif ». Cette typologie est intéressante car elle permet de réfléchir à la façon dont les couples d'adversaires conçoivent les objets, le langage, ainsi que l'interaction.

3. 2. *L'interaction philosophique versus le monologue autoritaire des dévots*

Contrairement au discours dévot dont on a vu qu'il était représenté comme coupé de la situation d'énonciation, le discours philosophique se présente comme un discours ancré dans la situation d'énonciation, et notamment dans l'interaction. Il est ainsi pleinement pris en charge par un locuteur, qui s'adresse explicitement à un destinataire, dont il tient entièrement compte.

La dimension polémique du discours que nous étudions renforce, il est certain, son aspect interactif, comme le rappelle Catherine Kerbrat-Orrechioni (1980 : 25) :

Étant un discours de passion, le discours polémique doit être explicitement assumé par son énonciateur ; étant un discours de persuasion, il est en même temps tourné vers son destinataire qu'il s'agit de convaincre, séduire, ou circonvenir.

Mais il est certain par ailleurs que la mise en valeur de l'interaction, plus qu'une nécessité du fait de la nature du discours, est aussi une stratégie destinée à discréditer le discours qui n'est absolument pas interactif.

3. 2. 1. *Le locuteur et l'image modeste du philosophe*

La notion d'*ethos*, questionnée depuis l'Antiquité, se trouve encore aujourd'hui au cœur des problématiques concernant la rhétorique et l'argumentation³⁷⁹. Désignant pour Cicéron et les Romains, mais aussi chez certains Grecs comme Isocrate³⁸⁰, l'image préalable dont jouit

³⁷⁹ Sur la problématique de l'*ethos* et de la présentation de soi, voir le récent ouvrage de Ruth Amossy, *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, 2010.

³⁸⁰ « Qui ne sait en effet que la parole d'un homme bien considéré inspire plus de confiance que celle d'un homme décrié, et que les preuves de sincérité qui résultent de toute la conduite d'un orateur ont plus de poids que celle que le discours fournit ? » (Isocrate, cité par Ruth Amossy, 2010 : 19).

l'orateur, il désigne plutôt chez Aristote l'image que l'orateur donne de lui-même et qu'il construit dans son discours. Une image favorable donne du crédit à l'émetteur et constitue dès lors un véritable argument incitant le destinataire à l'écouter. Pour être convaincant, il faut avoir ou acquérir, par sa parole, une certaine légitimité.

Selon les analystes du discours, s'inscrivant dans la lignée d'Aristote, se présenter dans son discours, ce n'est pas tant dire explicitement que l'on est tel ou tel, que l'on a tel ou tel trait de caractère, que se montrer, se construire à travers sa façon de parler. L'image de soi doit ainsi s'échafauder aussi bien dans le *dit*, c'est-à-dire dans le contenu du discours, que dans le *dire*, c'est-à-dire dans l'énonciation, dans les modalités de la prise de parole, qu'il s'agisse de la manière de parler ou encore d'argumenter³⁸¹ :

Ce que l'orateur prétend *être*, il le donne à entendre et à voir : il ne *dit* pas qu'il est simple et honnête, il le montre à travers sa manière de s'exprimer. L'ethos est ainsi attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu « réel », indépendamment de sa prestation oratoire. (Dominique Maingueneau, 1993 : 137-138).

Sans toutefois négliger la dimension extratextuelle, nous nous intéresserons notamment à la dimension textuelle de l'image des figures philosophiques.

Pour le philosophe, il est de première importance de réussir à constituer de lui et de sa caste un *ethos* favorable, car l'image préalable dont jouissent alors les philosophes est pour le moins désastreuse. Diderot ne cesse, on l'a vu, de rappeler et de se plaindre de cette image, dont les adversaires sont les responsables, et qu'il faut désormais rectifier. La constitution de l'image philosophique est avant tout à une réaction contre l'image préalable que le camp adverse lui donne³⁸² : le philosophe athée, contrairement à ce que pouvait penser la Maréchale au début de son entretien avec ce dernier, n'est pas un « homme de sac et de corde³⁸³ ».

Diderot semble très soucieux de l'image qu'il veut donner de lui-même : c'est ainsi qu'il se plaît à se représenter dans l'action, dans le mouvement, et qu'il prend soin de rectifier l'image que le portrait de Vanloo pourrait donner de lui à ses enfants et à la postérité. Dans le *Salon* de 1767 (532), ne se plaint-il pas de « la position d[e] secrétaire d'État et non d[e] philosophe » qu'on lui a attribuée ? « Mes enfants, je vous prévient que ce n'est pas moi.

³⁸¹ Dominique Maingueneau (1987) propose ainsi de faire la distinction entre « *ethos* dit » et « *ethos* montré ».

³⁸² Voir Ruth Amossy (2010 : 74-75) : « Il ne s'agit donc de se demander si la réputation préalable l'emporte ou non sur la présentation de soi qui s'effectue dans l'interaction, mais comment l'une s'articule sur l'autre. Il faut, en effet, prendre en compte le fait que l'image discursive nouvelle se rapporte nécessairement à des représentations préexistantes qui circulent d'ores et déjà dans l'espace social. Son autonomie n'est que partielle, comme l'est d'ailleurs celle de tout discours. En bref, l'image de soi se construit nécessairement dans sa relation constitutive au discours social, ou interdiscours. Dans cette perspective dialogique, l'ethos discursif est toujours une réaction à l'ethos préalable ».

³⁸³ *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, 929.

J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté. J'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste ; mais je ne fus jamais tel que vous me voyez là », précise-t-il alors. De même, il déplore dans les *Regrets sur ma vieille robe de chambre* (820) l'image fastueuse que lui donne sa nouvelle robe de chambre de philosophe reconnu. Le philosophe ne doit pas chercher la fortune, qui risque de gauchir sa philosophie³⁸⁴ :

Pourquoi ne l'avoir pas gardée ? elle était faite à moi, j'étais fait à elle. Elle moulait tous les plis de mon corps sans le gêner. J'étais pittoresque et beau. L'autre, roide, empesée, me mannequine. Il n'y avait aucun besoin auquel sa complaisance ne se prêtât, car l'indigence est presque toujours officieuse. Un livre était-il couvert de poussière ? un de ses pans s'offrait à l'essuyer. L'encre épaissie refusait-elle de couler de ma plume ? elle présentait le flanc. On y voyait tracés en longues raies noires les fréquents services qu'elle m'avait rendus. Ces longues raies annonçaient le littérateur, l'écrivain, l'homme qui travaille. À présent, j'ai l'air d'un riche fainéant. On ne sait qui je suis.

Cet *ethos* favorable s'établit selon nous par contraste avec l'image que le camp adverse se donne. Nous le qualifierons d'« *ethos* doux », et nous l'envisagerons selon deux axes. Premièrement, alors que la figure de dévot, lorsqu'il a ou qu'il veut la parole, fait preuve d'une autorité tout à fait illégitime, la figure philosophique rejette toute forme d'autorité, au point, notamment, qu'elle préfère, lorsqu'elle ne sait pas, l'avouer, et laisser la parole à ceux qui savent. Le spécialiste l'emporte ainsi sur l'autorité. Deuxièmement, alors que les figures de dévots se multiplient, sans pour autant acquérir de nets contours, pour tenir le même discours, la figure philosophique s'éclate pour s'incarner en diverses figures, dont les discours vont se compléter, se nuancer et parfois même se contredire.

3. 2. 1. 1. Le spécialiste contre l'autorité

Le philosophe se doit de refuser de jouer de son nom et de sa position, et préfère convaincre par ses discours que par sa réputation. Aussi écrit-il dans la lettre adressée à M** qui précède la *Lettre sur les sourds et muets* (12) : « Vous pouvez donc m'imprimer, si c'est là tout ce qui vous arrête ; mais que ce soit sans nom d'auteur, s'il vous plaît ; j'aurai toujours le temps de me faire connaître ».

La modestie du philosophe l'incline, il le dit souvent, à ne pas se charger d'un travail que d'autres pourraient faire mieux que lui : « Mais j'aime mieux abandonner à de plus

³⁸⁴ Voir Marc Buffat (1995) : selon lui, les remarques de Diderot sur les portraits qui ont été faits de lui-même disent quelque chose de son esthétique.

éclairés le soin de cette importante discussion, que de m'engager dans une très longue suite de raisonnements qui ne seraient peut-être que des paralogismes³⁸⁵ ». Refusant de garder la parole, estimant que d'autres le feront mieux que lui, le philosophe l'abandonne à celui qui sait. Il s'agit de ne pas usurper un savoir que l'on n'a pas. C'est suivant la même rigueur – explique-t-il à Catherine II qui s'enquiert de la « manière de travailler » du philosophe – qu'il regarde si « un autre » peut faire mieux que lui avant de se consacrer à une tâche :

Votre Majesté Impériale m'a demandé quelle était ma manière de travailler. J'examine premièrement si la chose peut être mieux faite par moi que par un autre ; et je la fais. Sur le moindre soupçon qu'elle peut être mieux faite par un autre que par moi, quelque avantage que je puisse y trouver, je la lui renvoie, car le point important n'est pas que je fasse la chose, mais qu'elle soit bien faite. (*Mélanges pour Catherine II*, 354).

Le recours aux discours des spécialistes n'est pas *autoritaire* au sens où nous l'avons défini plus haut, car il n'a absolument pas la même fonction. Quand le discours autoritaire impose, le discours du spécialiste éclaire. Le spécialiste fait certes autorité, mais il n'est convoqué que pour faire progresser la pensée et non pour la freiner et l'empêcher d'éclorre. Son nom n'a pas grande importance, seule sa compétence importe³⁸⁶. Enfin, les dévots se cachent, pour protéger leur énoncé, derrière une autorité qui leur sert alors à la fois d'arme et de bouclier, alors que la voix philosophique s'aide des propos du spécialiste pour l'affiner, le renforcer, le rendre plus vrai. En somme, le discours du spécialiste se situe du côté du dialogue, alors que le discours autoritaire, au sens où les dévots le pratiquent, se situe du côté du monologue. Le spécialiste vient ainsi *ajouter* sa voix au concert de voix, pour apporter sa précieuse contribution à la recherche de la vérité³⁸⁷.

Étant donné qu'il est « difficile », comme le dit Diderot lui-même, « de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin³⁸⁸ », la confrontation avec le discours de spécialité est nécessaire. C'est bien pourquoi le chapelier de *l'Entretien d'un père avec ses enfants* vient demander conseil à un auditoire composite, fait d'un prêtre, d'un homme de loi, d'un savant, d'un philosophe et d'un homme

³⁸⁵ *Observations sur le Nakaz* (552), à propos de la façon dont le gouvernement doit ou non se mêler du commerce. Mais bien sûr, la citation serait valable ailleurs et peut fonctionner comme une véritable clef de lecture de l'œuvre diderotienne.

³⁸⁶ J.-P. Seguin (1978 : 224) remarquait déjà que « Diderot fait parler plus qu'il ne cite les auteurs ».

³⁸⁷ Sophie Audidière (2006 : 3) note que l'*Encyclopédie* est révolutionnaire en ce qu'elle promeut le langage des spécialistes, et donc des techniques : « Révolutionnaire, car non seulement on sous-entend par là une subversion de la hiérarchie traditionnelle des connaissances, mais on procède de fait à la promotion des techniques au rang de savoir : les techniques ne sont plus seulement des savoir-faire transmissibles seulement par l'apprentissage. Par là, les Encyclopédistes tentent d'ouvrir en grand les portes de l'art : autrement dit, il n'est plus nécessaire désormais d'être introduit, parrainé, pour avoir accès au savoir, quel que soit son objet. L'*Encyclopédie* révolutionne les procédures habituelles de transmission des savoirs, déposant ainsi les « maîtres » de toutes sortes de leur pouvoir ».

³⁸⁸ *Réfutation d'Helvétius*, 813.

de bien, dans l'espoir de pouvoir résoudre ses affaires³⁸⁹. Le père de Diderot distribuant la parole, chacun donne son avis, et c'est alors que le chapelier peut prendre la décision la plus judicieuse possible.

Béatrice Didier (2001a : 129) écrit que « Diderot est à l'écoute de la science de son temps » : il n'est pas le philosophe prisonnier d'une tour d'ivoire, mais le philosophe qui construit son propos en fonction des idées de son temps. Les critiques de Diderot ont notamment mis en avant, en citant Diderot, sa passion pour la médecine³⁹⁰, une passion qui l'amène à construire toute sa philosophie³⁹¹. Aussi dit-il dans les *Éléments de physiologie* (1314) : « Pas de livres que je lise plus volontiers que les livres de médecine, pas d'hommes dont la conversation soit plus intéressante pour moi que celle des médecins ; mais c'est quand je me porte bien ». En conséquence, la voix des médecins est bien souvent sollicitée. C'est le cas bien sûr dans le *Rêve de d'Alembert* ainsi que dans la *Suite de l'entretien*, mais aussi, de façon certes plus sporadique car aucun personnage de médecin n'est littéralement mis en scène, dans la *Réfutation d'Helvétius*. Laurent Versini (1773) rappelle d'ailleurs que l'œuvre

³⁸⁹ Voir l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (492-494) : « Monsieur Diderot, dit-il à mon père, après avoir regardé autour de l'appartement s'il ne pouvait être entendu, c'est votre probité et vos lumières qui m'amènent chez vous, et je ne suis pas fâché d'y rencontrer ces autres messieurs dont je ne suis peut-être pas connu, mais que je connais tous. Un prêtre, un homme de loi, un savant, un philosophe et un homme de bien ! Ce serait grand hasard, si je ne trouvais pas dans des personnes d'état si différent, et toutes également justes et éclairées, le conseil dont j'ai besoin. [...] Faut-il restituer et s'en aller à l'hôpital ? – À tout seigneur, tout honneur, dit mon père, en s'inclinant vers l'ecclésiastique ; à vous, monsieur le prieur. – Mon enfant, dit le prieur au chapelier, je n'aime pas les scrupules, cela brouille la tête et ne sert à rien ; peut-être ne fallait-il pas prendre cet argent ; mais, puisque tu l'as pris, mon avis est que tu le gardes. MON PÈRE. – Mais, monsieur le prieur, ce n'est pas là votre dernier mot ? LE PRIEUR. – Ma foi si ; je n'en sais pas plus long. MON PÈRE. – Vous n'avez pas été loin. À vous, monsieur le magistrat. LE MAGISTRAT. – Mon ami, ta position est fâcheuse ; un autre te conseillerait peut-être d'assurer le fonds aux collatéraux de ta femme, afin qu'en cas de mort ce fonds ne passât pas aux tiens, et de jouir, ta vie durant, de l'usufruit. Mais il y a des lois, et ces lois ne t'accordent ni l'usufruit, ni la propriété du capital. Crois-moi, satisfais aux lois et sois honnête homme ; à l'hôpital, s'il le faut. MOI. – Il y a des lois ! Quelles lois ! MON PERE. – Et vous, monsieur le mathématicien, comment résolvez-vous ce problème ? LE GEOMÈTRE. – Mon ami, ne m'as-tu pas dit que tu avais pris environ vingt mille francs ? LE CHAPELIER. – Oui, monsieur. LE GEOMÈTRE. – Et combien à peu près t'a coûté la maladie de ta femme ? LE CHAPELIER. – A peu près la même somme. LE GEOMÈTRE. – Eh bien ! qui de vingt mille francs paye vingt mille francs, reste zéro. MON PÈRE, à moi. Et qu'en dit la philosophie ? MOI. – La philosophie se tait où la loi n'a pas le sens commun ».

³⁹⁰ Il faut noter surtout l'influence de l'école de Montpellier, qui a contribué à l'élaboration de la pensée de Diderot. Aussi Paul Hofmann (1979 : 201) note-t-il : « L'école de Montpellier a fortement contribué à ce qu'il appelle une purgation de la physiologie ; à la libération de la métaphysique et de la théologie qui, dans l'animisme de Georges-Ernst Stahl (1660-1734) étaient au fondement de la théorie de l'âme, tout en maintenant, contre les mécaniciens, l'idée de la spécificité du vivant ».

³⁹¹ Voir sur ce point Éliane Martin-Haag (1998 : 110-111) : « La référence au savoir médical et à la norme de la santé sert précisément d'antidote à la tentation d'un rationalisme dogmatique. Diderot tire en effet de la médecine une critique de la 'tyrannie', au sens d'un libertinage d'esprit, ou d'un 'esprit de système', qui engendre le despotisme politique. [...] La médecine fait ainsi preuve d'une exigence supérieure de rationalité, parce qu'elle nous prescrit de penser l'espèce humaine, non plus comme une essence fixe et immuable, analogue aux essences mathématiques des cartésiens, mais comme un processus indéfini de différenciations sur l'unité de l'organisation spécifique. Au lieu de réduire le multiple à l'un, il faut penser simultanément l'unité et la multiplicité du vivant ».

s'inscrit dans le contexte d'un dialogue, ou plutôt d'un débat, entre les partisans de l'organisation, représentés et soutenus par les médecins, et ceux de la modification par l'éducation, qui trouvent leur porte-parole en Helvétius :

Déjà *De l'esprit* avait ouvert, en 1758, la polémique entre les partisans de l'organisation et ceux de la modification ou de l'éducation. Les médecins comme Bordeu ou son admirateur le docteur Roussel de Montpellier répondent à Helvétius, qui manque de formation biologique, que la souplesse et la mobilité des organes, le tempérament instituent dès l'origine des différences entre les individus et entre les sexes. [...] *De l'homme* ne fait qu'aviver la querelle.

Lire la *Réfutation d'Helvétius*, c'est donc tenir compte de la voix de Diderot qui réfute, de celle d'Helvétius qui est réfutée, mais aussi de celle de ces médecins comme Bordeu (et cette fois-ci du vrai Bordeu) ou Roussel, qui ont participé à la polémique et qui confortent la voix philosophique dont nous faisons l'étude. Aussi Diderot a-t-il recours dans sa réfutation aux livres déjà écrits par « les anatomistes, les médecins, les physiologistes » afin de les faire lire à Helvétius :

L'organisation bonne ou mauvaise constitue entre les hommes une différence que rien peut-être ne saurait réparer. Les anatomistes, les médecins, les physiologistes vous le démontreront par un nombre infini de phénomènes : ouvrez leurs ouvrages, et **vous verrez que ce ressort, quel qu'il soit, de toutes nos opérations intellectuelles souffre d'une manière presque miraculeuse de la moindre altération qui survient dans le reste de la machine ; vous verrez un léger accès de fièvre ou donner de l'esprit ou rendre stupide.** (*Réfutation d'Helvétius*, 849).

On ne peut pas parler de DR à proprement parler à propos du segment mis en gras, mais il est certain que la parole réfutatrice de Diderot se construit à l'aide des ouvrages des médecins. Trois niveaux de discours sont présents : le plus ancien, celui des médecins, contenu dans leurs ouvrages dont la lecture est recommandée ; le discours présent, celui de Diderot, inspiré du premier pour réfuter Helvétius ; le discours futur, celui qu'Helvétius tiendra à la suite de la lecture de ces ouvrages, et qui se confondra alors avec celui des médecins et celui de Diderot.

Diderot poursuit alors sa démonstration en avançant notamment d'autres exemples pour appuyer son propos, puis conclut en ces termes : « Jugez de la force que mon objection prendrait dans la bouche d'un médecin instruit qui la fortifierait de ses connaissances spéculatives et pratiques » (850). Il faut constater que l'objection aurait plus de force dans la bouche d'un médecin, non pas parce que ce médecin serait médecin et qu'il intimiderait alors Helvétius, mais parce que ce médecin aurait pu *fortifier* l'objection grâce à ses *connaissances spéculatives et pratiques*. Ce n'est donc pas l'autorité du médecin qui aurait été souhaitée (quand bien même elle aurait été efficace), mais bien son savoir, que Diderot reconnaît comme plus grand que le sien. Sans nier la force de son objection, il admet modestement que cette dernière aurait été encore plus convaincante si elle avait été prise en charge par un

spécialiste, ce qui, finalement, la renforce. L'argument du recours au spécialiste bénéficie des avantages de l'argument d'autorité (le médecin pourrait l'avoir dit, donc mon objection a de la valeur), sans en subir les inconvénients.

Plus haut dans la *Réfutation* (783), Diderot convoque également la voix du médecin, qu'il rapporte en un DR au futur (en gras) :

Interrogez le médecin, et **il vous dira que le caractère qu'on a n'est pas toujours celui qu'on montre, et que le premier est le produit de la fibre raide ou molle, du sang doux ou brûlant, de la lymphe épaisse ou fluide, de la bile âcre ou savonneuse, et de l'état des parties dures ou fluides de notre machine.**

Ainsi, la parole du philosophe et celle du médecin (non tenue, mais qui serait tenue ainsi, au moins en ce qui concerne le contenu, si elle était interrogée) se mélangent et rendent difficilement réfutable l'énoncé commun.

Pourtant, mais cela ne fait que renforcer l'idée selon laquelle il ne faut pas confondre autorité et spécialité, la parole du philosophe et celle du médecin ne s'accordent pas toujours. C'est le cas lors du débat qui oppose le personnage Diderot, qui considère qu'il vaut mieux ne pas soigner un malfaiteur parce que ce dernier est un membre malade de la société, au docteur Bissei qui, en tant que médecin, considère au contraire qu'il est de son devoir de soigner tous les malades. La parole est au médecin :

« Ce que vous me dites de Nivet, un janséniste me le dira d'un moliniste, un catholique d'un protestant. Si vous m'écartez du lit de Cartouche, un fanatique m'écartera du lit d'un athée. C'est bien assez que d'avoir à doser le remède, sans avoir encore à doser la méchanceté qui permettrait ou non de l'administrer. [...] – MOI. – [...] Docteur, écoutez-moi. Je suis plus intrépide que vous ; je ne me laisse point brider par de vains raisonnements. [...] LE DOCTEUR BISSEI. – Cher philosophe, j'admire votre esprit et votre chaleur, tant qu'il vous plaira ; mais votre morale ne sera ni la mienne ni celle de l'abbé, je gage. [...] ». (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 486).

Il serait inutile de se demander quelle thèse l'emporte réellement chez le philosophe Diderot. L'important est de constater que le recours au spécialiste ne se fait pas aussi aisément et de façon aussi univoque que le recours à l'autorité. Le spécialiste est là tantôt pour appuyer les propos tenus grâce à son savoir, tantôt pour contredire, pour rectifier, pour nuancer, pour apporter son point de vue, qui importe du fait de sa compétence et non du fait de son nom.

La multiplication des locuteurs s'expliquerait donc aussi par la nécessité de laisser la parole à celui qui est compétent sur la question dont on traite : Bordeu est spécialiste de médecine et à ce titre il peut déchiffrer et expliquer le rêve tout scientifique de d'Alembert. Mais à leur manière des personnages comme Suzanne et le Neveu sont également

« spécialistes » : Suzanne connaît les souffrances du couvent parce qu'elle les endure, le Neveu peut supporter la thèse du matérialisme (avec ce qu'elle peut comporter de dérives quand elle est prise par un monstre moral tel que le Neveu) parce qu'il endure dans son corps les changements physiologiques au gré des changements de situation qu'il subit. D'une certaine manière, le Neveu est le spécialiste du matérialisme.

3. 2. 1. 2. Incarner

Le discours des dévots s'affranchit de l'émetteur, car il se veut universellement vrai. Il prétend de cette manière dépasser le cadre de l'argumentation. C'est ainsi ce qui le rend universellement valable aux yeux des adversaires de Diderot³⁹², mais ce qui le rend absolument réfutable aux yeux de Diderot. Les dévots sont de simples relais ; en cela, ils ne sont pas des locuteurs crédibles.

L'argumentation doit se centrer sur la personne du locuteur. Dans cette optique, Jacques Chouillet (1984 : 27) relève ce passage très intéressant de la *Promenade du sceptique* (73-74), dans lequel Ariste regrette la perte de sens que constitue la retranscription des discours tenus par Cléobule :

Je ne doute point qu'en passant par ma plume, les choses n'aient beaucoup perdu de l'énergie et de la vivacité qu'elles avaient dans sa bouche ; mais j'aurai de moins conservé les principaux de son discours,

et en conclut très judicieusement que « l'énergie du langage est donc liée à la présence physique du locuteur ». Cela nous semble valable dans toutes les œuvres de Diderot.

On ne doit plus être du côté de la démonstration qui s'affranchit de son locuteur, mais de l'argumentation tenue en fonction de la personnalité et du vécu de ce dernier³⁹³. D'où l'incarnation des locuteurs en personnages. On pourrait ici reprendre la dissociation opérée par Oswald Ducrot entre locuteur en tant que tel et locuteur en tant qu'être du monde³⁹⁴, mais

³⁹² Ruth Amossy (2010 : 188) note les avantages qui se rattache à l'« effet » d'impersonnalité : « L'un des bénéfiques les plus reconnus de cette impersonnalité est l'effet d'objectivité. L'évaluation est détachée du locuteur qui érige ainsi son appréciation personnelle en jugement de validité générale (Kerbrat-Orecchioni, 1980 : 151). Dans cet ordre d'idées, Alain Rabatel (2000 : 243) souligne que « ce qui apparaît comme inscrit dans le réel a plus de force de conviction que l'expression d'une opinion personnelle, toujours relative et faillible. Coupée de ses racines personnelles, la parole apparaît comme objective. Il s'agit alors d'entraver la construction de l'ethos et de dissimuler la présentation de soi inhérente à tout échange ». Évidemment, cette objectivité qu'évoquent R. Amossy et A. Rabatel n'est pas encore la même chose que cette Vérité que la religion défend.

³⁹³ On rappellera encore une fois l'opposition traditionnelle entre la démonstration et l'argumentation : la première s'élabore sans émetteur (la démonstration n'a pas d'agent, le démonstrateur n'existe pas), alors que la seconde se centre sur l'émetteur. Le philosophe proposerait ainsi un renversement de l'échelle de valeur au profit de la seconde.

³⁹⁴ Voir la note 114 p. 91 de ce travail.

puisqu'il n'est pas question de confondre les personnages mis en scène par Diderot avec des êtres ayant réellement existé, on pourrait proposer plutôt de distinguer le locuteur en tant que tel du locuteur en tant qu'être de papier. Il est à noter toutefois que Diderot s'amuse très souvent à rapprocher ses personnages des personnes réelles. Ainsi notamment de son choix de mettre en scène, pour la trilogie du rêve, d'Alembert, Diderot, Bordeu, Julie de l'Espinasse et non pas les illustres antiques prévus à l'origine. La trilogie n'est pas la seule à jouer de cette confusion entre fiction et réalité, et on peut noter simplement que l'auteur Diderot, très souvent, met scène le personnage Diderot, avec lequel il ne saurait être confondu, mais qui donne une résonance bien particulière aux propos qu'il lui prête. Le fait de donner une consistance à ses personnages semble renforcer l'énergie de leur parole, pour reprendre la formule de Jacques Chouillet (1984).

L'arrogance de la parole dévote, dénoncée par le philosophe, s'explique par sa prétention à soutenir une vérité qui serait vraie en elle-même. Or, le discours de l'évidence ne respecte pas l'une des règles de l'assertion édictées par Searle selon laquelle « la vérité de la proposition exprimée ne doit paraître évidente ni au locuteur ni à l'auditeur dans le contexte de l'énonciation³⁹⁵ ». Les dévots n'ont pas d'*ethos*, et d'ailleurs, la plupart du temps, ils n'ont même pas de corps. Leur évanescence fait qu'ils ne peuvent en aucun cas construire d'*ethos* : on ne peut parler d'image quand on parle de fantômes. Par ailleurs, comme le signale Ruth Amossy (2010 : 16), « dans un espace carcéral, la force suffit à régler les rapports entre les humains : le locuteur n'a pas à se soucier de produire une impression favorable sur son auditoire ». Cet « espace carcéral » dont parle Ruth Amossy ne fait-il pas penser en effet à celui des ennemis de Diderot, du moins tel que celui-ci le dépeint ? De toute façon, on pourrait avancer qu'ils n'ont pas besoin de présenter une image favorable d'eux-mêmes, car ils se situent du côté des forces dominantes.

Le discours philosophique, quant à lui, se doit d'être centré sur l'émetteur : plus il sera centré sur l'émetteur, plus sa valeur sera grande ; plus les émetteurs venant de différents horizons seront nombreux à le prendre en charge et à le cautionner, plus sa valeur sera grande également. Les voix incarnées sont ainsi plus crédibles et plus croyables que les voix sans corps. La meilleure preuve périphérique de la vérité du discours serait ainsi le locuteur lui-même, qui se porterait garant du discours qu'il prend en charge, non pas du fait de son autorité, mais du fait de sa personne même.

³⁹⁵ Searle, cité par Anne Reboul (1998 : 104).

Il pourrait être intéressant de reprendre ici la distinction proposée par Alain Berrendonner (1977) entre la vérité onto-aléthique et la vérité idio-aléthique³⁹⁶. Car ce n'est pas tant l'existence de la vérité en soi qui est remise en question, que la façon dont elle est prise en charge. Alors que la parole dévote pêche par orgueil, la parole philosophique s'efforce d'approcher la vérité par la multiplication des points de vue et des subjectivités. Alors que la parole dévote est désincarnée (et donc, d'une certaine manière, coupée de la réalité), la parole philosophique, pour espérer prétendre à la vérité, s'incarne, nous l'avons déjà envisagé, dans de multiples corps.

Prenons l'exemple de *La Religieuse*. Le paradoxe de ce roman est qu'il part d'un mensonge fait au marquis de Croismare. Et pourtant, la fiction est dans ce roman au service de la vérité³⁹⁷, car si l'objectif est d'abord de ramener le marquis à Paris, il devient vite secondaire par rapport à la volonté de dénoncer l'enfer du couvent. Et si Suzanne n'est qu'un être de papier, c'est par l'exposition de son corps souffrant mais écrivant que la vérité sur l'état religieux est bel et bien donnée à voir. C'est parce que Suzanne, avec l'identité que son créateur lui a façonné, dit « *je souffre* » que le lecteur entrevoit d'autant mieux la vérité non seulement de la souffrance de Suzanne, mais plus généralement de la souffrance humaine sous le joug dévot. Les conditions vécues par la religieuse autorisent ses plaintes et justifient pleinement son discours contre les couvents, et de la même manière, celui de Diderot. De même, donner la parole à Suzanne rend cette parole plus persuasive en ce qu'elle stimule la pitié de son destinataire, en l'occurrence, le marquis de Croismare, mais aussi, certainement, un auditoire plus large.

Il faudrait également citer l'exemple de l'aveugle Saunderson qui, parce qu'il est aveugle, ne peut pas contempler les fameuses merveilles de la nature, et peut ainsi délivrer un plaidoyer solide en faveur de l'inexistence de Dieu ; ou encore l'exemple de Rameau le Neveu qui, parce qu'il est un être immoral, peut délivrer un plaidoyer solide en faveur de la thèse selon laquelle l'organisation physique explique en grande partie la moralité des uns et des autres.

L'être même du locuteur, son corps³⁹⁸, est le plus souvent la preuve de ce qu'il avance :

³⁹⁶ Voir p. 160 *sq* de notre travail.

³⁹⁷ *La Religieuse* entre d'ailleurs, selon de nombreux critiques, dans la catégorie des romans à thèse.

³⁹⁸ De nombreux critiques rappellent l'importance du corps chez Diderot. Nicolas Rousseau (1997 : 22) écrit ainsi : « La place qu'il reconnaît à la parole : une parole non pas confinée dans des certitudes intellectuelles définitives, mais issues des sensations et des sentiments, capable d'en exprimer l'infinie diversité, ce en quoi elle ressemblerait évidemment à celle des bijoux eux-mêmes. Car en parlant et ne faisant parler, ceux-ci incitent bien

l'être même qu'est le Neveu est la preuve de la possibilité d'existence des monstres moraux. L'argumentation chez Diderot ne peut que se rattacher à un sujet,

car le philosophe figuré, c'est aussi la présence charnelle du concept raisonnant depuis la profondeur native du corps et résonnant dans l'espace érotisé de l'échange verbal,

fait remarquer Pierre Hartmann (2003 : 22). Ainsi, ne pourrait-on pas parler d'une *ethoïsation* du discours philosophique³⁹⁹ ? L'*ethos*, conformément à la fonction qui lui est assignée dans la plus pure tradition rhétorique, renforce le *logos*.

Chez Diderot, l'argumentation est plus valable quand elle soutenue par un sujet personnalisé : l'*ethos* apparaît comme une première forme de modalisation, qui, à la fois, affaiblit et renforce le propos. Plus les locuteurs sont identifiables, plus ils ont la parole, et plus cette parole est digne d'être écoutée. *A contrario*, les dévots, comme nous le notions précédemment, n'ont pas de corps, ne disent pas *je* : en cela, il est difficile d'imaginer qu'ils puissent respecter la règle de sincérité⁴⁰⁰, qui conditionne pourtant la réussite de l'acte d'assertion. Les dévots ne sont que des relais de la parole, ils répètent le discours imposé sans le comprendre ni le faire comprendre : la vérité absolue qu'ils prétendent défendre peut donc très bien être mise en doute. Là est véritablement le paradoxe de Diderot, qui nous semble être aussi celui des Lumières : par un tour de force, il renverse l'échelle de valeur traditionnelle

à penser que tout langage obéit aux aspirations du corps, telle l'âme dont parle Mirzoza, et qui résiderait là 'où elle éprouve ses sensations les plus agréables' ; il est d'ailleurs significatif qu'après avoir amené son héroïne à parler de la 'métaphysique' qu'elle professe, Diderot l'ait tendrement abandonnée dans les bras de Mangogul son amant ! ». Elizabeth de Fontenay (2001 : 228) parle quant à elle d'une « érotisation de la connaissance » et note que « le multiple et le divers ne sont pas, chez Diderot, ruses de l'Un, ils sont prisés pour eux-mêmes, en vertu d'un don-juanisme de l'esprit qui constitue le péché mortel du philosophe. Péché qu'il ne comment jamais seul, et c'est pourquoi l'on peut parler justement ici d'une *libido sciendi* qui se sait appartenir à l'ordre du désir et consentir au plaisir : ce n'est du reste pas tant de la vérité quelle se détourne, mais plutôt des procédures qui ont été imposées par la tradition comme chemin obligé vers elle ».

³⁹⁹ Pour une analyse plus précise de l'*ethos* scientifique et de l'*ethos* philosophique, voir Ruth Amossy (2010). Pour une analyse plus précise du discours philosophique et de l'*ethos* du philosophe, voir Dominique Maingueneau et Frédéric Cossuta (1995). Si Ruth Amossy (2010 : 191) écrit que « paradoxalement, c'est donc le ton impersonnel et l'effacement énonciatif qui construisent une image fidèle de l'homme de science », c'est l'inverse chez Diderot. Ruth Amossy ajoute (193 et 198) qu'« une réflexion similaire, bien que décalée, peut être menée à propos du discours philosophique qui se réclame lui aussi de l'impersonnalité et d'une visée universelle ». Une investigation de cet ordre a été conduite par Dominique Maingueneau (1995, 2005) et par Frédéric Cossuta (1989, 2004) dans une perspective d'analyse du discours. Ce dernier part du principe que le texte philosophique est « tout entier suspendu à une 'présence' qui s'est retirée, mais qui laisse comme en creux une trace déchiffable » (1989 : 9) [...] On voit que l'*ethos* du philosophe peut se poser en rupture totale avec la tradition dans le sillage de laquelle il s'inscrit [...]. Il diffère en cela de l'*ethos* de l'homme de sciences et du chercheur académique, dont la quête d'impersonnalité répond au besoin de s'intégrer dans une communauté et n'admet pas (sauf exception) de singularité provocante. Sans doute une perspective historique ferait-elle ressortir des modalités plus diversifiées de l'*ethos* scientifique, qui évolue au cours des siècles. Il n'en diffère pas moins de celui des philosophes dans la mesure où ceux-ci doivent, en dehors même de toute évolution temporelle, réinventer sans cesse le modèle du philosophe en fonction des horizons de leur conceptualisation propre. Leur présentation de soi indirecte, telle qu'ils la réalisent dans une pratique d'écriture, construit une façon singulière d'être philosophe qu'il importe de faire prévaloir sur des postures concurrentes ».

⁴⁰⁰ À propos de la règle de sincérité, voir la p. 157 dans ce travail.

qui veut que la vérité en soi soit infiniment plus digne que la vérité idio-aléthique.

3. 2. 2. *La relation avec le destinataire*

Jean-Pierre Seguin (1978 : 216) note dans son travail sur le style de Diderot que l'un

des traits fondamentaux du style de Diderot est la tendance à donner l'illusion d'un contact direct avec le destinataire, qu'il soit explicitement limité au narrataire, ou orienté ouvertement vers le lecteur.

Il est vrai que le dialogue se tient, dans l'œuvre de Diderot, à tous les niveaux. Mais il faut remarquer que non seulement la figure du destinataire s'impose à travers toute l'œuvre, mais que de plus, elle semble conditionner en grande partie tout le discours philosophique : c'est pour lui en effet qu'il serait tenu⁴⁰¹.

Contrairement au dévot, le philosophe tient compte de son destinataire et de son altérité. Il adapte sa façon de parler, son langage, en fonction de lui. C'est ainsi que celui qui dit *je*, dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (526), se justifie auprès de l'abbé d'Auxerre qui accuse son ton licencieux :

J'avais la vérité de la religion à démontrer aux sceptiques qui n'accordent ni ne nient rien ; aux pyrrhoniens qui nient tout ; aux athées qui nient l'existence de Dieu, mais qui rejettent la Révélation ; aux théistes, qui admettent la première de ces vérités, mais qui sont sceptiques sur la seconde ; aux juifs, aux mahométans, aux Chinois, aux idolâtres qui ont leurs religions. Je demande maintenant à M. d'Auxerre même quel personnage il me convenait de faire avec la plupart de ces incrédules ; quel était l'homme que j'avais à leur présenter, ou celui de la création qui leur est inconnu, ou celui de la nature qu'ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître en eux-mêmes ? Était-ce à la religion ou à la philosophie de faire les premiers pas ?

Face à l'abbé de Prades, un auditoire nombreux, et donc complexe⁴⁰², ne partageant pas les mêmes convictions, malgré une réticence commune quant à la religion catholique. Ainsi s'explique ce recours à la philosophie pour mieux convaincre : les incrédules sont susceptibles d'admettre l'idée de l'homme « de la nature qu'ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître en eux-mêmes », alors qu'il est pratiquement certain qu'ils rejeteront l'idée de l'homme « de la création qui leur est inconnu ». N'est-ce pas aussi l'occasion pour Diderot, le scripteur véritable, de montrer que les points d'accord, encore une fois, se situent du côté de

⁴⁰¹ Ainsi, Roland Mortier (1990a : 213) fait remarquer que Diderot se pose la question de la « vulgarisation » : « Pour lui, la vraie question est de savoir s'il importe de donner à la philosophie [...] un langage, une forme, une expression qui la rendent accessible à tous, ou du moins à tous ceux qui s'y intéressent activement. Le problème n'est plus seulement d'ordre moral ou pragmatique ; il touche à la possibilité de communication et de réception d'une pensée neuve et abstraite, donc malaisément intégrée dans le vocabulaire usuel. En fait, Diderot instaure un débat sur l'idée de *vulgarisation* : il est conscient des concessions qu'elle implique, de ses limites aussi, mais il veut élargir l'audience de la philosophie sans mettre en danger sa dignité ».

⁴⁰² « Composite », pourrait-on dire, selon la terminologie de Perelman (1988 [1958]).

la philosophie, et non pas de la religion ? Pour mieux convaincre les incrédules, il ne faut pas les effaroucher⁴⁰³. Ce ton licencieux, cette liberté de parole qui a choqué l'austère Auxerre, se justifient ainsi par une nécessité pédagogique : pour convaincre son destinataire, il faut se servir d'un langage qu'il puisse entendre ; de ce fait, l'abbé de Prades apparaît ici comme meilleur défenseur de la religion catholique auprès des indifférents et des ennemis que ne pourrait l'être l'abbé d'Auxerre.

L'attitude anti-pédagogique des dévots à qui, puisqu'ils ont le pouvoir, il importe peu de convaincre, n'est pas celle des figures de philosophes qui peuplent l'œuvre de Diderot. Pour se faire comprendre d'Ariste, Cléobule emploie un vocabulaire à la hauteur de son destinataire :

Je me séparai de lui, pénétré de la justesse de ses notions, de la netteté de son jugement et de l'étendue de ses connaissances ; et, de retour chez moi, je n'eus rien de plus pressé que de rédiger son discours, ce qui me fut d'autant plus facile que, pour se mettre à ma portée, Cléobule avait affecté d'emprunter des termes et des comparaisons de mon art. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 73).

Bordeu prend soin lui aussi d'éclairer pour Julie les paroles sibyllines, mais néanmoins véridiques, du rêveur ; le scripteur de la *Lettre sur les sourds et muets* (29) adapte son langage en fonction de la situation de communication :

mais je laisse ce langage figuré que j'emploierais tout au plus pour recréer et fixer l'esprit volage d'un enfant, et je reviens au ton de la philosophie à qui il faut des raisons et non des comparaisons⁴⁰⁴.

Aussi Diderot bataille-t-il notamment sur les mots équivoques, mal définis et chargés de mystère, qui perdent toute réalité. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (552 et 554), Orou ne parvient pas à saisir le sens du mot « religion », que l'Aumônier ne cesse pourtant de prononcer : « Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles religion ; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous », ou encore : « Mais pourrais-tu m'apprendre ce que c'est que le mot religion que tu as prononcé tant de fois et avec tant de douleur ? ». Orou fait à la fois usage et mention du mot « religion », mis à distance par l'autonymie. Le caractère équivoque du mot est mis en avant, du fait de la contradiction fondamentale demeurant entre la façon dont il est valorisé par l'Aumônier et les conséquences concrètes que le référent du mot implique (l'Aumônier le prononce avec *douleur*). L'Aumônier est ainsi invité à ne pas oublier la présence de son destinataire Orou, à qui il doit des explications, et qui s'avère

⁴⁰³ Voir p. 142 *sq* ici même.

⁴⁰⁴ La citation a déjà été envisagée p. 297 de notre travail, à propos de l'analogie.

finalement bien meilleur pédagogue que lui⁴⁰⁵.

Le destinataire du discours dévot est en quelque sorte une victime, qui n'est pas consciente de la manipulation qu'on exerce sur elle, à qui on impose un discours. Du point de vue philosophique, les dévots font usage de la preuve pathétique pour endormir les foules, en suscitant notamment la peur, en les impressionnant devant les miracles. L'objectif est que le destinataire soit submergé par ses émotions, si bien qu'il ne puisse pas lui-même faire usage de sa raison. Ce n'est d'ailleurs jamais à un (ou plusieurs) destinataire(s) en particulier que l'on s'adresse, mais bien à une entité abstraite que l'on ne connaît pas vraiment, mais dont on sait qu'elle se laissera aisément *séduire*, au sens étymologique. En revanche, le philosophe se doit de faire l'effort de prendre en compte son destinataire et ses particularités, en le mettant en scène, en s'adressant à lui et en tenant un discours qu'il pourra comprendre et qui pourra, éventuellement, le convaincre.

Le destinataire que l'on doit convaincre ne doit pas être mis en position de faiblesse et doit pouvoir choisir librement d'adhérer ou non à l'opinion qu'on lui soumet, sans le menacer, en somme sans chercher à tout prix à convaincre⁴⁰⁶. Le locuteur se doit de ne pas faire pression sur lui. Le personnage Diderot, dans l'*Entretien avec la Maréchale de **** (936-937), explique à son interlocutrice qu'il ne cherche pas à la persuader d'abandonner une religion dont il reconnaît qu'elle l'a rendue meilleure :

DIDEROT. – Je ne me suis pas proposé de vous persuader. Il en est de la religion comme du mariage. Le mariage, qui fait le malheur de tant d'autres, a fait votre bonheur et celui de M. le maréchal ; vous avez très bien fait de vous marier tous deux. La religion, qui a fait, qui fait et qui fera tant de méchants, vous a rendue meilleure encore ; vous faites bien de la garder. Il vous est doux d'imaginer à côté de vous, au-dessus de votre tête, un être grand et puissant, qui vous voit marcher sur la terre, et cette idée affermit vos pas. Continuez, madame, à jouir de ce garant auguste de vos pensées, de ce spectateur, de ce modèle sublime de vos actions. LA MARECHALE. – Vous n'avez pas, à ce que je vois, la manie du prosélytisme. DIDEROT. – Aucunement.

En effet, l'intention du personnage Diderot n'est pas tant de convertir la Maréchale à l'athéisme que de la convaincre que l'athée peut être vertueux. Il n'a donc pas, ainsi que la Maréchale le fait remarquer, « la manie du prosélytisme » : l'emploi du mot appartenant au domaine de la religion est évidemment polémique car il met en valeur cet avantage que le philosophe prend sur ses adversaires qui, eux, ont cette « manie du prosélytisme ».

Le destinataire est une figure particulièrement bien traitée par le philosophe : la Maréchale est flattée, puisque son mariage est une réussite et qu'elle a été rendue meilleure

⁴⁰⁵ Il est inutile de rappeler que c'est finalement Orou qui domine la conversation et qui fait la leçon à l'Aumônier : ce dernier se trouve alors dans la situation inattendue de l'apprenant.

⁴⁰⁶ Nous reviendrons ultérieurement sur ces considérations.

par la religion, mais ce qui est remarquable, c'est que son mariage soit une réussite parmi une multitude de mariages ratés ; ce qui est remarquable, c'est que la religion ait fait d'elle une personne meilleure alors qu'elle a produit tant de méchants. La Maréchale est donc une femme exceptionnelle sur qui la religion n'a pas produit ses effets négatifs. La stratégie argumentative est ici subtile : ce portrait positif fonctionne comme un argument pour dire à la Maréchale de garder sa religion, mais il implique surtout une description des effets normalement négatifs de la religion, ce qui constituerait un argument pour s'en défaire. La Maréchale est ainsi un contre-exemple en défaveur de l'argumentation philosophique (il faut toujours des contre-exemples, car la réalité est toujours complexe), mais qui ne sert pas particulièrement pour autant la thèse adverse, puisqu'il est de l'ordre de l'exceptionnel.

La représentation de cette attitude à l'égard du destinataire ne contribue-t-elle pas à la construction de l'*ethos* du locuteur ? En se présentant ainsi face au destinataire, le philosophe fait preuve de bienveillance. Il satisfait ainsi (mais ce n'est pas le seul pour autant) à l'un des trois aspects de l'*ethos* selon Aristote, qui est celui de l'*eúnoia*⁴⁰⁷. Ruth Amossy (2010 : 21) explique à propos de la nécessité d'un orateur (au sens large) de « manifester sa bienveillance » pour mieux se faire entendre :

Mais il faut de plus manifester sa bienveillance, c'est-à-dire exhiber une qualité qui se définit dans un rapport à l'autre. C'est la nature de l'interrelation avec l'auditeur qui est ici privilégiée. Celui-ci doit reconnaître que l'orateur entretient à son égard des sentiments positifs et lui veut du bien. C'est seulement dans ces conditions qu'il peut se laisser influencer par celui qui s'adresse à lui et emprunter la voie qui lui est suggérée. C'est ici la question de la confiance plus que de la crédibilité qui est en jeu.

La Maréchale n'est donc pas soumise à la pression d'un choix, ce qui constitue pour elle une heureuse surprise : « je vous en estime davantage » finit-elle par dire à son interlocuteur, et ce dernier de se justifier : « Je permets à chacun de penser à sa manière, pourvu qu'on me laisse penser à la mienne ». Le philosophe exerce sa tolérance en laissant, en tout premier lieu, émerger les points de vue qui ne sont pas les siens, et propose d'agir selon un contrat de communication bilatérale, où émetteur et récepteur seraient à égalité. En cela, il se distingue fondamentalement de ses adversaires, et propose une sorte de révolution de la communication.

Dans la même optique, Pierre Hartmann (2003 : 24) remarque que l'écriture diderotienne est « résolument non directive ». Par là, il faut entendre qu'il s'agit en effet d'une écriture qui refuse d'imposer, et qui ne prétend ne pas manipuler son destinataire.

⁴⁰⁷ Voir les trois aspects de l'*ethos* selon Aristote, aspects rappelés par Ruth Amossy (2010 : 20) : la *phrónesis* (ou prudence, sagesse, compétence), l'*areté* (ou honnêteté, sincérité, vertu), l'*eúnoia* (bienveillance).

Il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie afin de lui procurer ses entrées. J'aime mieux qu'on dise : Mais cela n'est pas si insensé qu'on croirait bien, que de dire : Écoutez-moi, voici des choses très sages,

écrit Diderot à Sophie Volland dans une lettre datée du 31 août 1769 (969), lui relatant ses choix d'écriture concernant le *Rêve*. Roland Mortier (1988 : 77) résume ainsi cette idée, en expliquant que « Diderot se présente donc en chercheur de vérité, non en maître à penser et moins encore en prophète. Le seul critère qu'on puisse lui appliquer est celui de la bonne foi, de l'honnêteté intellectuelle ».

3. 2. 3. Dialoguer

Peut-on véritablement parler d'*ethos* philosophique, dans la mesure où cet *ethos* est en réalité éclaté en une multitude qui fait tout son intérêt ? Il est difficile à saisir car il se meut et s'incarne en de multiples personnages⁴⁰⁸. Stéphane Pujol (2005 : 107) note à propos du dialogue philosophique au XVIII^e siècle, puis de Diderot en particulier, que

s'il y a bien une épistémologie du dialogue, elle se situe précisément dans la rencontre des vérités générales et des idées particulières, de l'évidence rationnelle et de l'évidence sensible. Pourquoi ? La caractérisation psychologique et morale, rendue possible par la fiction du dialogue, permet de prêter un visage et une voix au discours philosophique. Le débat d'idées abstrait et général s'incarne ainsi dans un nombre restreint de personnages, dans le pittoresque d'une conversation familière et privée. Cette mise en scène n'apporte pas seulement une nouvelle théâtralité à la réflexion théorique. Elle permet également d'interroger le statut de la critique de la philosophie, de peser son crédit et son autorité. Si le discours monologique feint d'être sans origine et sans sujet, et acquiert plus facilement une valeur gnomique ou universelle, la fiction du dialogue, au contraire, identifie les sujets parlants, et ravale leurs discours à l'autorité toujours relative, toujours contestable, d'une opinion ou d'un individu particulier. [...] L'exemple de Diderot n'est pas représentatif de toutes les Lumières. Pourtant, en se mettant en scène avec ostentation, le philosophe rompt avec le caractère impersonnel du discours gnomique. Dépourvue de fondement objectif, sa pensée ne peut se fixer dans une position stable et définitive. À rebours de l'objectivité scientifique, elle renonce aux preuves pour chercher une reconnaissance dans le cœur d'autrui.

Pour Diderot, la vérité en soi n'est pas humaine, elle est supra-humaine : en cela, elle ne mérite pas les égards du philosophe. C'est bien par la juxtaposition et la confrontation de vérités idio-aléthiques, soutenues par des identités multiples et variées que le philosophe peut espérer prétendre être à la conquête d'une vérité ultime. D'où l'importance de la réfutation, qui est là pour rectifier sans cesse le point de vue qui oublie qu'il n'est pas unique, et donc pas

⁴⁰⁸ Sur l'« anthropologie du moi-multiple » chez Diderot, voir l'ouvrage de C. Duflo (2003a).

tout à fait vrai. C'est aussi pourquoi la parole philosophique n'hésite pas à mettre elle-même en scène sa propre contradiction : dans *l'Entretien avec la Maréchale*, le philosophe athée est l'auteur de l'apologue du Mexicain, qui révèle au final l'existence d'un Dieu d'amour (préférable à celle d'un Dieu de vengeance), mais d'un Dieu quand même. Pierre Hartmann (2003 : 50) formule à ce propos l'hypothèse suivante :

Sans doute s'agit-il pour Diderot d'entrer provisoirement dans les vues du contradicteur, afin de révéler la faiblesse de sa position sur le point crucial de la damnation, dont la discussion suppose évidemment la croyance en un dieu.

La nécessité de confronter les assertions pour approcher de la vérité semble être sans cesse proclamée, et constitue la marque de ce scepticisme de Diderot, qui correspond moins à une école de pensée qu'à une méthode. À cet égard, Robert Morin (1975 : 79) remarque que le scepticisme de Diderot est le signe d'« une perpétuelle ouverture d'esprit, une curiosité sans cesse en éveil et lancée dans une recherche indéfinie », et ajoute un peu plus loin (80) que

l'indécision sceptique était pour Diderot une promesse d'aventure de l'esprit, pour ses adversaires elle était un risque d'hérésie ou d'incroyance, elle privait l'homme de la stabilité et de la force que donne la certitude de la vérité.

Pour Diderot, il est bien plus important finalement de chercher que de trouver – cela correspond même à une véritable éthique⁴⁰⁹, sur laquelle nous reviendrons –, ce qui justifie bien, encore une fois, ce recours constant au dialogue, qui laisse la place à l'autre point de vue, non pas seulement par respect, mais par nécessité.

Ce n'est pas un hasard si les dévots sont presque toujours exclus des situations d'interlocution, malgré le goût très prononcé de Diderot pour les mises en scène et plus spécifiquement pour les mises en dialogue : subissant un traitement de défaveur, ils occupent un espace discursif extrêmement limité, même si leur voix hantent toute l'œuvre du philosophe. Il est frappant par ailleurs de constater que les dévots imposent toujours le silence à leurs contradicteurs : ils sont ceux qui refusent le débat, ceux dont la première intolérance consiste à ne pas tolérer la voix de l'autre, ceux qui sont absolument sourds au discours autre. Le silence, que l'on impose ou que l'on garde, apparaît bien alors comme l'obstacle majeur de la communication. Dans l'œuvre de Diderot, il peut toutefois être également le symbole de l'accord parfait entre les individus⁴¹⁰, d'un recueillement philosophique. C'est le cas dans la

⁴⁰⁹ Diderot, conformément à cette éthique, ne sacrifie-t-il pas des années entières à ce travail de recherche se voulant universel qu'est l'*Encyclopédie* ?

⁴¹⁰ Cela n'est pas sans rappeler la communion des âmes, prêchée par Rousseau dans *La Nouvelle Héloïse*. Les membres de la petite communauté de Clarens n'ont pas besoin de mots pour lire dans les cœurs.

Promenade du sceptique (I, 102), lorsque Cléobule décrit l'allée des marronniers :

J'ai dit qu'elle était parsemée de bosquets touffus et de retraites sombres où règnent **le silence et la paix**. Le peuple qui l'habite est naturellement grave et sérieux, sans être taciturne et sévère.

Mais il est le plus souvent dénoncé comme l'arme de ceux qui refusent la réfutation, qui ne l'acceptent pas : « qui êtes-vous pour attaquer une religion que les Paul, les Tertullien, les Athanase, les Chrysostome, les Augustin, les Cyprien, et tant d'autres illustres personnages ont si courageusement défendue ? », demande agressivement le « on » s'adressant aux incrédules, dans les *Pensées philosophiques* (LVI, 37). Le discours dévot ne satisfait pas à la « condition interactionnelle », qui est pourtant l'une des conditions d'emploi de l'assertion, en ce qu'elle implique la participation, cognitive et verbale, de l'interlocuteur. Cléobule, dans la *Promenade du sceptique* (74), dénonce d'ailleurs directement ce refus de l'interlocution propre aux discours autoritaires :

La religion et le gouvernement sont des sujets sacrés auxquels il n'est pas permis de toucher. Ceux qui tiennent le timon de l'Église et de l'État seraient fort embarrassés s'ils avaient à nous rendre une bonne raison du silence qu'ils nous imposent ; mais **le plus sûr est d'obéir et de se taire**, à moins qu'on n'ait trouvé dans les airs quelque point fixe hors de la portée de leurs traits, d'où l'on puisse leur annoncer la vérité.

A contrario, comme on l'a vu précédemment avec le cas du ministre Holmes face à l'aveugle, ou de Cléobule lui-même face à la femme blonde, il arrive que certains représentants du discours autoritaire soient à leur tour réduits au silence.

Le caractère monologique du discours dévot est vu par ses propres garants comme une qualité : de même qu'ils considèrent que Dieu est une instance supérieure à tout parce qu'il est au-dessus de la nature (il est donc hors de portée de l'humain, intouchable ; son existence ne pourrait donc être niée), ils considèrent que leur discours est indiscutable, car inspiré de la divinité. Mais – et c'est un argument propre à toute la philosophie des Lumières et pas seulement à Diderot –, ce qui n'est pas discutable n'est pas valable, de même que ce qui est hors de portée de l'humain peut être mis en doute⁴¹¹.

Pour Ruth M. Mésavage (1986 : 80 et 81), *Jacques le Fataliste* met en scène le conflit entre le monologue, propre au passé et représenté par le Maître, et le dialogue, propre à la modernité, et représenté par Jacques :

Dialogue between the master and Jacques is a struggle between what Mikhaïl Bakhtin calls

⁴¹¹ Stéphane Pujol (2005 : 293) écrit que « le dialogue des Lumières tel que le pratique Hume ou Diderot, vise moins à démontrer (au sens latin de *demonstrare*, c'est-à-dire 'décrire', 'exposer', ou au sens français de 'prouver') qu'à éprouver la validité de toute démonstration ».

« monological » or « authoritative discourse », the official or privileged language recited by rote, permitting no play with its framing context, on the one hand, and polyphonic or plurivocal language, which is always already dialectic, on the other. The master's discourse clings to autocentric, Ptolemaic world of the past ; but such a world is by nature hypocritical, reactionary, inadequate, and doomed to death and replacement by plurilingualism, because language is not, as Bakhtin notes, a neutral milieu : « Il est peuplé et surpeuplé d'intentions étrangères... » In addition, « c'est la coexistence incarnée des contradictions socio-idéologiques... » Not surprisingly, the master's language is the word of the Ancien Régime ; Jacques' word is subversive and revolutionary. [...]

Le discours dévot n'est pas argumentatif, il se situe hors du débat. Aussi les choix du philosophe quant à la représentation du discours adverse ne sont-ils pas anodins : en montrant sa fermeture au dialogue, il lui donne tort d'emblée avant même de donner plus concrètement la voix à la réfutation.

Le discours dévot serait donc contesté avant tout dans sa forme même, à laquelle le philosophe oppose alors une contre-forme : celle du dialogue⁴¹². Même en ce qui concerne les œuvres moins évidemment dialoguées, comme le note Elizabeth de Fontenay (2001 : 169 et 227) « son écriture s'est faite polytonale pour épouser la nature des choses, produisant de déconcertants écarts, lassant thématiques et problématiques. [...] Son art de penser et d'écrire ignore le monologue ». Car si le monologue ferme définitivement l'accès à la vérité, le dialogue au contraire permet au philosophe d'espérer l'apercevoir. Colas Duflo (2003a : 52), dans son *Diderot philosophe*, envisage dans son ensemble la philosophie de notre auteur pour en dégager la profonde unité, et constate la volonté inébranlable de Diderot de parvenir au vrai, malgré les difficultés reconnues. Le philosophe ne prétend pas livrer une Vérité absolue, mais part à la conquête d'une vérité fuyante, qui ne peut se saisir que par petites touches, que par étapes, que par progression dialogique :

C'est parce que le dialogue permet une remise en question constante qu'il doit pouvoir nous aider à approcher la vérité. Très souvent d'ailleurs, dans les textes qui ne sont pas des dialogues, l'intervention du style dialogué, quelquefois très ponctuelle, a pour fonction de venir couper, rectifier, objecter, bref, interrompre heureusement le dogmatisme que le

⁴¹² Ainsi, Lucien Nouis (2009 : 60) se pose la question de la signification de la dédicace de *L'Essai sur le mérite et la vertu* au frère de Diderot : Diderot « opérerait à travers l'adresse publique au frère une sorte de mise en pratique exemplaire de ses propres principes concernant l'établissement d'une concorde sociale à travers le dialogue avec autrui : rompre le lien familial, et par extension le lien social, ce serait aller contre sa propre philosophie éthique et politique – c'est pour cette raison qu'un dialogue avec le frère devrait être maintenu à tout prix, malgré tout ce qui les sépare ». Il parle ainsi d'une « exemplarité de la relation au frère », et poursuit en ces termes (63-64) : « S'adresser à lui au vu et au su de tous, c'est pour Diderot le contraindre à répondre – quitte à interpréter le silence même comme une réponse. Il y aurait donc ici à l'œuvre une certaine performativité du texte : son contenu théorique (c'est-à-dire l'appel à la tolérance, à l'entente, au dialogue) serait appuyé par le geste même de l'adresse, et le texte sur le dialogue deviendrait lui-même invitation vigoureuse au dialogue, jusqu'à faire se confondre absolument message et forme. [...] En plaçant son texte sous le signe de l'adresse et du dialogue, Diderot semble donc vouloir démontrer à son frère et à ses lecteurs, *par l'exemple*, la priorité de l'entente sociale – dont le lien familial préservé constitue la métonymie – sur les différents idéologiques et les disputes religieuses ».

monologue était en train d'installer.

3. 3. *L'attention portée au langage*

Ne pas imposer ses propres vues au destinataire, c'est, du coup, veiller à modaliser son langage. Ne pas imposer ses propres vues au destinataire, c'est avoir conscience de la subjectivité de son langage, dont il faut dès lors se méfier. On se souvient que celui qui dit *je* dans *l'Apologie de l'abbé de Prades* (547) défend la nécessité d'un langage « affecté », c'est-à-dire modalisé, prudent dans ses affirmations :

Je me suis servi, en plusieurs endroits, d'un tour de phrase conditionnel ; j'ai dit : « Si Dieu existe » : ailleurs « Si Dieu a créé la nature », dans un autre endroit, « Si les miracles de Moïse et de Jésus-Christ sont vrais. – Quelle expression ! reprend M. d'Auxerre, que signifie un langage si visiblement affecté ? On dirait, en recueillant toutes ces propositions conditionnelles, que le but du soutenant était de répandre des nuages sur tout ».

Modaliser ses affirmations, c'est une manière de contrer le raisonnement tyrannique des adversaires, c'est se porter garant de son propre discours et ne pas prétendre à l'universalité de sa vérité, c'est avoir conscience que l'on peut se tromper⁴¹³. Or l'erreur n'est-elle pas amendable si elle n'a pas été soutenue autoritairement ?

Aristote, rappelons-le, vantait déjà dans les *Réfutations sophistiques* (81-82) les vertus d'un discours modalisé : « Si [...] on est forcé de dire quelque chose de paradoxal, on doit alors avoir le plus grand soin d'ajouter *il semble* : car, ainsi, on ne saurait paraître ni réfuté, ni défendre une thèse paradoxale ».

3. 3. 1. *L'effort de définition*

Contre l'imposition tyrannique des mots, et donc des choses auxquelles ils réfèrent, se fait surtout tout un travail de définition et de redéfinition. Nous avons déjà abordé la question de la définition en considérant que cette dernière avait un intérêt pédagogique : s'adresser à un

⁴¹³ C'est aussi une manière pour celui qui dit « je » dans *l'Apologie de l'abbé de Prades* (548) de mieux convaincre les destinataires difficiles que sont les sceptiques et les athées, mais on comprend bien ce que cette justification a de tendancieux : « Si M. d'Auxerre eût daigné s'y soumettre en ma faveur, il aurait vu que toutes ces demi-phrases, qu'il a soupçonnées de pyrrhonisme, étaient autant de propositions qui contenaient un premier aveu pour en obtenir un second ; et que, quand j'ai dit : 's'il existe un Dieu, il exige notre culte', c'était précisément comme si j'avais dit au sceptique ou à l'athée tiré d'une première erreur : 'Vous convenez à présent qu'il existe un Dieu, il faut donc que vous conveniez encore d'une autre vérité, c'est qu'il exige un culte'. Il n'y a de différence entre ces deux périodes, sinon que le tour de la première est syllogistique, et que le tour de la seconde est oratoire ».

interlocuteur, c'est essayer de se faire comprendre, et donc lui expliquer éventuellement les mots qu'il pourrait ne pas comprendre. Ainsi évite-t-on les galimatias, les amphigouris et autres barbarismes. Ici, nous voudrions envisager en quoi une nouvelle vision du monde passe nécessairement par un travail sur le langage, et notamment par un travail de définition et de redéfinition. Le XVIII^e siècle n'est pas seulement le siècle de la révolution du monde, il est aussi le siècle d'une révolution langagière, qui est la condition de la première.

Les problèmes de définition se trouvent au cœur de l'argumentation. C'est ce qu'explique Christian Plantin (1990a : 231-232) :

D'après Stevenson, on a affaire à une définition persuasive lorsqu'un mot subit un changement sémantique sous la pression d'une valorisation positive ou négative par le locuteur.[...] Lorsqu'un désaccord apparaît à propos d'une notion, chacune des parties prétend utiliser le mot qui la désigne dans son « vrai » sens, alors que l'adversaire en fait un usage pervers. [...] On en vient à une conséquence peut-être curieuse, mais nette : on pourrait donc soutenir que le flou et l'ambiguïté sémantique, où les logiciens voient une des faiblesses majeures de la langue ordinaire, est en réalité une des bases de son fonctionnement argumentatif.

Retenons que « le flou et l'ambiguïté sémantique » constitue « une des bases [du] fonctionnement argumentatif ». Pourtant, dans l'optique philosophique, le travail de définition devrait être le préalable nécessaire à toute argumentation : entre gens de bonne compagnie, il devrait être exigé les uns des autres. Le camp adverse, en revanche, est accusé de ne pas faire ce travail et de profiter de ces ambiguïtés sémantiques. La mise en question des notions imposées s'effectue principalement par un travail précis de définition et d'explication des mots, en vue de leur *enlightenment*⁴¹⁴. L'*Encyclopédie*, qui s'oppose, par son élaboration même, à l'obscurantisme, en est la preuve, et d'une manière plus générale, la dénonciation des préjugés s'opposant à l'établissement d'une vérité philosophique passe, dans les œuvres de Diderot, par une attention perpétuelle au vocabulaire, qui aiguisé l'arme du combat⁴¹⁵.

Marc Angenot (2008 : 157-158) le dit dans son ouvrage sur les *Dialogues de sourds* :

⁴¹⁴ L'ouvrage de Marie Leca-Tsiomis (1999) nous indique que le regard sur la définition change avec l'*Encyclopédie* : il faut désormais s'efforcer de définir les *indéfinissables*. C'est ainsi qu'elle écrit (304-305) : « Même si, en logique, on se heurte aux impossibilités que l'on sait, le souci de 'rendre toute la langue intelligible' implique que rien ne demeure en deçà de l'explication sinon de la définition ; il y a, visiblement, chez Diderot, quelque chose qui tient de la défiance envers cette sorte de conjugaison géométrico-chrétienne qui assigne des limites à l'entendement et recourt soit aux lumières naturelles soit aux vérités premières ».

⁴¹⁵ Marie Leca-Tsiomis parle d'une *polémique lexicographique*. Pour elle (1999 : 10), « le *Dictionnaire raisonné* s'inscrit [...] dans une continuité, celle d'une guerre des Dictionnaires : s'il est vrai que l'*Encyclopédie* fut une œuvre de combat, l'histoire nous montre qu'elle se situe aussi dans une polémique lexicographique, inaugurée à la fin des années 1680 avec la parution de *Furetière* ». Plus tard (2009), elle parlera d'« une tradition française de la lexicographie de combat ». Voir aussi Georges Benrekassa (1995 : 161) qui constate que « contre le figement de l'esprit, ou les risques de communication des miasmes de ces sépulcres, les encyclopédistes imaginent un objet livresque capable de figurer en lui-même plusieurs sortes de mises en mouvement » et que (164) « l'instruction des savants, le savoir honnête, et le savoir philosophique non seulement ne sont point séparés, mais ils ont un point de rencontre qui n'est pas défini par avance, un point qu'il faut construire sans cesse pour que l'*Encyclopédie* existe ».

Tous les débatteurs sont tenus de définir sur demande leurs termes. « Je ne discute jamais du nom pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne », pose en principe Pascal dont les *Provinciales* sont une suite de définitions, contre-définitions et demandes de précisions sémantiques. Comme pour toute règle rhétorique, il y a abus possible. Il y a une éristique de la définition, un usage agressif de l'exigence de définir tous ses termes en dépit du flou des langues naturelles. Que voulez-vous dire exactement ? Qu'appellez-vous « normal » ? Quel sens donnez-vous à ce mot ? Tout dépend de ce que vous entendez par là.

L'éthique philosophique doit consister en un travail de définition très sérieux. Il est notamment des sujets importants sur lesquels on ne peut passer rapidement. L'absence de définition suffisamment claire est un reproche récurrent dans les *Observations sur Hemsterhuis*, comme on l'a déjà abordé : le raisonnement ne doit pas être mené trop rapidement et doit se fonder sur des définitions préalables : « Vous allez d'un train de chasse, sur la question la plus épineuse de toute la métaphysique. Vous fondez votre explication de la raison et du raisonnement sur la nécessité des signes. Il est vrai que vous donnez au mot *signe* une acception très étendue » (700) ; « Il n'est guère permis à un philosophe d'employer ces mots *génie, esprit, instinct, sagacité, stupidité* sans en donner des notions précises. Voyez comme ce mot *génie*, jeté dans cet endroit, est obscur. J'en dis autant de celui d'*esprit* et de *sagacité*. Songez que vous m'entretenez des opérations de l'entendement et de ses qualités » (701) ; « Voyez comme toute cette fin de paragraphe devient vague, faute d'avoir bien défini ces différentes sortes d'esprit » (701) ; « Toute cette suite de propositions ne signifie rien, tant qu'on n'assignera pas la différence de l'âme et du corps. Et quand on aura assigné cette différence, alors on pourra conclure » (706).

On peut même s'aventurer à dire que les mots doivent être tellement définis qu'ils devraient rendre les choses palpables⁴¹⁶ : « Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher⁴¹⁷ », lance ainsi l'aveugle Saunderson à ceux qui veulent le convaincre de l'existence de Dieu. Le mot « Dieu » est tellement mal défini qu'il ne peut avoir aucune réalité pour un aveugle, incapable de voir ce qui est présenté comme son œuvre.

La définition ne se livre pas de manière magistrale⁴¹⁸, mais s'illustre à l'aide d'exemples concrets, qui viennent contredire les dogmes adverses. Le philosophe ne nous livre-t-il pas

⁴¹⁶ Voir la fameuse formule dans l'article « Encyclopédie » : « La description est la chose même ». Marie Leca-Tsiomis (1999 : 349) s'est ainsi intéressée à ces articles de l'*Encyclopédie* qui miment ce qu'ils définissent : « *Insinuant* est, avant tout, un mouvement, *perfectionner*, un combat, *futurition*, une absurdité : la puissance descriptive devient, ici, *substitut de l'objet* ».

⁴¹⁷ *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, 166.

⁴¹⁸ C'est la raison pour laquelle Marie Leca-Tsiomis (1999 : 11) note qu'elle ne cherche « pas à décrire ce qu'aurait pu être le 'système' de celui qui a précisé lui-même dans l'article ENCYCLOPÉDIE, à quel point il se défait de toute 'loi générale en matière de langue'. Chez Diderot, la définition fut un combat incessant et une pratique suivie ».

une définition de la vertu et de la valeur de l'amitié en faisant le récit des *Deux amis de Bourbonne* ? Les deux amis Félix et Olivier nous en donneraient une définition en personne et en acte.

3. 3. 2. Bataille de définitions

Les arguments fondés sur la définition ont pour ambition d'arranger le réel : certains aspects sont mis en valeur, d'autres sont laissés de côté, de façon à servir l'argumentation. Ils consistent, comme le dit Philippe Breton (2001 : 77), en une « réorganisation du monde » : le locuteur délivre sa propre vision du monde afin de transformer celle de son destinataire.

Ces arguments sont bien sûr très paradoxaux, en ce qu'ils se fondent sur la subjectivité de l'émetteur, mais que, dans le même temps, cet dernier prétend à une certaine objectivité. Parlant du monde, du réel, des choses, l'émetteur convoque des référents, des faits, des données, dont l'existence ne peut être contestée mais qui, au sein du discours argumentatif, prennent une toute autre signification. Définir, c'est donc choisir parmi un ensemble de caractéristiques, car on ne peut toutes les énumérer. La définition que l'on donne est donc partielle et partiale, orientée par une intention de persuasion, ainsi que le souligne Jean-Jacques Robrieux (2000 : 143) :

Définir, c'est poser une relation d'équation ou d'équivalence en vue de donner un sens à un concept. C'est le plus souvent un préambule à l'argumentation puisque l'on cherche, en définissant un concept, à s'entendre avec son auditoire sur des bases communes en vue de mieux le convaincre.

Christian Plantin (1990a : 225) note également qu'une

définition peut aussi être prise dans le mouvement intentionnel d'une argumentation rhétorique [...]. Cette définition devra alors être comprise en fonction de la conclusion visée, dont elle ne pourra plus être isolée. Du premier point de vue, les mots reçoivent leur définition avant d'entrer dans le discours, dont ils sont les instruments impassibles ; du second point de vue, ils sont les enjeux du dialogue, aussi plastique que les intentions énonciatives elles-mêmes.

L'œuvre de Diderot est le lieu d'une bataille de définitions, puisque les mots ne recouvrent pas les mêmes réalités d'un côté et de l'autre⁴¹⁹. Par exemple, la définition dévote

⁴¹⁹ Nous pourrions ainsi prendre l'exemple de l'article « Incorporel » de l'Encyclopédie, dont Marie Leca-Tsiomis fait l'analyse en confrontant l'*Encyclopédie* au Trévoux et à la *Cyclopaedia* de Chambers (1999 : 203) : « Que nous enseigne cette confrontation ? Le dogme catholique et la réflexion de Fénelon sur un des mystères proposés à la Foi forment le centre de l'article du *Trévoux*. Chambers le traduit fidèlement mais, par l'usage des

de la « vertu » n'est pas la même, évidemment, que celle du philosophe. C'est un fait que Diderot se trouve pris dans un débat plus large, qui place en son cœur les problèmes de définition, et donc les dictionnaires, comme le fait remarquer Georges-Elia Sarfati (1999 : 19) :

Aux abords du XVIII^e siècle, les dictionnaires deviennent, plus consciemment qu'au XVII^e siècle avec le *Dictionnaire de l'Académie*, les vecteurs et les supports des luttes idéologiques. *De discours constitué, notamment par le discours philosophique, le discours lexicographique devient discours constituant*. Les dictionnaires se muent en scènes de représentations qui se conçoivent en regard des sphères d'influence. En ce siècle de mutations, de tensions, de rivalité et d'affrontement axiologiques, théologiens et philosophes se font lexicographes. Instruments de combat qui ont précisément pour objet le maintien ou la réforme de la doxa, les sommes lexicographiques – où se reflètent les enjeux politiques du temps – se disputent, à travers le cercle de Trévoux et le groupe de l'*Encyclopédie*, la conquête des mentalités.

Pour revenir à Diderot, deux mouvements principaux de redéfinition s'opèrent ainsi : un mouvement de restriction et un mouvement d'élargissement⁴²⁰. Pour illustrer le mouvement de restriction, nous prendrons l'exemple du mot « religion » ; pour illustrer celui d'élargissement, nous prendrons l'exemple du mot « vertu ».

Le mot « religion » est un terme générique, et donc dépourvu de connotations, neutre : la religion désigne selon le *TLF* le « rapport de l'homme à l'ordre du divin ou d'une réalité supérieure, tendant à se concrétiser sous la forme de systèmes de dogmes ou de croyances, de pratiques rituelles et morales ». Effectivement, la religion serait plutôt le sujet que l'objet du débat, son préalable et non son point d'aboutissement. Mais bien sûr, évoquer la *religion*,

renvois, le fait rebondir vers de tout autres points de vue. Quant à Diderot (outre le jeu des renvois qui conduit le lecteur, par exemple, à l'article ÂME, et donc à l'important supplément matérialiste, sur le « Siège de l'âme », dont il flanqua l'article de l'abbé Yvon), la définition de la 'substance spirituelle' qu'est l'incorporalité de l'âme, lui permet de pratiquer, avec une grande économie ironique, l'art de 'tirer les conséquences'. Ces trois articles imbriqués, définissant l'*incorporel*, témoignent clairement des options particulières de chacun des dictionnaires, et des manières de faire de leurs auteurs ».

⁴²⁰ Nous pouvons ainsi faire le parallèle avec l'étude menée par Marie Leca-Tsiomis, puisqu'elle envisage les cas où Diderot reprend les définitions du *Trévoux*, mais en en supprimant une partie, ou au contraire, en les amplifiant. Évidemment, l'acte de modification est quoi qu'il en soit toujours significatif. Pour les cas de suppression, elle prend entre autres l'exemple de « Irrévérence » (321) et note : « POUR IRRÉVÉRENCE, le *Trévoux* donnait : 'Manque de vénération, de respect qui est dû aux choses saintes et sacrées'. Le devoir de vénération disparaît chez Diderot : 'Manque de vénération ; il ne se dit guère que des choses saintes et sacrées' ». Pour les cas d'amplification, elle prend entre autres l'exemple de « Irréligieux », et note (322-323) : « À IRRÉLIGIEUX, le *Trévoux*, suivant Furetière d'ailleurs, proposait : 'Qui n'a point de religion, de piété, de respect pour les choses saintes'. Diderot a médité cette définition et celle qu'il propose en distingue méthodiquement les termes : 'Qui n'a point de religion, de piété, de respect pour les choses saintes, et qui n'admettant point de Dieu, regarde la piété et les autres vertus qui tiennent à leur existence et à leur culte, comme des mots vides de sens'. La seconde partie de sa définition est, on s'en doute, parfaitement originale par rapport à sa source : 'On n'est *irréligieux* que dans la société dont on est membre [...]'. Après une telle définition, qui, à elle seule, ruine les longues colonnes de l'article ATHÉE, Diderot conclut que : 'le mot *irréligieux* [...] n'est pas encore fort usité dans son acception générale' ». Bien entendu, les cas de suppression et d'amplification à partir des définitions existantes ne sont pas les seuls à être envisagés, et Marie Leca-Tsiomis mentionne également les cas des commentaires, qui infléchissent, des définitions opposées, etc.

c'est le plus souvent, implicitement, évoquer la religion catholique, le terme générique se transformant en terme spécifique, capable de recevoir des connotations. Diderot, par ailleurs, semble prendre un bien malin plaisir à déjouer le discours doxal, en ne cessant de rappeler – et de prôner – le relativisme religieux quand il utilise le mot *religion*. C'est alors dans un sens restreint que le mot est la plupart du temps utilisé. Cela peut passer par exemple par l'emploi de déterminants indiquant l'abandon du sens générique de *religion* : notons l'adjectif interrogatif dans l'expression « Chinois, **quelle** religion ?⁴²¹ », ou encore le possessif dans la très comique réplique figée et répétée de l'Aumônier initié, malgré ses efforts pour y résister, aux mœurs tahitiennes : « Mais **ma** religion, mais **mon** état !⁴²² ». Est suggérée chaque fois la relativité du culte religieux. La présence de ces déterminants permet d'opérer la restriction : il ne s'agit pas tant de débattre de la religion en général, que de dire la multiplicité du fait religieux, ce qui, bien sûr, met en question la légitimité du discours autoritaire et dominant.

Diderot emploie par ailleurs à maintes reprises l'expression polémique « vraie religion » (dont nous ne citerons que trois exemples, tirés des *Pensées philosophiques*), qui présuppose évidemment l'existence d'une fausse religion :

Tout raisonnement qui prouve pour deux partis, ne prouve ni pour l'un ni pour l'autre. Si le fanatisme a ses martyrs, ainsi que la **vraie religion**, et si, entre ceux qui sont morts pour la **vraie religion**, il y a eu des fanatiques ; ou comptons, si nous le pouvons, le nombre des morts, et croyons, ou cherchons d'autres motifs de crédibilité. (*Pensées philosophiques*, LV, 37).

Cette diversité d'opinions a fait imaginer aux déistes un raisonnement plus singulier peut-être que solide. Cicéron, ayant à prouver que les Romains étaient les peuples les plus belliqueux de la terre, tire adroitement cet aveu de la bouche de leurs rivaux. « Gaulois, à qui le cédez-vous en courage, si vous le cédez à quelqu'un ? – Aux Romains. – Parthes, après vous, quels sont les hommes les plus courageux ? – Les Romains. – Africains, qui redouteriez-vous, si vous aviez à redouter quelqu'un ? – Les Romains. » Interrogeons, à son exemple, le reste des religionnaires, vous disent les déistes. « Chinois, quelle religion serait la meilleure, si ce n'était la vôtre ? – La religion naturelle. – Musulmans, quel culte embrasseriez-vous, si vous abjuriez Mahomet ? – Le naturalisme. – Chrétiens, quelle est la **vraie religion**, si ce n'est la chrétienne ? – La religion des juifs. Mais vous, juifs, quelle est la **vraie religion**, si le judaïsme est faux ? – Le naturalisme. » Or, ceux, continue Cicéron, à qui l'on accorde la seconde place d'un consentement unanime, et qui ne cèdent la première à personne, méritent incontestablement celle-ci. (*Pensées philosophiques*, LXII, 39-40).

Une **religion vraie**, intéressant tous les hommes dans tous les temps et dans tous les lieux, a dû être éternelle, universelle et évidente : aucune n'a ces trois caractères. Toutes sont donc trois fois démontrées fausses. (*Additions aux Pensées philosophiques*, XVIII, 42).

L'expression « vraie religion » (ou « religion vraie »), sans forcément remettre en cause l'existence de Dieu ni la nécessité de la religion, nie fermement la supériorité du dogmatisme catholique régnant, que l'on devine être la fausse religion par la définition qui en est donnée

⁴²¹ *Pensées philosophiques*, LXII, 39-40.

⁴²² *Supplément au voyage de Bougainville*.

en creux : dans le premier exemple, la proximité des mots « fanatisme » et « fanatiques », même si Diderot reconnaît que la vraie religion en produit (ce qui montre déjà les affinités de toute religion avec le fanatisme), aide le lecteur à identifier la religion dominante de l'époque, critiquée pour cette principale dérive.

Le *raisonnement* des déistes, qui consiste à mener une investigation analogue à celle que Cicéron avait menée auprès des différents peuples pour montrer la supériorité du peuple romain, aboutit au résultat suivant : chaque religion sondée – le fait d'en avoir interrogé plusieurs suffit à montrer leur multiplicité, ce qui, bien sûr, porte atteinte à l'orgueil de chacune d'elles et constitue déjà un argument en faveur des déistes – admet que la religion naturelle serait celle vers laquelle elle se dirigerait en cas d'abjuration. La religion naturelle est donc la meilleure : elle est celle qui met d'accord toutes les religions, elle semble en être le fondement. En cela, elle est *vraie religion*, quand les autres n'en sont que des simulacres, n'étant ni *éternelles*, ni *universelles*, ni *évidentes*, contrairement à ce qu'elles prétendent. Bien entendu, l'affirmation de la Pensée XVIII est polémique et fait lire en creux l'affirmation inverse, puisque chaque religion, ignorant les autres, se dit *religion vraie*. Or, toutes ne peuvent l'être.

Le mot *religion*, quand il signifie une religion particulière, quand il signifie la religion catholique, prend indéniablement une connotation négative, parce qu'elle est fausse religion, parce qu'elle apparaît trop souvent comme synonyme de fanatisme, de préjugé et d'intolérance, mais aussi parce qu'elle se croit souveraine et unique, alors que la réalité religieuse est multiple. Ceux qui en sont les garants sont accusés d'en proposer une définition unilatérale, sectaire, qui ne prend pas en compte toutes les données : le travail du philosophe est d'éclairer les hommes en rectifiant cette définition.

La religion, telle qu'elle est vue par ceux qui en sont les représentants, a donc pour Diderot un sens restreint accompagné de connotations négatives qu'il faut dévoiler. Ce que le philosophe conteste, c'est donc la vision limitée que propose la *doxa* de la pratique religieuse. Ce qu'il prône, c'est une vision élargie, que nous allons brièvement aborder à travers l'étude du mot *vertu*.

La spécificité de ce mot et du concept qu'il recouvre est qu'ils appartiennent de droit au domaine de la religion, mais le fait est que le discours philosophique va se l'approprier. Du côté dévot, la vertu n'aurait que le sens de comportement par lequel le catholique se conforme aux règles de la religion, mais du côté du philosophe, évidemment, la vertu s'ouvre à d'autres possibles et accueille d'autres acceptions. Il s'agit donc ici d'utiliser les mêmes armes que

celles du discours adverse, et de les retourner contre lui. Toujours dans les *Pensées philosophiques*, Diderot revendique l'universalité de la vertu :

Ce qui fait l'objet de mon estime dans un homme, pourrait-il être l'objet de mes mépris dans un autre ? Non, sans doute. Le vrai, indépendant de mes caprices, doit être la règle de mes jugements ; et je ne ferai point un crime à celui-ci de ce que j'admirerai dans celui-là comme une **vertu**. Croirai-je qu'il était réservé à quelques-uns de pratiquer des actes de perfection que la nature et la religion doivent ordonner indifféremment à tous ? Encore moins ; car, d'où leur viendrait ce privilège exclusif ? Si Pacôme a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude, il ne m'est pas défendu de l'imiter : en l'imitant, je serai tout aussi **vertueux** que lui, et je ne devine pas pourquoi cent autres n'auraient pas le même droit que moi. Cependant il ferait beau voir une province entière, effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts ; ses habitants vivre en bêtes farouches pour se sanctifier ; mille colonnes élevées sur les ruines de toutes affections sociales ; un nouveau peuple de stylites se dépouiller, par religion, des sentiments de la nature, cesser d'être hommes, et faire les statues pour être vrais chrétiens. (*Pensées philosophiques*, VI, 20).¹

La négation dans l'expression « je ne ferai point un crime » peut être considérée comme polémique, puisqu'elle fait allusion au discours adverse qui veut que l'on considère comme des crimes les actions des irréguliers. Dans le camp philosophique, la vertu n'est pas réservée aux seuls « vrais chrétiens » et semble pouvoir être athée : le mot *crime* se transforme en mot *vertu*. Il est même suggéré que la vertu au sens chrétien, mérite le nom de *crime* : n'est-ce pas un crime en effet que d'aller contre la nature de l'homme, que de se faire statue ? La pratique religieuse, dans cette pensée, apparaît véritablement comme une pratique anti-sociale mais également inhumaine en ce qu'elle contraint l'homme. Cela ne se passe pas autrement dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (561-562). Le dialogue entre l'Aumônier et Orou, lors duquel le second explique au premier qu'à Tahiti, plus une femme est féconde, plus elle est vertueuse, est interrompu et laisse place à l'histoire de Polly Baker, jugée parce qu'elle est enceinte pour la cinquième fois. C'est l'occasion pour elle d'assurer sa propre plaidoirie :

Est-ce un crime d'augmenter les sujets de Sa Majesté dans une nouvelle contrée qui manque d'habitants ? [...] Pardonnez, Messieurs, ces réflexions ; je ne suis point un théologien, mais j'ai peine à croire que ce me soit un grand crime d'avoir donné le jour à de beaux enfants que Dieu a doués d'âmes immortelles et qui l'adorent. Si vous faites des lois qui changent la nature des actions et en font des crimes, faites-en contre les célibataires dont le nombre augmente tous les jours, qui portent la séduction et l'opprobre dans les familles, qui trompent les jeunes filles comme je l'ai été, et qui les forcent à vivre dans l'état honteux dans lequel je vis au milieu d'une société qui les repousse et qui les méprise. Ce sont eux qui troublent la tranquillité publique ; voilà des crimes qui méritent plus que le mien l'animadversion des lois.

La juxtaposition du récit d'Orou et du discours de Polly Baker ne laisse pas de doute sur le jugement final que Diderot attend de la part de ses lecteurs concernant le cas Polly Baker. Ce que la *doxa* de l'époque appelle *crime* ne peut l'être et doit changer de nom pour s'appeler *vertu*. De même, il est évident que la proposition de considérer que les vrais criminels sont les

célibataires qui séduisent les jeunes filles est en réalité une attaque contre les célibataires plus particuliers que sont les moines. Ces derniers ne vont-ils pas contre la nature et l'organisation de la société, et, selon toute une tradition littéraire, ne sont-ils pas accusés d'être hypocrites et de séduire les jeunes filles ?

On le voit, les définitions qui sont données le sont en fonction d'effets, de comportements, de façon tout à fait pragmatique, si bien qu'on pourrait parler de définitions concrètes. La religion exercée par l'Aumônier ne devrait pas être si valorisée parce qu'elle engendre la douleur chez celui qui s'y conforme. Polly Baker est vertueuse, parce que, concrètement, elle a contribué à l'accroissement de la société. La vertu n'est qu'un mot pour le camp adverse, elle est une réelle pratique pour le camp philosophique, en ce qu'elle doit surtout correspondre à un comportement effectif : « J'avouais que la crainte du ressentiment était bien la plus forte digue de la méchanceté, mais je voulais qu'à ce motif on en joignît un autre qui naissait de l'essence même de la vertu, si la vertu n'était pas un mot⁴²³», écrit Diderot dans une lettre à Sophie Volland.

3. 3. 3. Nouvelle terminologie

La conséquence de la réfutation peut être l'établissement d'une nouvelle terminologie. Or, nommer d'une certaine façon, c'est aussi argumenter. La façon de désigner les choses les définit d'emblée et exprime alors une prise de position⁴²⁴. Utiliser les mots marque déjà un engagement de la part de celui qui les emploie, engagement plus ou moins conscient, mais en tous les cas toujours signifiant. Nommer, désigner se fait toujours d'un certain point de vue. Marc Angenot (2008 : 156) écrit à cet effet que

le lexique sélectionné comporte virtuellement des conclusions. Certains concepts, disait Roland Barthes, présentent le monde « sous une forme jugée » : « capitalisme », « totalitarisme », « néolibéralisme » ; d'une certaine manière, tout est dit et si vous acceptez ce vocable, vous vous prédisposez à accepter les raisonnements qui *vont avec*.

Généralement, dans l'œuvre de Diderot, mais aussi dans celle d'autres philosophes des Lumières et notamment chez Voltaire, le mot *superstition* vient souvent remplacer celui de *religion* au sens où la *doxa* l'entend. Est alors à chaque fois sous-entendue une restriction⁴²⁵.

⁴²³ Lettre du 1^{er} décembre 1760, *Correspondance*, 334.

⁴²⁴ Voir Christian Plantin (1996 : 61) : « Le mot a donc une double fonction, il désigne et il oriente ; ou plutôt : en désignant les choses d'une certaine façon, le mot révèle l'orientation du discours. Loin d'être un simple 'élément' du discours, le mot est ainsi l'**hologramme** du discours » [L'auteur souligne].

⁴²⁵ À propos de la restriction, voir la p. 49 de notre travail.

Ainsi, nous trouvons dans *Pensées philosophiques* (XI et XII, 21) :

11. Je sais que les idées sombres de la **superstition** sont plus généralement approuvées que suivies ; qu'il est des dévots qui n'estiment pas qu'il faille se haïr cruellement pour bien aimer Dieu, et vivre en désespérés pour être religieux. [...] 12. Oui, je le soutiens, la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme. « J'aimerais mieux, dit Plutarque, qu'on pensât qu'il n'y eût jamais de Plutarque au monde, que de croire que Plutarque est injuste, colère, inconstant, jaloux, vindicatif, et tel qu'il serait bien fâché d'être ».

Le mot « superstition » est stratégique dans le sens où son emploi est censé protéger l'énoncé de la réfutation puisque le thème est plus difficilement contestable que le propos, mais il signe aussi la profonde mésentente entre les deux camps, qui partent finalement de prémisses opposées. Quand les dévots défendent la religion dominante, Diderot la conteste dans sa forme et ses valeurs mêmes, et prône une religion naturelle, épurée de ses artifices et de son intolérance.

Mais ne pas nommer, c'est également argumenter. Les mots contestés, au lieu d'être prononcés pour être mis à distance, peuvent aussi ne pas être prononcés et être remplacés par des périphrases, à caractère éminemment polémique. Employer un mot ou des mots pour un autre est évidemment toujours très significatif dans un contexte de débat. Envisageons le cas d'un échange entre Julie et Bordeu :

MADemoiselle DE L'ESPINASSE. – Je reprends cette masse et je lui restitue les brins olfactifs, et elle flaire ; les brins auditifs, et elle entend ; les brins optiques, et elle voit ; les brins palatins, et elle goûte. En démêlant le reste de l'écheveau, je permets aux autres brins de se développer, et je vois renaître la mémoire, les comparaisons, le jugement, la raison, les désirs, les aversions, les passions, l'aptitude naturelle, le talent, et je retrouve mon homme de génie, et cela sans l'entremise d'**aucun agent hétérogène et inintelligible**.
BORDEU. – À merveille ; tenez-vous-en là ; le reste n'est que du galimatias... (*Rêve de d'Alembert*, 666).

L'expression *agent hétérogène et inintelligible* remplace le mot *âme*, stratégiquement passé sous silence et soutient la réfutation du discours théologique doxal. L'âme est ainsi vue comme un recours inutile, superflu et compliqué. Le discours adverse, qui a recours quant à lui à cet « agent hétérogène » qu'est l'âme, est contenu virtuellement, sous-entendu dans l'énoncé. Sans véritablement reprendre le discours de l'autre, puisque les mots que l'on conteste ne figurent pas dans l'énoncé, le locuteur y fait allusion tout en le contredisant. Ajoutons pour finir que non seulement l'âme est accusée de ne pas être nécessaire, mais ceux qui en défendent l'existence sont aussi accusés d'avoir fait un choix hasardeux pour expliquer le monde. L'indéfini « aucun » augmente en effet le degré de polémique : après tout, les dévots auraient pu choisir n'importe quel agent hétérogène.

Dans *Le Supplément au voyage de Bougainville*, les cas de remplacement dans le dialogue entre l'Aumônier et Orou sont motivés à première vue par un souci pédagogique. Lorsque l'Aumônier fait la leçon au Tahitien, avant que la relation professeur/élève ne se trouve inversée, le premier ne peut se permettre en effet de nommer ce dont le dernier n'a jamais entendu parler. Aussi désigne-t-il Dieu comme « le grand ouvrier » : « Dieu, car c'est ainsi que nous appelons le grand ouvrier » (555). Mais cette nécessité de faire table rase face à celui qui n'a pas été dénaturé a bien entendu une signification polémique, puisqu'elle permet de mettre en doute l'évidence de l'existence de Dieu : « Y a-t-il longtemps que ton grand ouvrier sans tête, sans mains et sans outils, a fait le monde ? » (565), demande ainsi Orou, ironisant sur le décalage entre la nature divine (caractérisée par les compléments du nom introduit par la préposition « sans ») et le pouvoir qu'on lui attribue traditionnellement.

Dans la trilogie du *Rêve*, il semble bien que l'on se refuse à prononcer le mot « Dieu⁴²⁶ ». Nous pouvons donc considérer que, stratégiquement, le mot *Dieu* est banni de la trilogie. Pourtant, *Le Rêve* mettant en scène le dialogue posant la question de savoir s'il faut ou non adhérer au postulat matérialiste, on pourrait s'attendre à ce que le mot signifiant l'un des enjeux majeurs – si ce n'est l'enjeu majeur – du débat soit présent. Ainsi commence, on s'en souvient, l'*Entretien* (611) :

D'ALEMBERT. – J'avoue qu'un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace ; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue ; qui est tout entier sous chaque partie de cette étendue ; qui diffère essentiellement de la matière et qui lui est unie ; qui la suit et qui la meut sans se mouvoir ; qui agit sur elle et qui en subit toutes les vicissitudes ; un être dont je n'ai pas la moindre idée ; un être d'une nature aussi contradictoire est difficile à admettre. Mais d'autres obscurités attendent celui qui le rejette ; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente.

Se trouve donc hors du texte l'assertion dans laquelle on imagine Diderot affirmant que l'idée de Dieu est « difficile à admettre⁴²⁷ ». D'Alembert peut ainsi enchaîner sur une périphrase qui

⁴²⁶ Cette absence est relative, puisque le mot apparaît cinq fois dans le texte. Dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* (621) : « DIDEROT. – [...] Les enjambées des **dieux** et les bonds de leurs chevaux seront dans le rapport imaginé des dieux à l'homme. C'est une quatrième corde harmonique et proportionnelle à trois autres dont l'animal attend la résonance qui se fait toujours en lui-même, mais qui ne se fait pas toujours en nature ». Et dans le *Rêve de d'Alembert* : « MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – C'est bien dommage. BORDEU. – Il est vrai, car 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 » (639) ; MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Comment cette espèce de **Dieu**-là... BORDEU. - La seule qui se conçoive... MADEMOISELLE DE LESPINASSE. - Pourrait avoir été, ou venir et passer ? » (639) ; MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – **Dieu** me garde de la société de ce sage-là » (661). À chacune de ses occurrences, le mot n'a pas sa pleine valeur : dans l'*Entretien*, Diderot utilise le mot « dieux » pour expliquer à d'Alembert ce qu'est l'analogie, et d'ailleurs, il fait référence aux dieux païens, dans les deux occurrences suivantes, il est utilisé comme synonyme de *créateur*, dans la dernière, il s'agit d'une locution figée.

⁴²⁷ Nous renvoyons à la note 198 p. 160 de notre travail.

énumère les contradictions faisant la complexité divine⁴²⁸, sans prononcer le mot. Le mot-clé du texte, en ce qu'il le façonne, en ce qu'il constitue le cœur du débat et le point de départ du dialogue, paradoxalement et stratégiquement, n'y figure donc pas. Le mot *Dieu* fabrique le texte de la trilogie, en est le dieu invisible, mais ne peut s'y trouver : Dieu est hors de notre vue, hors de notre toucher, hors de notre monde, il doit donc être hors du texte.

3. 3. 4. *L'expression claire*

L'exigence d'une expression claire répond aux amphigouris du camp adverse, elle favorise la communication en se souciant du destinataire dont on veut qu'il comprenne le message. Marc Angenot (2008 : 165) écrit que l'« exigence de clarté » pourrait constituer la première des normes argumentatives⁴²⁹.

L'expression claire est par ailleurs la première manifestation d'une vision du monde fondamentalement différente. Elle a l'ambition, le projet de référer au monde tel qu'il est vu par le locuteur. Il faut mentionner ici les travaux effectués par Jean-Pierre Seguin (1978) sur le style concret de Diderot, style concret qui s'explique naturellement par le rejet de l'abstrait par le philosophe au profit du concret : le monde physique l'emporte sur le monde métaphysique, même dans l'écriture. Jean-Pierre Seguin relève et fait l'étude de réseaux lexicaux spécifiques à Diderot, réseaux lexicaux ayant un fort pouvoir évocateur en ce qu'ils semblent renvoyer aux choses⁴³⁰, et dont la spécificité, selon nous, s'oppose à celle de ses ennemis⁴³¹.

Par « expression claire », il faut entendre une expression qui fait qu'aucun élément linguistique ne doit venir la brouiller : du côté philosophique, il faut employer les mots sans

⁴²⁸ À ce propos, Walter E. Rex (1998a : 167) note la position de faiblesse dans laquelle d'Alembert se trouve en prononçant cette première réplique : « in d'Alembert's account the explanations of the soul's relations to the body seem to self-destruct through the sheer force of their implausibility, leaving d'Alembert in the absurd situation of defending 'un être dont je n'ai pas la moindre idée' ».

⁴²⁹ Il ajoute immédiatement après que « cependant le mot de clarté non plus n'est pas clair »...

⁴³⁰ Le projet de Jean-Pierre Seguin (1978 : 31), dans son ouvrage, est de « dégager du corpus étudié ce système lexical à dominante concrète dont le lecteur pressent d'abord la présence, dans l'impression qu'il a d'être plongé au cœur d'un univers rendu cohérent par la dénomination fréquente des objets sensibles, de sorte que se reconstruise dans l'imaginaire une espèce de double de la réalité sensible ». Il signale bien sûr le paradoxe de son entreprise puisque l'utilisation des mots est un processus d'abstraction, mais « le mot comporte en lui-même la virtualité de ce qu'on pourrait appeler une 'réactivation'. Il n'y a pas de *mots concrets*, sans doute, mais il y a des façons d'employer et de situer les mots dans un certain contexte qui donnent, à l'écrivain peut-être, au lecteur sûrement, l'impression que les mots ramènent à la réalité. L'œuvre philosophique de Diderot en donne un exemple frappant ». (32-33).

⁴³¹ Il faut encore rappeler que le discours des adversaires est en réalité celui de Diderot. Il s'agit donc plus précisément du discours des adversaires tel qu'il est transcrit par le philosophe.

fard, les mots qui correspondent le plus exactement possible au référent, sans quoi ce dernier ne serait pas vraiment désigné. De même que Vérité, dans l'*Oiseau blanc, conte bleu*, n'est jamais plus belle que lorsqu'elle se débarrasse de ses habits d'apparat⁴³², les mots ne doivent être revêtus que du voile le plus léger qui soit. Car de même que Vérité ne peut se présenter absolument nue (par là, Diderot semble dire qu'on ne peut jamais la voir telle qu'elle est), les mots ne sont jamais les choses. Toujours est-il qu'ils les reflètent plus ou moins bien, et que l'ambition du philosophe est de resserrer le plus possible cet écart entre les mots et les choses. C'est pourquoi le philosophe, ainsi qu'il l'exprime dans la *Correspondance*, dans une lettre à Falconet, rêve d'un « vocabulaire général où tous les termes de la langue se trouveraient expliqués, définis, circonscrits⁴³³ » ; c'est pourquoi également il écrit dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1192) qu'« il est dangereux en philosophie de s'écarter du sens usuel et populaire des mots » ; c'est pourquoi, pour finir (mais les références à cette idée d'expression claire sont loin d'être exhaustives), collectivement, le groupe des Encyclopédistes qu'il dirige revendique le fait que la science doit s'exprimer en français et non plus en latin⁴³⁴.

La science, plus que tout autre domaine, réclame l'utilisation de « mots techniques », sans quoi elle ne peut ni s'expliquer, ni se transmettre, ni progresser. Bordeu convainc donc d'Alembert sur ce point :

D'ALEMBERT. – Je crois que vous dites des ordures à mademoiselle de l'Espinasse.
BORDEU. – **Quand on parle science, il faut se servir des mots techniques.**
D'ALEMBERT. – Vous avez raison ; alors ils perdent le cortège d'idées accessoires qui les rendraient malhonnêtes. (*Rêve de d'Alembert*, 645-646).

Il faut noter que d'Alembert est réveillé par ces « mots techniques » prononcés par Bordeu expliquant à Julie que son assertion « L'homme n'est peut-être que le monstre de la femme, ou la femme le monstre de l'homme » (645) est probablement très juste : « Cette idée vous serait venue bien plus vite encore, si vous eussiez su que la femme a toutes les parties de l'homme, et que la seule différence qu'il y ait est celle d'une bourse pendante en dehors, ou d'une bourse retournée en dedans [...] » (645). Bordeu, faisant ainsi référence à la constitution physique de l'homme et de la femme, emploie une terminologie qui tire le personnage endormi de son sommeil⁴³⁵. La mise en scène du réveil du géomètre et de son

⁴³² Pour le portrait de Vérité, voir p. 138 de notre travail.

⁴³³ Voir p. 227 de l'édition Assézat. La date de la lettre n'est pas connue.

⁴³⁴ Voir Béatrice Didier (2001: 179).

⁴³⁵ Relevons les mots « testicules », « bourse », « gland », « prépuce », « orifice d'un canal urinaire », « anus », « scrotum », « périnée », « verge », « vulve », « clitoris », « sexe ».

intervention outrée – on ne doit pas dire des ordures à sa maîtresse – permet de démontrer que ce qui était considéré comme un langage ordurier est en vérité le langage indispensable à la description d'une réalité scientifique. Cette mise en scène, outre sa puissance comique, fait sens. Le médecin n'a pas besoin d'argumenter longuement : d'Alembert admet tout de suite qu'il a raison, et c'est même lui qui remarque que le langage scientifique est exempt de toutes connotations qui pourraient être considérées par la *doxa* comme négatives. De là à considérer qu'il en est de même pour les actions, il n'y a qu'un pas : le langage scientifique est dépourvu d'ambivalence, les actions auxquelles il renvoie (en l'occurrence ici, la sexualité) le sont également.

Le langage scientifique est univoque et ne devrait donc pas être susceptible de mauvaises interprétations. D'Alembert est ainsi rassuré, sous les ordres de Julie (« Oui, oui, taisez-vous, et ne vous mêlez pas de nos affaires » (646)), il peut alors se rendormir.

Est-ce à dire que le langage diderotien tend vers un idéal d'univocité et refuse l'équivocité ? Est-ce à dire qu'il est ainsi plus scientifique que littéraire ? Est-ce à dire que le discours de Bordeu est complètement dépourvu d'ambivalence ? Les commentateurs de Diderot savent bien que ce n'est pas le cas. Mais la volonté affichée de produire un tel discours constitue un argument solide contre la pensée doxale, et en vue de la défense de ses thèses.

3. 4. *L'attention portée au monde*

3. 4. 1. *Le fait scientifique et la force des exemples*

Contre l'absence totale de preuve, le discours philosophique ne cesse de chercher, de se servir, et de brandir des preuves, qu'il brandit donc dans leur irréfutabilité. Ces preuves correspondent aux preuves non techniques au sens de la rhétorique ancienne⁴³⁶ : elles sont des éléments externes au discours, dont on se sert pour rendre ce dernier convaincant⁴³⁷. Les

⁴³⁶ La rhétorique ancienne oppose ainsi les preuves techniques, c'est-à-dire celles qui se constituent au sein du discours, et les preuves non techniques, les éléments matériels portés à la connaissance du tribunal : « les précédents judiciaires, les rumeurs, les tortures, les pièces, le serment, les témoins » (Quintilien, cité par Christian Plantin, http://icar.univ-lyon2.fr/equipe2/master/m2ensA3L_CP4.htm). Ces preuves non techniques constitueraient ainsi les « faits ».

⁴³⁷ Si on considère que l'argumentation est du côté du langage, du verbal, des mots, les données et les faits sont du côté des choses, ils ont une existence hors du langage, hors de l'argumentation, ils existent en eux-mêmes. En

miracles, brandis par l'opposition au camp philosophique, sont des éléments externes certes, mais ils ne sont pas des preuves car ils n'ont pas été prouvés scientifiquement : les témoins, on le rappelle, ont beau être nombreux, ils n'en sont pas fiables pour autant. Les miracles sont présentés comme des faits mais n'en sont pas ; ce qui était présenté comme incontestable se voit contesté, et toute la démonstration adverse s'en voit anéantie : « Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque », trouve-t-on dans la pensée L (35), déjà citée, des *Pensées philosophiques*.

Les faits présentés par les figures philosophiques, au contraire, sont soit visibles (du moins observables), soit validés scientifiquement : ils sont en tout cas véridiques, jusqu'à ce que la Science ne progresse et que d'autres philosophes viennent en présenter d'autres, d'autres preuves. Ils sont ainsi clairement établis, prennent le statut de preuve scientifique, et peuvent venir contredire et remplacer les miracles : ces derniers appartiennent désormais à un passé lointain, quand les faits philosophiques, soit viennent d'être prouvés, soit le seront de manière imminente⁴³⁸. Aussi Diderot, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (567), considère-t-il très clairement les faits comme étant l'apanage du philosophe et de la recherche philosophique : « Les faits, de quelque nature qu'ils soient, sont la véritable richesse du philosophe », écrit-il.

Le recours aux faits, dans le discours philosophique, constitue un argument-massue, redoutable, capable de faire plier l'adversaire. L'efficacité de cette argumentation se fonde sur son caractère au moins apparemment irréfutable : la prémisse du raisonnement s'appuie sur un fait que le locuteur présente comme incontestable. Jean-Blaise Grize (1990 : 44) ne présente-t-il pas le fait comme « le meilleur des arguments » ? Il est donc de première importance d'y avoir recours, sans quoi notre discours demeure non seulement abstrait, mais également contestable :

Tant que les choses ne sont que dans notre entendement, ce sont nos opinions ; ce sont des notions, qui peuvent être vraies ou fausses, accordées ou contredites. Elles ne prennent de

principe, ils sont donc irréfutables, incontestables, car ils sont préétablis. Le locuteur n'est pas censé les inventer, mais il y recourt pour donner du poids à son argumentation.

⁴³⁸ Car ces preuves, Diderot les puise, ou au moins prétend les puiser, avant tout dans le domaine de la Science, et François Duchesneau (1999 : 196) de noter : « Des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) au *Rêve de d'Alembert* (1769), en passant par les articles de l'*Encyclopédie* qu'il rédige lui-même ou qu'il confie aux nouveaux physiologistes, Diderot entend tirer des concepts et des hypothèses de la physiologie les arguments principaux d'une conception moniste de la nature et de l'homme, caractérisée par ce que l'on tiendra de nos jours pour un 'holisme' de l'émergence vitale ».

la consistance qu'en se liant aux êtres extérieurs,

trouve-t-on dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (563).

C'est ainsi que le narrateur des *Deux amis de Bourbonne* (478) fait parvenir le récit de l'histoire de Félix et Olivier à une destinataire, afin qu'elle en juge d'après les *faits*, et non d'après les *préventions* du dévot Papin, préventions qui, on le comprend, ont nécessairement altéré la vérité de l'histoire :

Voilà, madame, tout ce que j'ai pu recueillir de l'histoire de Félix. Je joins à mon récit une lettre de M. Papin, notre curé : je ne sais ce qu'elle contient ; mais je crains bien que le pauvre prêtre, qui a la tête un peu étroite et le cœur assez mal tourné, ne vous parle d'Olivier et de Félix d'après ses préventions. **Je vous conjure, madame, de vous en tenir aux faits sur la vérité desquels vous pouvez compter**, et à la bonté de votre cœur, qui vous conseillera mieux que le premier casuiste de Sorbonne, qui n'est pas M. Papin.

Dans le *Rêve de d'Alembert*, le fait qui paraît fou est réhabilité, car il s'agit bel et bien d'un fait : à Julie qui s'exclame devant la folie de Bordeu affirmant avoir vu deux omoplates devenant moignons, ce dernier réplique que « c'est un fait⁴³⁹ ».

Il semble que la preuve qui revient le plus souvent, pour prouver l'inexistence de Dieu, est celle de l'existence des monstres. Les monstres, aussi bien Saunderson que les aveugles de la *Promenade du sceptique*, que le Neveu, ou encore que les divers monstres du *Rêve*, sont, pour Diderot, la preuve formelle que Dieu n'a pas créé une nature parfaite⁴⁴⁰.

Avant de constituer l'exemple qui permet d'établir la thèse matérialiste, ils constituent le contre-exemple, l'« *exemplum in contrarium* » qui vient invalider la thèse théologique. Marc Angenot (2008 : 208) écrit à propos de l'*exemplum in contrarium*, du contre-exemple, qu'il a *en principe* la force de venir réfuter une loi générale :

L'exemple peut avoir un rôle positif comme base d'une généralisation ou un rôle négatif comme fait invalidant. En principe, l'*exemplum in contrarium*, un seul exemple pertinent et patent, sert à contredire une généralité posée et suffit à la réfuter.

⁴³⁹ Voir le *Rêve de d'Alembert*, 635.

⁴⁴⁰ À propos des monstres, voir surtout les travaux d'Annie Ibrahim (1983) et d'Andrew Curran (2000). Ainsi, Annie Ibrahim (1983 : 314) note que « l'aveugle [de la *Lettre sur les aveugles*] nous montre qu'il y a une fausse métaphysique, celle qui pose l'ordre de la Nature ». Par ailleurs, il faut noter que les aveugles de la *Promenade du sceptique*, au même titre que Saunderson, sont des monstres et que leur monstruosité constitue la preuve du désordre du monde. La seule différence entre Saunderson et les habitants de l'allée des épines est que les seconds n'ont pas conscience d'être aveugles. Andrew Curran (2000 : 88-89), dans une note, invite à comparer les deux aveugles : « Compare with the blind *croisant* of the *Promenade du sceptique*, who is cast, unlike Saunderson, as naively oblivious to the disorder in the world. It should be noted that in this dialogue, the Marronnier cites philosophical blindness as proof that the blind man is forsaken by his supposedly benevolent Prince (God) : « On voit bien à ce trait [your lack of reason], dit en riant le marronnier, que ton père t'a déshérité ». Il ajoute plus loin (2000 : 90) : « The demonstrable order that exists now – the predictability and harmony within species – is but a mirage behind which hide millennia of monsters, lost species and mutations, all of which are subjected to what we could anachronistically call a disinterested natural selection ».

De même que, quelques années plus tôt, dans la bouche de Cléobule, l'aile de papillon suffisait à réfuter les arguments de l'athée, l'existence de Saunderson suffit ici à renverser les théories qu'on veut lui faire admettre.

Il faut rappeler que, la plupart du temps, les monstres sont des créations littéraires⁴⁴¹. Les chèvre-pieds et les têtes humaines du *Rêve* sont de l'ordre du pur fantasme, et dans la *Lettre sur les aveugles* (169), c'est le « monstre » Saunderson qui fait l'hypothèse, à l'époque du commencement de la formation de l'univers, de l'existence commune d'autres « monstres » :

Je conjecture donc que, dans le commencement où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, mes semblables étaient fort communs. Mais pourquoi n'assurerais-je pas des mondes ce que je crois des animaux ? Combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés, où je ne touche point, et où vous ne voyez pas, mais où le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer ? Ô philosophes ! transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au-delà du point où je touche, et où vous voyez des êtres organisés ; promenez-vous sur ce nouvel océan, et cherchez à travers ses agitations irrégulières quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse !

Le caractère fictif des faits diderotiens ne semble pas mettre en question leur caractère véridique, bien au contraire. Tout se passe comme s'ils pouvaient exister : Julie voit déjà les chèvre-pieds s'affairer derrière les carrosses, elle peut tout à fait naturellement et légitimement se réjouir. La preuve, d'externe au discours, passe au statut d'interne au discours et, paradoxalement, n'en perd pas son efficacité probatoire pour autant. Les faits fictifs, pas si fictifs, sont nécessaires car ils permettent d'aller plus loin. Diderot, quelques lignes plus loin après avoir affirmé l'importance des faits pour le philosophe, n'indique-t-il pas, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (567), qu'il importe encore davantage d'en recueillir toujours de nouveaux ? « La philosophie rationnelle s'occupe malheureusement beaucoup plus à rapprocher et lier les faits qu'elle possède, qu'à en recueillir de nouveaux ». Le fait nouveau, à la recherche duquel se met la philosophie expérimentale, est bien plus précieux que le fait déjà établi : le progrès scientifique ne peut être espéré qu'à cette condition.

Mais si un seul exemple suffit parfois à constituer la preuve d'une thèse, ce dernier se voit toujours potentiellement réfutable par un autre exemple, qui vient nuancer et affiner cette thèse. Ainsi, l'exemple du vil Gardeil et de la bonne Mademoiselle de la Chaux est vite mentionné pour contredire celui du brave Tanié et de la vénale Madame Reymer : la première histoire aurait pu faire conclure que les hommes sont bons quand les femmes sont mauvaises, mais la deuxième vient montrer le contraire et empêche la formation d'une conclusion

⁴⁴¹ May Spangler (2003 : 142-3), dans l'un de ses articles, s'est intéressée aux monstres, mais plus particulièrement aux monstres créés par le texte diderotien, ce qu'elle appelle les monstres textuels.

définitive. La vérité semble ne pouvoir se construire que *via* la multiplicité et la prolifération des exemples.

Toutefois, le goût de Diderot pour l'exemple ne doit pas être confondu avec un goût de l'exemplarité. L'exemplarité est l'arme du camp adverse, qui prône l'unicité du modèle. Robert Morin (1975: 33), dans son étude des *Pensées philosophiques*, remarque que

la critique de l'exemplarité ascétique forme dans le livre de Diderot une suite logique à l'apologie des passions en même temps qu'elle engage une argumentation familière au déisme : l'ascétisme et la mortification sont une injure à Dieu.

Mais ce qui est à noter, c'est que Diderot, au-delà de la critique de l'exemplarité ascétique, fait celle de l'exemplarité en général. L'exemple possède une fonction épistémique, que ne possède pas l'exemplarité. Dans la *Réfutation d'Helvétius* (1798), Diderot s'arrête sur une remarque d'Helvétius concernant les saints :

Il n'est presque pas un saint qui n'ait, une fois dans sa vie, lavé ses mains dans le sang humain. J'ai un souverain mépris pour les saints ; mais je ne puis me résoudre à les calomnier ; à moins que par les austérités qu'ils ont exercées sur eux-mêmes et auxquelles ils en ont encouragé d'autres par leur exemple et leur conseil, on ne se croie autorisé à les regarder comme des suicides ou des assassins ; et c'est peut-être la pensée de l'auteur.

C'est en tant qu'autorités que les saints sont à *calomnier* : ils ne peuvent être des modèles à suivre, et finalement, Diderot semble tomber d'accord avec Helvétius. Le modèle, c'est ce qui est à reproduire, ce que l'on doit suivre ; on choisit de l'exhiber en vue de la provocation d'un comportement. Le philosophe refuse cette prescription autoritaire des comportements :

On convient qu'il est de la dernière importance de n'employer à la défense d'un culte que des raisons solides ; cependant on persécuterait volontiers ceux qui travaillent à décrier les mauvaises. Quoi donc ? n'est-ce pas assez que l'on soit chrétien ? Faut-il encore l'être par de mauvaises raisons ? Dévots, je vous en avertis ; je ne suis pas chrétien, parce que Saint-Augustin l'était ; mais je le suis, parce qu'il est raisonnable de l'être. (*Pensées philosophiques*, LVII, 38).

Il est par ailleurs notable que ces dévots, qui convoquent la force des modèles, s'érigent eux-mêmes comme modèles ; mais ils n'accomplissent qu'en apparence ce qu'ils veulent faire faire aux autres. De modèles, ils deviennent, sous la plume philosophique, anti-modèles ; et leur inconséquence fait perdre à leurs discours toute la valeur qu'ils pourraient avoir. Il s'agit dès lors de résister à la *séduction* que constitue le modèle, à ne pas se laisser entraîner par lui.

Contre le figement du modèle, le philosophe fait ainsi tournoyer les exemples et les contre-exemples, qui s'accumulent, se contredisent même souvent. Leurs orientations

argumentatives ne sont en effet jamais aussi claires qu'il peut paraître au premier abord. Les exemples se contredisent entre eux ; mais au lieu d'être réfutables pour cette raison, ils ont au contraire une grande valeur du point de vue de l'argumentation, car ils reflètent la complexité de la nature et viennent ainsi réfuter l'idée du modèle. Le modèle est parfait, il a un caractère surnaturel, il appartient au mythe et à la légende. Les exemples sont toujours imparfaits, on les trouve dans la nature : ils peuvent être des choses et personnes de notre connaissance, ou dont on a entendu parler, avec la subjectivité de l'observation et de la façon de raconter. Par ailleurs, quand le modèle est choisi par l'adversaire pour induire un comportement, les exemples s'imposent d'eux-mêmes, spontanément, au philosophe qui les mentionne : c'est par la suite qu'ils serviront à l'établissement des conclusions. Dans la stratégie d'argumentation, l'équivocité des exemples s'oppose à l'univocité du modèle.

3. 4. 2. Causes et conséquences

L'argumentation du discours adverse explique le monde par une cause suprême et unique, Dieu : dès lors, n'importe quel phénomène Lui est imputable. Il en est ainsi, par exemple, des bijoux qui parlent des *Bijoux indiscrets* : les bijoux parlent parce que Brama en a décidé ainsi, pour éprouver les hommes, à moins que ce ne soit l'œuvre de son corollaire Cadabra, ce qui, dans l'esprit de Diderot, revient au même⁴⁴².

Cette relation de cause à effet, bien trop simpliste (une seule cause justifierait tous les effets) ne peut satisfaire l'esprit philosophique. Pour Diderot, le choix de cette cause est plus révélateur d'une orientation argumentative que les locuteurs adverses souhaitent donner à leur discours, que d'une causalité objective : dire que les bijoux se sont mis à parler par l'intervention de Brama ou de Cadabra, c'est espérer provoquer un certain comportement chez les destinataires (il faut toute de suite réagir et honorer davantage Brama en adoptant un comportement exemplaire), c'est donc davantage renforcer son point de vue que rendre compte de la structure du réel. Si le peuple pense que les bijoux parlent du fait de l'intervention divine ou maléfique, il prendra peur et se soumettra au pouvoir religieux.

Contre la cause unique, Diderot argumente par la causalité multiple ; et si Jacques s'obstine à tout expliquer par le Grand Rouleau, il n'en est pas moins vrai que l'œuvre qui porte son nom défend et prouve l'idée selon laquelle tout s'explique toujours pas une série de causes. Le cheval de Jacques était celui du bourreau, donc il s'est précipité vers les fourches

⁴⁴² Voir également le personnage de Suzanne qui s'interroge sur cette réversibilité absurde, comme nous l'indiquions déjà dans la note 297 p. 245 de notre travail.

patibulaires, donc Jacques se retrouve blessé et hospitalisé dans une auberge, lieu propice à la suite du récit de ses amours, récit qui ne s'achèvera jamais, pour une multitude de raisons. Comme le souligne Colas Duflo (2003a : 515), les causes, dans *Jacques le fataliste*, « sont le destin », et la conviction en ce destin, en ce déterminisme, remplace la croyance en une Providence.

Par ailleurs, la cause unique qui explique tout présente l'immense défaut d'être invisible. Cela est une raison supplémentaire d'en contester l'invalidité et de pointer du doigt le comportement de ceux qui se soumettent à l'invisible. Contre la cause invisible, Diderot prône l'observation minutieuse de la nature qui pourrait donner des indices de l'origine de sa formation. Il faut remonter du fait aux origines et parvenir ainsi à une cause invisible rendue visible, mais bien visible grâce à des expériences en direct et en imagination, au sein même de l'œuvre littéraire. Dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, Diderot fait l'histoire du géomètre : au lieu de considérer cet être pensant comme la conséquence et donc la preuve de l'existence de Dieu, il expose que l'intelligence de cet être s'explique par sa sensibilité, qui s'explique à son tour par sa constitution physique, qui s'explique par le phénomène de digestion et d'assimilation, et ainsi de suite. Méthodiquement, l'origine de la naissance d'« un des plus grands géomètres de l'Europe » nous est dévoilée⁴⁴³. Les historiques sont nombreux chez Diderot et permettent l'exposition d'un système de causalité complexe⁴⁴⁴.

Mais s'il importe de partir à la recherche des véritables causes, la conséquence, chez Diderot, semble l'emporter sur la cause. Il est devenu désormais traditionnel, pour qui voudrait s'opposer aux conceptions religieuses, d'avancer l'argument selon lequel la religion est mauvaise et devrait ne plus exister du fait des guerres qu'elle a engendrées, qu'elle engendre et qu'elle engendrera. L'argument pragmatique, considérant les suites d'un phénomène, évalue ce phénomène. Diderot en fait souvent usage pour montrer que les conséquences de l'exercice de la religion catholique sont malheureuses, et qu'elle n'est donc pas une bonne religion, comme toutes celles qui se fondent sur des cultes qui ne peuvent que varier selon la géographie et la culture. Le philosophe, dans presque toutes ses œuvres, ne nous dresse-t-il pas en effet le tableau des ravages de la religion ? N'est-on pas effaré devant le triste destin de Suzanne Simonin ? La religion est mauvaise pour l'individu, ainsi que pour la société.

⁴⁴³ Voir la citation déjà mentionnée p. 95 de notre travail.

⁴⁴⁴ Voir également l'histoire de la naissance de la religion : la citation a été envisagée p. 292-296 de notre travail.

Son exercice implique que l'homme se contraigne et signifie donc, à terme, la fin de la société. On se souvient que Diderot suggère ce que deviendrait la société si chaque homme respectait à la lettre les dogmes de la religion⁴⁴⁵ :

Cependant il ferait beau voir une province entière, effrayée des dangers de la société, se disperser dans les forêts ; ses habitants vivre en bêtes farouches pour se sanctifier ; mille colonnes élevées sur les ruines de toutes affections sociales; un nouveau peuple de stylites se dépouiller, par religion, des sentiments de la nature, cesser d'être hommes, et faire les statues pour être vrais chrétiens. (*Pensées philosophiques*, VI, 20).

Le philosophe dénonce ici le raisonnement selon lequel ne peut être considéré comme vertueux que celui qui suit strictement les dogmes de la religion, et qui notamment, s'imposent un mode de vie ascétique. La stratégie de Diderot consiste à pousser plus loin le raisonnement des défenseurs de la religion catholique : si tous les hommes se conformaient à ce style de vie, les villes seraient désertées, l'homme cesserait d'être homme, la société, qui fait l'humanité de l'homme, n'aurait plus lieu d'être. La religion, selon Diderot, ne doit donc pas imposer ses dogmes de manière autoritaire et exclure ceux qui n'ont pas la vocation à devenir prêtres.

Dans les *Pensées philosophiques* (IX, 20-21), l'existence de l'Être suprême n'est pas niée, mais on déplore la façon dont la religion le voit et force à le voir :

Sur le portrait qu'on me fait de l'Être suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, sur certaines comparaisons qui nous expriment en nombre le rapport de ceux qu'il laisse périr, à ceux à qui il daigne tendre la main, l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât pas. L'on serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre : la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint⁴⁴⁶.

Si les conséquences de la croyance en un tel être sont la souffrance et la crainte, pourquoi croire ? « Est-ce que les **conséquences** naturelles et absurdes d'une opinion ne démontrent pas l'absurdité de l'opinion ? », se demande ainsi Diderot dans les *Observations sur Hemsterhuis* (742).

Les conséquences concrètes engendrées par l'exercice de la religion catholique ne sont jamais réellement prises en compte par ceux qui en sont les garants, et constituent même bien souvent l'inverse de ce qui était escompté : de la même manière que Jacques est un incorrigible bavard parce qu'il a été empêché de parler par un bâillon durant toute son enfance, de la même manière que les bijoux deviennent intarissables une fois qu'ils ont acquis le don de parole ou qu'ils l'ont récupéré, la religion catholique ne sert à rien, elle n'était

⁴⁴⁵ Voir sur ce point les analyses de C. Duflo (2003a : 394), qui montre que pour Diderot, « la société se conduit déjà comme une société d'athées » et que « c'est justement pour cela qu'elle fonctionne ».

⁴⁴⁶ La citation a déjà été mentionnée p. 172 de notre travail.

qu'une muselière qui a finalement fait parler le corps de l'Aumônier d'autant plus violemment qu'il était contraint. Les conséquences de la religion sont d'autant plus dangereuses qu'elles sont toujours de l'ordre de l'incontrôlable.

L'argument pragmatique est-il pour autant absent du discours adverse ? Il semble au contraire qu'il soit aussi au cœur de l'argumentation théologique, bien que, dans le contre-discours diderotien, il soit présenté de manière à perdre son efficacité. L'exercice de la religion promet l'accès au Paradis : les chrétiens ont beau se sacrifier dans ce monde, ce sacrifice sera récompensé dans l'autre monde. Pour les dévots, les conséquences de la religion sont heureuses, donc la religion doit être pratiquée. Pour leurs adversaires, non seulement toutes les conséquences n'ont pas été prises en compte, mais en outre, la conséquence qui a été prise en compte n'est pas une conséquence certaine.

Par ailleurs, tel qu'il est présenté dans le discours philosophique, l'argument pragmatique du discours adverse devient en réalité plus particulièrement argument du sacrifice : au nom de la fin, les moyens sont justifiés, même si ces derniers peuvent paraître discutables, voire inacceptables. Il faut rappeler le lien évident qui unit argument du sacrifice et *pathos* : faire usage de l'argument du sacrifice, c'est vouloir agir sur les émotions du destinataire. Celui qui se sacrifie, à l'instar du Christ, c'est-à-dire le martyr tel que le conçoit le dévot, a forcément raison. N'est-ce pas le cas de Madame de la Carlière, qui meurt à la sortie de l'Église, qui suscite la pitié de la foule qui l'entoure, et par la même occasion, la haine à l'encontre de Desroches ? Pour Diderot, celui qui se sacrifie a entièrement tort, il ne le fait que par aveuglement et ne sert que son propre malheur. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui fait son fanatisme ? L'instance narratrice juge négativement les actions des Madame de la Carlière, auteur de son propre malheur et de celui de Desroches. En réalité, celui qui se sacrifie ne sert que son propre intérêt, en flattant notamment son amour-propre. Il se montre ainsi inconséquent en faisant preuve de « vice », cette fois-ci au sens dévot.

Diderot évacue la conséquence des adversaires et propose la sienne en faisant valoir que la conséquence pour le groupe, pour la société, vaut mieux que la conséquence d'ordre personnel. Du côté des dévots, les moyens que sont les sacrifices humains valent la peine car ils conduisent à la fin qu'est le Paradis. Du côté de Diderot, le moyen qu'est l'exercice de la religion catholique conduit à la fin que sont les sacrifices humains. Ainsi, le philosophe prête une attention telle aux moyens, qu'ils deviennent une fin. Un déplacement du divin à l'humain s'opère, puisque le moyen des dévots – les sacrifices demandés pour obtenir le Paradis – deviennent la fin malheureuse de Diderot.

4. Nouvelle vision du monde

Cette attention accordée à l'autre, et notamment à l'interlocuteur, au langage ou encore au monde s'explique et se manifeste par une vision du monde différente de celle des ennemis.

4. 1. Règle de justice et dissociation

Contre les arguments du camp adverse consistant à discréditer tel acte, tel discours ou tel point de vue pour la mauvaise raison qu'il a été effectué, tenu ou défendu par telle personne, le philosophe demande l'application de la règle de justice⁴⁴⁷.

Si Pacôme a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude, il ne m'est pas défendu de l'imiter : en l'imitant, je serai tout aussi vertueux que lui ; et je ne devine pas pourquoi cent autres n'auraient pas le même droit que moi. (*Pensées philosophiques*, VI, 20).

La sainteté de Pacôme ne fait pas nécessairement sa vertu, et les mêmes actes chez un autre, aussi peu saint soit-il, devraient être considérés de la même manière.

C'est la même justice que réclame Polly Baker lors du plaidoyer qu'elle choisit de tenir elle-même : si on la juge coupable, pourquoi ne jugerait-on pas son séducteur tout aussi coupable ? Le séducteur devrait même être jugé plus coupable, selon l'argument *a fortiori*. Ici, la règle de justice se trouve en effet renforcée : si les juges condamnent Polly Baker, ils auront encore plus de raisons de condamner celui qui est responsable de son état⁴⁴⁸.

Ce que le philosophe ne peut concevoir, c'est que vices et vertus soient attribués en fonction de l'appartenance ou non à un groupe. Le chrétien est forcément vertueux, même s'il s'agit du père Hudson ou des religieuses hystériques de *La Religieuse*, le philosophe est forcément vicieux, même s'il est déiste et qu'il croit en Dieu, même s'il accomplit de bonnes

⁴⁴⁷ La règle de justice, selon Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 294) « exige l'application d'un traitement identique à des êtres ou à des situations que l'on intègre à une même catégorie ».

⁴⁴⁸ Ainsi plaide Polly Baker : « Je consentis à la première et seule proposition qui m'en ait été faite ; j'étais vierge encore ; j'eus la simplicité de confier mon honneur à un homme qui n'en avait point, il me fit mon premier enfant et m'abandonna. Cet homme, vous le connaissez tous : il est actuellement magistrat comme vous et s'assied à vos côtés ; j'avais espéré qu'il paraîtrait aujourd'hui au tribunal et qu'il aurait intéressé votre pitié en ma faveur, en faveur d'une malheureuse qui ne l'est que par lui ; alors j'aurais été incapable de l'exposer à rougir en rappelant ce qui s'est passé entre nous. Ai-je tort de me plaindre aujourd'hui de l'injustice des lois ? La première cause de mes égarements, mon séducteur, est élevé au pouvoir et aux honneurs par ce même gouvernement qui punit mes malheurs par le fouet et par l'infamie ». (*Supplément au voyage de Bougainville*, 562).

actions.

Contre la fâcheuse tendance à l'amalgame des adversaires, le philosophe montre sa capacité de dissociation⁴⁴⁹. Les dévots de Diderot ont une vue très partielle et très simpliste de la réalité. Il faut distinguer les philosophes des libertins de l'allée des fleurs, les déistes des athées, les matérialistes des athées⁴⁵⁰, les vrais athées des mauvais athées, les mauvais dévots des bons dévots, les sceptiques des pyrrhoniens. Dans le *Plan d'une université* (481), on se souvient que le philosophe dit *ne pas haïr le prêtre*, en expliquant que ce dernier n'est pas toujours mauvais : « Je ne hais point le prêtre. S'il est bon, je le respecte, s'il est mauvais, je le méprise ou je le plains ». La dissociation permet d'envisager la réalité dans ses multiples facettes, et confère un *ethos* positif à celui qui est capable de l'opérer : la réalité n'est pas si simple que cela, elle est complexe, et le locuteur montre qu'il peut envisager cette complexité. Celui qui fait des amalgames, comme le dévot considérant que tous les athées sont mauvais, n'a pas en revanche la connaissance de cette complexité et n'est donc *a fortiori* pas capable de l'admettre ni de la déchiffrer. Dans *Ceci n'est pas un conte* (519), le locuteur, après avoir fait le récit de l'abandon de l'honnête mademoiselle de la Chaux par le fourbe Gardeil, se met très vite à l'abri de l'accusation de faire des amalgames. Il a bien conscience que Gardeil ne peut pas être jugé qu'en fonction de ces seuls actes, qui viennent d'être décrits :

Mais on me dira peut-être que c'est aller bien vite que de prononcer définitivement sur le caractère d'un homme d'après une seule action ; qu'une règle aussi sévère réduirait le nombre de gens de bien au point d'en laisser moins sur la terre que l'Évangile du chrétien n'admet d'élus dans le ciel ; qu'on peut être inconstant en amour, se piquer même de peu de religion avec les femmes, sans être dépourvu d'honneur et de probité ; qu'on n'est le maître ni d'arrêter une passion qui s'allume, ni d'en prolonger une qui s'éteint ; qu'il y a déjà assez d'hommes dans les maisons et les rues qui méritent à juste titre le nom de coquins, sans inventer des crimes imaginaires qui les multiplieraient à l'infini. On me demandera si je n'ai jamais ni trahi, ni trompé, ni délaissé aucune femme sans sujet. Si je voulais répondre à ces questions, ma réponse ne demeurerait pas sans réplique, et ce serait

⁴⁴⁹ Nous trouvons un bel exemple de dissociation à la lecture de Marie Leca-Tsiomis (1999 : 340-341), qui a étudié l'article « Impie ». L'article « établit une rigoureuse distinction de valeur entre les mots 'impie' et 'incrédule' : 'Il ne faut pas confondre l'incrédule et l'impie. L'incrédule est un homme à plaindre, l'impie est un méchant à mépriser. Les chrétiens qui savent que la foi est le plus grand de tous les dons, doivent être plus circonspects que les autres hommes dans l'application de cette injurieuse épithète. Ils n'ignorent pas qu'elle devient une espèce de dénonciation, et qu'on compromet la fortune, le repos, la liberté, et même la vie de celui qu'on se plaît à traduire comme *impie*'. 'Il ne faut pas confondre...' On sait jusqu'où la vigilance catholique s'exerça, par endroits, à l'égard de tout ce qui n'était pas d'une stricte orthodoxe : sans aller jusqu'à évoquer les thèses du jésuite Hardouin, qui dénonçait l'athéisme jusque chez Malebranche, force est de constater que la théologie polémique s'embarrassait peu des nuances dans ce domaine mais tendait, au contraire, à ramasser en un même sac toutes les espèces d'hétérodoxes, de sceptiques, et d'agnostiques. Il se trouve, d'ailleurs, qu'«impie» et «incrédule» étaient donnés précisément comme synonymes par le *Dictionnaire de Trévoux* à qui il arrivait même de substituer l'un à l'autre ».

⁴⁵⁰ Voir la remarque de Caroline Jacot Grapa (2009 : 51) : « Par matérialiste, il ne faut pas entendre exclusivement athée déclaré, très peu de philosophes entreraient dans ce cercle, dans lequel en revanche leurs opposants veulent les confiner ».

une dispute à ne finir qu'au jugement dernier.

L'individu doit ainsi être envisagé dans sa complexité. Il en est de même lorsque Diderot évoque Catherine II dans le *Salon* de 1767 (797-798), et qu'il opère alors la dissociation entre la Catherine II dévote, et la Catherine II femme des Lumières. Cette dissociation est nécessaire, car on comprend bien que les implications argumentatives se rattachant aux deux Catherine sont bien différentes, opposées même : la première, par son caractère dévot, est placée sous le signe de l'obscurantisme ; la seconde, qui l'emporte, sous le signe des Lumières :

Avant de passer aux sculpteurs, il faut, mon ami, que je vous entretienne un moment d'un tableau que Vien a exécuté pour la grande impératrice. Je ne parle pas de celle qui lit son rosaire, qui fait de sa cour un couvent, et qui n'est pourtant par une petite femme ; mais de celle qui donne des lois à son pays qui n'en avait point ; qui appelle autour d'elle les sciences et les arts, qui fonde les établissements les plus utiles, qui a su se faire considérer dans toutes les cours de l'Europe, contenir les unes, dominer les autres, qui finira par amener le Polonais fanatique à la tolérance ; qui aurait pu ouvrir la porte de son Empire à cinquante mille Polonais, et qui a mieux aimé avoir cinquante mille sujets en Pologne ; car vous le savez tout aussi bien que moi, mon ami, ces dissidents persécutés deviendront persécuteurs, lorsqu'ils seront les plus forts, et n'en seront pas moins alors protégés par les Russes.

C'est bien cette capacité de dissociation qui fonde en grande partie la tolérance du philosophe, et qui lui permet d'accepter une altérité que le camp adverse n'accepte pas.

4. 2. *Topoi* : la mise en question d'une idéologie

Dans le premier chapitre de la *Théorie des topoi*, Jean-Claude Anscombe (1995 : 39) explique que les *topoi*

sont toujours présentés comme faisant l'objet d'un consensus au sein d'une communauté plus ou moins vaste (y compris réduite à un individu, par exemple le locuteur). C'est pourquoi ils peuvent très bien être créés de toutes pièces, tout en étant présentés comme ayant force de loi, comme allant de soi. C'est d'ailleurs un des procédés favoris des hommes politiques que de présenter comme un tel *topos* un principe inventé pour les besoins de la cause et de préférence orienté dans le sens du vent dominant. Ainsi, un principe comme *Pour une meilleure justice sociale, il faut redistribuer les richesses* est un principe moralement très satisfaisant, mais qui ne repose sur rien de logique. Il est issu d'une certaine idéologie, et pourrait tout aussi bien être remplacé par un *topos* différent engendré par une autre idéologie. Par exemple celle reflétée dans le proverbe arabe *Quand le riche est pauvre, le pauvre a faim*. On voit apparaître par ce biais l'articulation entre le logique et le linguistique : c'est un fait de linguistique qu'il y a des *topoi* (c'est l'hypothèse fondatrice de la théorie de l'argumentation dans la langue version topique). Et c'est un fait de sociologie qu'existe à une époque donnée, à un endroit donné, tel propos particulier. Nos civilisations n'étant pas plus monolithiques que nos idéologies, il est fréquent que coexistent un *topos* et son contraire.

Jean-Claude Anscombe précise bien que les *topoi* ne vont pas de soi, même si le locuteur les présente comme allant de soi. De la création pure aux schémas plus codifiés (susceptibles de faire adhérer une plus grande communauté), les *topoi* sont en tout cas toujours révélateurs de l'idéologie de celui qui y a recours, idéologie qui s'oppose bien souvent à une autre idéologie qui lui fait concurrence, mais avec laquelle il cohabite. Aussi allons-nous, dans les paragraphes qui suivent, nous intéresser aux *topoi*, aux lieux, en ce que ces derniers sont étroitement liés à la vision du monde du locuteur qui les utilise⁴⁵¹.

4. 2. 1. Les « lieux du préférable⁴⁵² » : une inversion des rapports par le philosophe ?

Il nous a paru difficile de reprendre la liste des *topoi* établie par Aristote dans ses différentes œuvres⁴⁵³, tant celle-ci s'étend, et tant elle est parfois en rupture avec notre monde contemporain bien sûr, mais aussi avec l'époque de Diderot. Pourtant, l'élève qu'était Diderot a forcément été nourri des règles de la rhétorique. Puisque la nouvelle rhétorique s'inspire de l'ancienne, nous choisissons de réfléchir à la gestion des *topoi* dans l'œuvre de Diderot à partir des considérations sur les lieux de Chaïm Perelman et de Lucie Olbrechts-Tyteca. Ces derniers (1988, [1958] : 112) expliquent que

pour les Anciens, [...] il s'agissait de grouper, afin de le retrouver plus aisément, en cas de besoin, le matériel nécessaire ; d'où la définition des lieux comme des magasins d'arguments. Aristote distinguait les *lieux communs*, qui peuvent servir indifféremment en n'importe quelle science et ne relèvent d'aucune ; et les *lieux spécifiques*, qui sont propres soit à une science particulière soit à un genre oratoire bien défini.

Et ajoutent (114) :

il est remarquable qu'à chaque lieu on pourrait opposer un lieu adverse : à la supériorité du durable, qui est un lieu classique, on pourrait opposer celle du précaire, de ce qui ne dure qu'un instant, et qui est un lieu romantique. D'où la possibilité de caractériser les sociétés, non seulement par les valeurs particulières qui ont leur préférence, mais aussi par l'intensité de l'adhésion qu'elles accordent à tel ou tel membre d'un couple de lieux antithétiques.

⁴⁵¹ Nous allons nous appuyer sur différentes conceptions des *topoi*. Il faut faire la différence entre les *topoi* comme schémas logiques et les *topoi* des pragmaticiens, différence rappelée par Ruth Amossy dans l'ouvrage collectif dirigé par Ekkehard Eggs (2002 : 16) : « On voit donc qu'il s'agit en dernier ressort de deux niveaux d'articulation du discours. Le topos rhétorique fonctionne sur le plan logico-discursif au niveau de la macro-structure (il peut articuler un texte long) ; le topos pragmatique fonctionne au niveau de la micro-structure sur le plan doxique : il autorise l'orientation d'un énoncé et son enchaînement avec celui qui le suit immédiatement. Plus les formes deviennent pleines et les contenus précis importants, plus le topos participe de la doxa. Au contraire, plus elles se donnent comme des formes vides, des schémas abstraits, et plus elles relèvent de la structuration logique du texte. Dans les deux cas, on trouve dans les topiques un appel à la raison ».

⁴⁵² Nous empruntons bien sûr la terminologie de Chaïm Perelman (1988 [1958]).

⁴⁵³ Voir les *Topiques*, ainsi que la *Rhétorique*. Marc Angenot (2008 : 185) fait un rappel de ce que sont les *topoi konoï* d'Aristote, en précisant que la topique est un « répertoire inépuisable ».

On le voit, le point de vue des nouveaux rhétoriciens, dans le cadre d'une étude sur la réfutation, est fort intéressant en ce qu'il envisage le plus souvent les *topoi* par couple antithétique : l'activation de tel ou tel *topos* signifie qu'il a été préféré à un autre. En cela, ils sont bel et bien indicateurs d'une vision du monde, nécessairement différente d'un adversaire à l'autre, comme le précise Ruth Amossy (2002 : 14) :

La nouvelle rhétorique met ainsi en évidence le fait que certains types de schémas sont privilégiés par une époque ou un type de régime politique – en bref, que les modèles logico-discursifs, leur choix et leur utilisation n'échappent pas au socio-historique.

4. 2. 1. 1. Quand la qualité l'emporte sur la quantité

« Nous entendons par *lieux de la quantité* les lieux communs qui affirment que quelque chose vaut mieux qu'autre chose pour des raisons quantitatives », expliquent Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (115)⁴⁵⁴. « Le lieu de la qualité », quant à lui,

aboutit à la valorisation de l'unique, qui, tout comme le normal, est un des pivots de l'argumentation. [...] La valeur de l'unique peut s'exprimer par son opposition au commun, au banal, au vulgaire. Ceux-ci seraient la forme dépréciative du multiple opposé à l'unique. L'unique est original, il se distingue, et par là est remarquable. (120-121).

Les deux types de lieux s'opposent, et le choix de l'un ou de l'autre peut être symptomatique de la façon d'argumenter d'un locuteur :

Nous savons que Calvin utilise souvent des lieux de la qualité. C'est, disions-nous, caractère fréquent de l'argumentation de ceux qui veulent changer l'ordre établi. Dans quelle mesure est-ce aussi parce que les adversaires de Calvin avaient eu recours aux lieux de la quantité ?

précisent les nouveaux rhétoriciens (129).

De la même manière, ne peut-on pas considérer que Diderot a recours aux lieux de la qualité pour contrer les discours ayant recours aux lieux de la quantité ? Ainsi, ce que tout un peuple a vu et cautionne peut être mis en question :

N'en croirais-je pas Caton plus volontiers que la moitié du peuple romain ? Ô Calas ! malheureux Calas ! tu vivrais honoré au centre de ta famille, si tu avais été jugé par ces règles, et tu as péri et tu étais innocent, bien que tu fusses et que tu sois réputé coupable et par tes juges, et par la multitude de tes compatriotes. Ô juges ! je vous interpelle et je vous demande si le témoignage d'une servante catholique, qui avait converti un des enfants de la maison, ne devait pas avoir plus de poids dans votre balance que tous les cris d'une populace aveugle et fanatique ? (*Salon* de 1767, 765).

⁴⁵⁴ De là découle aussi que « le tout vaut mieux que la partie » (116), que le durable prime sur l'instable. De même, « on peut considérer comme des lieux de la quantité la préférence accordée au probable sur l'improbable, au facile sur le difficile, à ce qui risque moins de nous échapper. La plupart des lieux tendant à montrer l'efficacité d'un moyen seront des lieux de la quantité » (117).

Selon le discours doxal, ce qui est affirmé par le plus grand nombre bénéficie d'un grand crédit⁴⁵⁵ ; mais Diderot vient remettre en cause ce *topos* en avançant qu'il vaut mieux croire le philosophe, même s'il est seul, que tout un peuple. La qualité l'emporte sur la quantité. L'individu raisonnable doit l'emporter sur la masse hystérique. Le témoignage du peuple est encore remis en question dans les *Pensées philosophiques* (XLVI, 33):

Un peuple entier, me direz-vous, **est témoin de ce fait** ; osez-vous le nier ? Oui, j'oserai, tant qu'il ne me sera pas confirmé par l'autorité de quelqu'un qui ne soit pas de votre parti, et que j'ignorerai que ce quelqu'un était incapable de fanatisme et de séduction. Il y a plus. **Qu'un auteur d'une impartialité avouée me raconte** qu'un gouffre s'est ouvert au milieu d'une ville ; que les dieux consultés sur cet événement, ont répondu qu'il se refermera si l'on y jette ce que l'on possède de plus précieux ; qu'un brave chevalier s'y est précipité, et que l'oracle s'est accompli ; je le croirai beaucoup moins que s'il **eût dit simplement** qu'un gouffre s'étant ouvert, on employa un temps et des travaux considérables pour le combler. Moins un fait a de vraisemblance, plus le témoignage de l'histoire perd de son poids. Je croirais sans peine **un seul honnête homme** qui m'annoncerait *que Sa majesté vient de remporter une victoire complète sur les alliés* ; mais **tout Paris m'assurerait** qu'un mort vient de ressusciter à Passy, que je n'en croirais rien. Qu'un historien nous en impose, ou que tout un peuple se trompe, ce ne sont pas des prodiges⁴⁵⁶.

L'échec de la question rhétorique émise par le discours doxal est frappant : le philosophe ose nier, car il est celui qui refuse de se faire enfermer dans des représentations pré-établies. La quantité ne peut lui suffire, contrairement à ce qui est généralement admis. Le peuple entier n'est pas une caution satisfaisante ; il est au contraire nécessaire que témoins et locuteurs soient des personnes qualifiées. Par ailleurs, la qualité du locuteur doit être réelle, c'est-à-dire qu'elle doit être prouvée elle aussi, et notamment par les discours tenus. Un auteur a beau être réputé pour son « impartialité avouée », s'il « raconte » des choses invraisemblables, il ne devra pas être cru, et perdra dès lors sa « qualité ». Chez Diderot, il apparaît que les discours l'emportent toujours sur les locuteurs, malgré l'importance accordée à l'*ethos* : ce sont les actes et les discours qui font la qualité du locuteur et non pas la qualité du locuteur qui fait la qualité des discours et des actes. Le fait vraisemblable assuré par un seul est mieux prouvé que le fait invraisemblable assuré par la foule ou par un auteur « d'une impartialité avouée ».

S'il faut parfois se méfier de la « qualité », elle peut être simplement le signe d'une authenticité. Chez Diderot, sont également valorisées l'unicité et l'originalité, qui conditionnent l'idée qu'il se fait de l'individu et qui dirigent toute son anthropologie. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 118-119), à propos des lieux de la quantité, expliquent que

⁴⁵⁵ Voir Marc Angenot (2008 : 71) : « La *doxa* n'est pas une valeur, elle est un donné et elle a pour elle le nombre, ce qui est un *argument* ».

⁴⁵⁶ La citation a déjà été mentionnée p. 192-193 de notre travail, à propos de la parole fabulée.

ce qui se présente le plus souvent, l'habituel, le normal, est l'objet d'un des lieux le plus fréquemment utilisés, à tel point que le passage de ce qui se fait à ce qu'il faut faire, du normal à la norme, paraît pour beaucoup, aller de soi. [...] L'exceptionnel est tenu en méfiance, sauf démonstration de sa valeur,

Or, à rebours de ce topos privilégiant la norme, Diderot fait exploser le concept de norme, et se range du côté de la « qualité », c'est-à-dire de l'exceptionnel, de ce qui diffère. Notons par exemple, avec Jean Ehrard (1988 : 125), son goût pour les « *originaux* » :

si Diderot apprécie tant les *originaux*, c'est par réaction à une vie sociale tellement policée, à Paris comme à Athènes, que la mondanité y est principe d'uniformisation. L'uniformité lui apparaît encore plus fâcheuse lorsqu'elle est imposée par la contrainte.

Face au grand nombre et à la dépersonnalisation (la prolifération des figures de dévots dont aucune figure ne se distingue fait qu'ils constituent une masse indistincte), la voix philosophique fait émerger des figures et des voix individuelles qu'il faut prendre en compte et écouter.

Pourtant, il faut noter là encore l'ambiguïté de la voix philosophique qu'est celle de Diderot. Largement opposé aux lieux de la quantité, il n'en est pas moins le philosophe de la pluralité. Le postulat matérialiste qu'il finit par défendre invite en effet à considérer la nature dans sa multiplicité et dans sa diversité, et se dresse ainsi contre le Tout unifié de la pensée dualiste⁴⁵⁷. Contre l'unité divine, le philosophe se fait le chantre d'un monde pluriel. La voix individuelle est certes valorisée, mais elle est bien peu de chose si elle ne prend pas place dans un concert, aussi cacophonique soit-il, qui réunit d'autres voix individuelles. La tension entre lieux de la qualité et de la quantité ne concerne donc pas seulement l'opposition du camp philosophique au camp adverse, elle est également interne au camp philosophique.

4. 2. 1. 2. Autres lieux

Les lieux de l'ordre, de l'existant, de l'essence, et de la personne sont réunis dans le chapitre 24 du *Traité de l'argumentation*, intitulé « Autres lieux⁴⁵⁸ ».

« Les lieux de l'ordre affirment la supériorité de l'antérieur sur le postérieur, tantôt de la cause, des principes, tantôt de la fin ou du but » (125). Nous pourrions prendre le lieu de

⁴⁵⁷ Voir par exemple Günther Mensching (1992 : 121) : « En ce qui concerne la philosophie première, la différence fondamentale entre le matérialisme des Lumières et la pensée traditionnelle est que le 'principe' matérialiste n'est pas l'unité originale. Au contraire, elle renferme une multiplicité qui précède l'unité. En posant la nature comme première cause, les matérialistes reconnaissaient la primauté de la pluralité ».

⁴⁵⁸ Les lieux de la personne sont assez rapidement et peu clairement examinés : « Examinons, pour terminer ce rapide tour d'horizon, quelques lieux dérivés de la valeur de la personne, liés à sa dignité, à son mérite, à son autonomie. [...] Ce lieu confère aussi de la valeur à ce qui est fait avec soin, à ce qui demande un effort » (126). Nous les laissons de côté, car cela nous paraît peu probant pour le cas de Diderot.

l'ordre dans un autre sens également, et considérer que chez Diderot, le désordre doit l'emporter sur l'ordre. N'est-il pas dit dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (575) qu'il faut se méfier « de celui qui veut mettre de l'ordre », car « ordonner, c'est toujours se rendre le maître des autres en les gênant » ? Et c'est le désordre de la nature, sa complexité, qui vient contredire l'ordre parfait prôné par la théologie.

On l'a vu, les conséquences, chez Diderot, semblent l'emporter sur les causes, mais d'une manière plus générale, si le camp adverse est accusé de se tourner vers le passé, le camp philosophique se tourne vers l'avenir. Le postérieur, en tant qu'il va survenir, importe davantage que l'antérieur, révolu.

Il est évident par ailleurs que chez Diderot, l'existant l'emporte sur l'essence. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (126) décrivent ainsi ce qu'ils appellent les lieux de l'existant :

Les lieux de l'existant affirment la supériorité de ce qui existe, de ce qui est actuel, de ce qui est réel, sur le possible, l'éventuel ou l'impossible. [...] Nous entendons par lieu de l'essence, non pas l'attitude métaphysique qui affirmerait la supériorité de l'essence sur chacune de ses incarnations – et qui est fondée sur un lieu de l'ordre – mais le fait d'accorder une valeur supérieure aux individus en tant que représentants bien caractérisés de cette essence.

Effectivement, et il n'est nul besoin d'insister sur ces points, ce qui est concret, ce qui existe, ce qui est possible, ce qui est visible prime sur l'abstrait, l'idéal, l'essence⁴⁵⁹ : « Voyez-vous cet œuf ? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre ? », lance ainsi Diderot à d'Alembert dans l'*Entretien* (618). L'essence devient pure chimère et doit faire place au réel⁴⁶⁰.

Nous nous trouvons ici au cœur du conflit idéologique, insoluble, qui oppose philosophie et théologie au XVIII^e siècle.

4. 2. 2. Contester la doxa : contre la voix commune

Enfin, il faut rappeler les affinités entre le concept de *topos* et celui de stéréotype. Jean-

⁴⁵⁹ Par exemple, Laurent Versini (1062) écrit que chez Diderot, même le spéculatif se fait concret : : « Il ressent toujours la nécessité organique, même dans les écrits les plus spéculatifs – mais le spéculatif est toujours concret chez lui – d'incarner ses idées contrastées voire contradictoires en des personnages distincts ».

⁴⁶⁰ Voir par exemple Günther Mensching (1992 : 117) : « Si la métaphysique est, d'après l'opinion presque unanime des Lumières, le produit d'une imagination dérégulée et séduite par les illusions religieuses, il faut détruire ces chimères et les remplacer par la véritable science du réel ».

Claude Anscombe (1995 : 66) note que la plupart des *topoi* se fondent sur les proverbes, c'est-à-dire sur le fond commun d'une communauté :

Nous avons fréquemment affirmé qu'il existait en langue un réservoir de *topoi* tout prêts à l'usage, à savoir les proverbes, et plus généralement les formes sentencieuses. Or elles fonctionnent d'une façon très proche de celle des stéréotypes : légitimer son comportement en disant par exemple *La fin justifie les moyens*, c'est d'une certaine façon définir le mot *moyen*, en lui associant un énoncé comme *Tous les moyens sont bons*. Sens qu'il n'a pas toujours, en tout cas pas nécessairement. D'où l'idée d'examiner le fonctionnement des proverbes et autres formes sentencieuses, à la recherche d'un lien éventuel entre la théorie des *topoi* et celle des stéréotypes.

Pour Ruth Amossy (2002 : 17), il s'agit d'un troisième sens du mot *topos*, celui qui correspond au cliché, au stéréotype, sur lequel une même communauté peut s'entendre :

Les topiques entendues dans ce sens ne sont ni des schémas logiques qui sous-tendent le discours, ni même des principes informulés qui assurent l'enchaînement des énoncés. Ce sont les opinions courantes et banales, les valeurs entérinées qui soudent une communauté et permettent à ses membres de débattre sur un terrain commun. Elles ne sont ni vraies, ni fausses, ni bêtes, ni intelligentes : elles rendent l'échange possible, et avec lui, l'interaction dont se nourrit la vie sociale.

La bataille contre le préjugé et la pensée commune engagée par les philosophes des Lumières et par Diderot s'inscrit dans cette optique. Le pré-jugé, c'est ce qui a été jugé avant, par une instance indéterminée et qui empêche le jugement personnel, c'est la pensée toute faite, pré-établie, reçue et non pas formée par soi-même. Il faudrait encore une fois reprendre l'exemple de *Madame de la Carlière* (522), récit dont le sous-titre est évocateur : *Sur l'Inconséquence du Jugement public de nos actions particulières*. Le premier interlocuteur s'interroge sur un personnage intrigant et demande ainsi au second qui il est. Apprenant l'identité de Desroches, il s'étonne et rappelle sa mauvaise réputation :

– Ce Desroches qui, devenu possesseur d'une fortune immense à la mort d'un père avare, s'est fait un nom par sa dissipation, ses galanteries, et la diversité de ses états ? – Lui-même. – Ce fou qui a subi toutes sortes de métamorphoses, et qu'on a vu successivement en petit collet, en robe de palais et en uniforme ? – Oui, ce fou. – Qu'il est changé !

Avant même son histoire avec Madame de la Carlière, Desroches est très mal considéré par l'opinion publique⁴⁶¹, notamment du fait de ses changements d'état. Or le narrateur l'excuse

⁴⁶¹ Voir sur ce point l'analyse menée par Nicolas Veysman (2004 : 375) : « Dans cette histoire relatée par un narrateur philosophe à un auditeur anonyme, l'opinion publique est omniprésente. Elle apparaît sous quatre formes : d'abord sous celle du jugement public dont fait mention Vandeul dans le titre apocryphe qu'il donne au conte éponyme – 'Sur l'inconséquence du jugement public sur nos actions particulières' ; puis sous celle de l'auditeur que Diderot construit comme un écho continu de l'opinion commune ; sous celle du peuple ensuite, image fugitive mais fortement négative d'une multitude placée sous l'empire du fanatisme religieux ; sous celle enfin de la vertueuse assemblée de convives, modèle en réduction d'une nouvelle opinion, expérimentation d'un autre jugement. L'avis du philosophe diverge à propos de ces diverses formes d'opinion. De la première, Diderot fustige l'inconstance ; de la deuxième, la malveillance et l'hétéronomie du jugement ; de la troisième, l'empire accordé au prêtre ; de la quatrième enfin, il vante la modération et la bienveillance ».

en les justifiant. Il a par exemple quitté la carrière de magistrat car il ne pouvait se résoudre à statuer sur la vie des hommes. Mais c'est surtout « la suite de son histoire qu'il faut savoir », celle qui concerne Madame de la Carlière, « pour apprécier la valeur du caquet public » (523), comme le dit le narrateur. Le « caquet public », le « jugement public » se confondent avec le préjugé. Madame de la Carlière, estimée de tous, se trouve mésestimée par les deux interlocuteurs, au contraire de Desroches, haï de tous, qui se trouve réhabilité par ces deux mêmes interlocuteurs. Le narrateur de l'histoire est celui qui est capable de voir derrière les apparences, de voir différemment, et de faire voir différemment à son interlocuteur.

En formant un nouveau réseau de *topoi*, le philosophe fait appel, comme l'écrit Ruth Amossy, à la raison du destinataire : le point d'accord n'est plus celui de la doxa traditionnelle.

4. 3. Réaliser les valeurs

Enfin, pour être conséquent, il faut sans doute adopter un système de valeurs différent de celui de l'adversaire, mais également afficher que contrairement à l'ennemi, les valeurs que l'on prône sont réalisées. Il ne s'agit pas seulement de désigner les valeurs adverses comme des contre-valeurs (par exemple, le divin qui serait une notion abstraite), ni de prouver la contradiction entre valeurs prônées et valeurs réalisées, mais il s'agit aussi de montrer que la façon d'envisager les valeurs est meilleure que celle du camp adverse.

Chez les dévots, la valeur est brandie, invoquée, bien plus qu'elle n'est vécue, pour la simple raison que, selon le philosophe, elle sert à l'asservissement des destinataires. La valeur n'est pas invoquée parce qu'elle est « ressentie » par le locuteur, mais parce qu'elle a une grande force persuasive. Finalement, elle serait pure construction oratoire. Une construction oratoire qui aurait bien sûr à voir avec le *pathos* : parler au nom de la valeur, c'est impressionner et faire pression sur le destinataire, qui se soumet à la valeur, et donc à ceux qui la prônent. On parle ainsi « au nom de » (au nom de ce qui n'existe peut-être même pas) pour soumettre : l'invocation de la valeur fait autorité : « ils s'assuraient **au nom du ciel** le gouvernement arbitraire de la terre », déplore Diderot dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes* (628) ; « Pouvoir s'autoriser **du nom de Dieu** pour faire le mal, cela est bien commode », fait-il également remarquer à Helvétius dans sa *Réfutation* (788).

Diderot met par conséquent Catherine II en garde contre la « race » des dévots pour la raison que ceux-ci se placent à l'abri de la valeur « Dieu » pour agir comme ils l'entendent :

Les prêtres sont encore de plus suspects conservateurs des lois que les magistrats ; en aucun lieu du monde on n'a pu les réduire sans violence à l'état de pur et simple citoyen ; ils ont souvent osé dire qu'ils ne relevaient que de Dieu ; ils n'ont jamais cessé de le penser. Partout ils ont prétendu à une juridiction particulière, partout ils ont prétendu au droit de lier ou de délier le serment ; c'est accéder à leurs prétentions que de les en rendre dépositaires ; on ne peut tenir trop bas une race d'hommes qui sanctifient le crime quand il lui plaît ; on ne peut trop se méfier d'une race d'hommes qui a conservé seul le privilège royal de parler aux peuples assemblés, **au nom du maître de l'univers**. (*Mélanges pour Catherine II*, 509).

Parler au nom d'une valeur ne convient pas, surtout lorsque la valeur en question n'est pas concrètement défendue par ceux qui la mentionnent. La « race d'hommes » que sont les dévots prennent la parole au nom du maître de l'univers, mais ne respectent pas sa parole.

Du côté philosophique, il faut vivre les valeurs, les illustrer concrètement, les montrer en action, et prouver ce qui fait leur *valeur* en les éprouvant et en les incarnant. Nous prendrons l'exemple de la valeur « vertu », puisqu'elle est selon nous au cœur de l'argumentation, ou de la contre-argumentation diderotienne. C'est LUI qui, dans le *Neveu de Rameau* (651), fait la remarque suivante : « 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 ». La vertu est érigée en valeur, mais non pratiquée comme telle⁴⁶².

La vertu est prônée par les dévots, mais non pas pratiquée ; pis : sa revendication constitue souvent une arme à l'encontre de ceux qui, prétendûment, ne la pratiqueraient pas. En prônant la vertu, on ne fait donc pas preuve de vertu. Or, selon Geneviève Goubier-Robert (2000 : 55), chez Diderot, « il n'existe pas de vertu en soi, mais seulement un comportement vertueux, défini par une morale de stricte immanence à la vie ». Dans la *Religieuse* (393), il est sans arrêt reproché à Suzanne de manquer de vertu : Dom Morel, qui n'a pas non plus la vocation religieuse, lui dit par exemple : « Hélas ! comment vous inspirerai-je la **vertu** qui vous manque et que je n'ai pas ? Cependant sans cela nous nous exposons à être perdus dans l'autre vie, après avoir été bien malheureux dans celle-ci ». Pourtant, le personnage prouve sans arrêt sa vertu : ne peut-on pas dire que Diderot incarne la vertu avec le personnage de Suzanne⁴⁶³ ? « Vous avez de la figure, de l'esprit et des talents, mais on dit que cela ne mène à

⁴⁶² Il faut toutefois, comme le signale Franck Salaün (2010), se méfier de la mauvaise foi de certains, comme celle du Neveu par exemple : dire que la vertu n'existe pas peut être une excuse pour ne pas la pratiquer.

⁴⁶³ Et ce, malgré les interprétations plus modernes qu'on a pu livrer de la *Religieuse* : Suzanne est-elle consciente ou non de ce que sont les plaisirs solitaires ou le lesbianisme ? Voir par exemple Vivienne Mylne (1981a : 199), Georges May (1954 : 204), et J. E Fowler (1998 : 84). Ce dernier rappelle les contradictions soulignées par les critiques pour les souligner à nouveau. Voir également Tracy Adams (1998 : 20), qui se pose la question de l'innocence de Suzanne au vu de son pouvoir de séduction : « While Suzanne denies throughout her narrative that she is in any way responsible for the attention she attracts, she consistently undermines her claim of innocence by revealing that others view her as a seductress ». Mais elle écrit plus loin (21) : « Like Mademoiselle de l'Espinasse, who initially acts simply as a transcriber, reporting what she hears, Suzanne does not recognize

rien avec la **vertu**, et je sais que vous ne vous départirez pas de cette dernière qualité », lui fait remarquer son amie la sœur Ursule (314). Elle est effectivement celle qui est capable d'amour même à l'encontre de ceux qui lui font du mal⁴⁶⁴ : elle pardonne à sa mère et fait preuve de beaucoup d'empathie à son égard, lorsque cette dernière lui représente la souffrance qu'elle a endurée du fait de sa naissance. Elle refuse de faire du tort aux autres, même lorsque ses derniers se sont montrés cruels avec elle et même si cela pourrait la sauver : elle repousse à plusieurs reprises des solutions qui pourraient nuire à ses sœurs, ainsi que celles qui pourraient nuire au couvent de Longchamp. Elle rejette ainsi l'occasion de se venger de la tyrannique supérieure : « et je conçus qu'il ne tenait qu'à moi de renvoyer à la supérieure une partie des coups de discipline qu'elle m'avait fait donner ; mais ce n'était pas mon dessein » (350). Elle est celle qui prend au sérieux les serments ; celle qui, du fait de toutes ses qualités, est très douée pour la vie religieuse malgré son aversion, qu'elle ne cesse de rappeler, pour cet état ; elle est celle, enfin et surtout, qui est capable d'endurer des peines et qui reste vertueuse malgré les sévices infligés par ceux qui agissent au nom de Dieu et de la vertu. Ainsi, de manière tout à fait paradoxale, elle est une parfaite chrétienne⁴⁶⁵, et cette qualité constitue l'argument le plus fort à l'encontre des couvents. « Mais il est incroyable que vous ayez tant d'aversion pour un état dont vous remplissez si facilement et si scrupuleusement les devoirs », lui fait remarquer sœur Ursule (314).

Dans leur *Traité de l'argumentation*, Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988, [1958] : 103) opèrent la distinction entre les valeurs abstraites et les valeurs concrètes :

L'argumentation sur les valeurs nécessite une distinction, que nous jugeons fondamentale, et qui a été trop négligée, entre des valeurs abstraites telles que la justice ou la véracité, et des valeurs concrètes telles que la France ou l'Église. La valeur concrète est celle qui s'attache à un être vivant, un groupe déterminé, un objet particulier, quand on les envisage dans leur unicité. La valorisation du concret et la valeur accordée à l'unique sont étroitement liées : dévoiler le caractère unique de quelque chose, c'est le valoriser par le fait même.

Ils donnent par la suite l'exemple des Romantiques qui prôneraient plutôt des valeurs abstraites : cela constituerait l'un des symptômes de leur volonté révolutionnaire. Les deux auteurs considèrent en effet que le désir de changement s'accorde avec la revendication de

the significance of what she says and does, but merely reports the results in her narrative. She does not intellectualize the language of her body ». Toujours est-il que Diderot ne considère pas le sexe comme un vice, encore moins comme un péché : « for Diderot only children and halfwits – and Suzanne is neither – can be truly innocent in the religious sense » (27).

⁴⁶⁴ Voir à ce propos nos remarques concernant le sentiment de haine, deuxième partie, chapitre deux, point 2. 2. 3. 1 de notre travail.

⁴⁶⁵ Jürgen Siess (2000 : 104) considère à juste titre que l'*ethos* de Suzanne se construit selon trois pôles. Elle donne notamment « l'image de la chrétienne qui implique un appel à la vertu ».

valeurs abstraites, revendication qui invite au dépassement⁴⁶⁶. Pourtant, malgré son esprit révolutionnaire, il n'est pas possible de dire que Diderot soit un défenseur de valeurs abstraites : bien au contraire, il défend concrètement des valeurs concrètes, par opposition aux dévots qui prônent abstraitement des valeurs abstraites. La valeur doit pouvoir être pratiquée, vécue, sinon, elle perd son sens et n'est plus une valeur. Il pas étonnant d'entendre Diderot interpellé ainsi les Occidentaux dans sa contribution à l'*Histoire des deux Indes* (679) : « Vous êtes fiers de vos lumières : mais à quoi vous servent-elles ? de quelle utilité seraient-elles à l'Hottentot ? **Est-il donc si important de savoir parler de la vertu sans la pratiquer ?** ». Et Laurent Versini (1071-2) de noter, dans son introduction au volume « Théâtre » que « Diderot n'a jamais en vue, dans toute son œuvre, que des vertus sociales, des vertus appliquées à la vie en société, et non *la* vertu en soi comme Jean-Jacques Rousseau ». Du côté dévot, la valeur est une et immuable ; elle est une norme absolue et transcendante qui dépasse et écrase l'homme : celui qui ne s'y soumet pas est donc impie. Chez le philosophe au contraire, les valeurs se meuvent et s'incarnent selon les individus et selon les groupes.

5. Un *logos* philosophique ?

La religion catholique se prétend religion du Logos : contre le *logos* théologique, ce que nous pourrions appeler le *logos* philosophique se profile et s'impose.

5. 1. Un nouvel équilibre des voies

⁴⁶⁶ Voir les travaux de Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958] : 106-107) : « Le besoin de s'appuyer sur des valeurs abstraites est peut-être lié essentiellement au changement. Elles manifesteraient un esprit révolutionnaire. Nous avons vu l'importance que les Chinois accordaient aux valeurs concrètes. Celle-ci serait fonction de l'immobilisme de la Chine. Les valeurs abstraites peuvent servir aisément à la critique parce qu'elles ne font pas acception de personnes et semblent fournir des critères à celui qui veut modifier l'ordre établi. D'autre part, tant qu'un changement n'est pas désiré, il n'y a aucune raison de poser des incompatibilités. Or les valeurs concrètes peuvent toujours s'harmoniser; puisque le concret existe, c'est qu'il est possible, c'est qu'il réalise une certaine harmonie. Par contre, les valeurs abstraites, poussées à leur extrême, sont inconciliables : il est impossible de concilier dans l'abstrait des vertus telles que la justice et la charité. [...] L'appui sur les valeurs concrètes serait donc beaucoup plus aisé lorsqu'il s'agit de conserver que lorsqu'il s'agit de rénover. Et la raison pour laquelle les conservateurs se croient des réalistes est, peut-être, qu'ils mettent au premier plan pareilles valeurs. Les notions de fidélité, de loyauté et de solidarité, liées à des valeurs concrètes, caractérisent d'ailleurs souvent l'argumentation conservatrice ».

La réfutation des trois voies argumentatives traditionnelles est envisageable sous trois angles :

- celui de la dénonciation : il s'agit par exemple de dévaloriser l'image du locuteur (*ethos*), de dénoncer le recours aux passions (*pathos*), de dénoncer la sécheresse du raisonnement (*logos*), ou encore de dénoncer le déséquilibre des voies argumentatives.

- celui de l'invalidation : il s'agit par exemple de montrer la contradiction entre l'image que le locuteur donne de lui et les actions qu'il réalise en réalité (*ethos*), de montrer la contradiction entre les passions prônées dans le discours et les passions qui animent en réalité le locuteur (*pathos*), de montrer la contradiction entre le discours sûr de lui-même et sa fausseté (*logos*).

- celui de la contre-argumentation, qui nous intéresse ici : au lieu de s'effacer derrière une voix générale comme le fait son adversaire, le locuteur dira *je*, parlera avec sa subjectivité (*ethos*) ; il mobilisera d'autres passions que celles du discours adverse, les mobilisera différemment, ou n'en mobilisera pas (*pathos*) ; la conception du *logos* sera différente. En somme, une certaine conception de l'*ethos*, du *pathos*, du *logos* et de leur équilibre dans le discours remplacera les conceptions adverses.

Dans son ouvrage sur le raisonnement, Pierre Oléron (1982 : 121) définit de cette manière le raisonnement dit « pur » :

Sur le plan du raisonnement pur, les arguments sont séparés de leur auteur ; ils valent pour eux-mêmes, sont évalués en fonction des implications logiques ou empiriques, c'est-à-dire de leur vérité formelle ou matérielle. Peu importe [...] qui les a imaginés, dans quelles circonstances et dans quel but. L'argumentation vise pour une part à cette objectivité. Elle y tend d'autant plus qu'elle s'adresse à des récepteurs plus sensibles à la cohérence et à la vérité matérielle.

Ce « raisonnement pur », n'est-ce pas celui, idéal, auquel le discours dévot aspire ? Les arguments y sont séparés de leur auteur, valent pour tous les destinataires : la prétention à l'objectivité invite à amoindrir au maximum la part de *pathos* et d'*ethos*. Pourtant, un tel raisonnement demeure impossible, et Diderot le souligne. Ruth Amossy (2010) considère par exemple, et nous la suivons, que derrière tout discours, même dans celui qui prétend à la plus grande objectivité⁴⁶⁷, se cache un visage. Le *logos* philosophique est un *logos* incarné et tourné vers l'autre.

Un discours de raison engendre-t-il forcément l'évacuation de l'émotion⁴⁶⁸ ? D'après la

⁴⁶⁷ Elle donne ainsi l'exemple du discours scientifique et philosophique dans *La Présentation de soi* (2010). Il faut citer également Dominique Maingueneau (1995 : 59) : « On peut ruser avec l'*ethos*, on ne peut pas l'abolir ».

⁴⁶⁸ Roland Mortier s'interroge devant éloge alternatif de l'enthousiasme et de l'esprit froid et tranquille (1990c :

théorie standard des *fallacies*, pour être rationnel, il ne faut pas d'émotion. Les émotions créeraient des interférences qui brouilleraient le discours et contribueraient à son aspect inintelligible. C'est bien ainsi, on l'a vu, qu'elles nuisent au discours dévot. Dans le *Paradoxe sur le comédien* (1396) est racontée l'histoire du littérateur tombé dans l'indigence et de son frère le théologal refusant de le secourir. Diderot va alors voir le théologal pour défendre la cause de l'indigent :

Et voilà mon théologal qui me débite, avec une rapidité et une véhémence surprenante, une suite d'actions plus atroces, plus révoltantes les unes que les autres. Ma tête s'embarrasse, je me sens accablé ; je perds le courage de défendre un aussi abominable monstre que celui qu'on me dépeignait. Heureusement mon théologal, un peu prolix dans sa philippique, me laissa le temps de me remettre ; **peu à peu l'homme sensible se retira et fit place à l'homme éloquent, car j'oserai dire que je le fus dans cette occasion** : « Monsieur, **dis-je froidement au théologal**, votre frère a fait pis, et je vous loue de me céler le plus criant de ses forfaits. – Je ne cèle rien. – Vous auriez pu ajouter à tout ce que vous m'avez dit, qu'une nuit, comme vous sortiez de chez vous pour aller à matines, il vous avait saisi à la gorge, et que tirant un couteau qu'il tenait caché sous son habit, il avait été sur le point de vous l'enfoncer dans le sein. – Il en est bien capable ; mais si je ne l'en ai pas accusé, c'est que cela n'est pas vrai. » **Et moi, me levant subitement, et attachant sur mon théologal un regard ferme et sévère, je m'écriai d'une voix tonnante, avec toute la véhémence et l'emphase de l'indignation** : « Et quand cela serait vrai, est-ce qu'il ne faudrait pas encore donner du pain à votre frère ? » Le théologal, écrasé, terrassé, confondu, reste muet, se promène, revient à moi et m'accorde une pension annuelle pour son frère.

La maîtrise de la preuve pathétique est la principale raison de l'efficacité du discours : le théologal est touché, persuadé, et, une fois n'est pas coutume, chez le dévot, le sentiment fraternel, de l'ordre de l'humain, prime enfin sur le sentiment religieux. Le ton calme et « froid » du philosophe, capable d'abandonner une sensibilité qui pourrait nuire à la qualité de son discours (« l'homme sensible » n'est pas (toujours) « l'homme éloquent »), puis de simuler « l'emphase de l'indignation » l'emporte largement sur le ton enthousiaste, quasiment hystérique, des dévots. La preuve : son discours est une réussite, puisque le théologal cède à sa requête.

À la manière du comédien qui doit porter un masque et simuler l'émotion pour bien

191) : « Sans doute faut-il, dans une juste appréciation de ces flottements, tenir compte de la chronologie et de l'évolution qu'elle suppose dans sa pensée. Mais l'alternance, dans le cas présent, ne se réduit pas à un *avant* et à un *après*. Elle touche à un questionnement plus profond, à une oscillation qui tient à la nature même de la pensée de Diderot, sollicitée à la fois, et contradictoirement, par l'enthousiasme et par la lucidité, le tout étant affaire de dosage, de circonstance et de sujet ». Il précise les connotations négatives qui peuvent se rattacher au mot « enthousiasme », en s'appuyant notamment sur l'article « Théosophes » (192-193) : « Les matérialistes français du groupe holbachique emploient ces mêmes termes dans un sens très critique, qui se confond pour eux avec l'aliénation religieuse et le fanatisme aveugle. [...] Le jeune Diderot, fortement marqué par l'influence de Shaftesbury, oscille entre ce sens négatif et la conception néo-platonicienne de l'enthousiasme conçu comme un don divin, un état supérieur de l'esprit ». Et il conclut de cette manière (205-206) : « si le véritable sentiment est celui auquel on revient le plus habituellement (pour employer sa propre formule), Diderot est bien plus homme de l'enthousiasme (sauf au sens mystico-religieux que celui de la tête froide. S'il lui est arrivé de parler éloquentement en faveur de la seconde, c'est pour se purger de ses propres défauts et pour souligner la part de concentration et de travail qui entre dans toute création artistique. En profondeur, Diderot reste l'homme de l'élan, de la chaleur, de l'exaltation de tête, comme il dit ».

jouer, le philosophe, pour bien convaincre, doit porter le masque du *pathos* et ne pas se laisser submerger par ses émotions. Bien loin de considérer qu'il faille évacuer les émotions de tout discours, Diderot considère que les émotions, qui valident le contenu logique de l'argumentation, doivent être contrôlées, parfois jouées, et entrer au service de la stratégie. Il faut noter que la fausse émotion remplace la véritable émotion : l'émotion philosophique a beau être feinte, elle n'est pas, comme l'émotion dévote, un chef-d'œuvre d'hypocrisie, et en cela, elle est bien plus respectable. Nous pensons par exemple au père Hudson dans *Jacques le fataliste*⁴⁶⁹, dont les émotions sont entièrement fabriquées. On pourrait faire le parallèle avec l'*ethos* de sincérité que chaque locuteur se doit de construire en vue de la conviction : même lorsque la sincérité est réelle, elle doit être construite dans le discours pour persuader. Ainsi, le locuteur sincère qui montre sa sincérité est moins trompeur que le locuteur insincère qui montre sa sincérité : de même, le locuteur qui ressent des émotions et qui en fabrique dans son discours est plus louable que le locuteur qui ne ressent pas d'émotions ou qui en ressent de mauvaises et qui en fabrique dans son discours.

Dans un autre extrait du *Paradoxe sur le comédien* (1395), on constate que la trop grande sensibilité de Diderot l'empêche de répondre à une objection, ce que pourrait pourtant faire « un autre, froid et maître de lui-même », en un intéressant discours direct fictif :

Il y avait un assez grand nombre de gens de lettres, entre lesquels Marmontel, que j'aime et à qui je suis cher. Celui-ci me dit ironiquement : « Vous verrez que lorsque Voltaire se désole au simple récit d'un trait pathétique et que Sedaine garde son sang-froid à la vue d'un ami qui fond en larmes, c'est Voltaire qui est l'homme ordinaire et Sedaine l'homme de génie ! » **Cette apostrophe me déconcerte et me réduit au silence, parce que l'homme sensible, comme moi, tout entier à ce qu'on lui objecte, perd la tête et ne se retrouve qu'au bas de l'escalier. Un autre, froid et maître de lui-même, aurait répondu à Marmontel** : « Votre réflexion serait mieux dans une autre bouche que la vôtre, parce que vous ne sentez pas plus que Sedaine et que vous faites aussi de fort belles choses, et que, courant la même carrière que lui, vous pouviez laisser à votre voisin le soin d'apprécier impartialement son mérite. Mais sans vouloir préférer Sedaine à Voltaire, ni Voltaire à Sedaine, pourriez-vous me dire ce qui serait sorti de la tête de l'auteur du *Philosophe sans le savoir*, du *Déserteur* et de *Paris sauvé*, si, au lieu de passer trente-cinq ans de sa vie à gâcher le plâtre et à couper la pierre, il eût employé tout ce temps, comme Voltaire, vous et moi, à lire et à méditer Homère, Virgile, le Tasse, Cicéron, Démosthène et Tacite ? Nous ne saurons jamais voir comme lui, et il aurait appris à dire comme nous. Je le regarde comme un des arrière-neveux de Shakespeare ; ce Shakespeare, que je ne comparerai ni à l'*Apollon du Belvédère*, ni au *Gladiateur*, ni à l'*Antinoüs*, ni à l'*Hercule* de Glycon, mais bien au saint Christophe de Notre-Dame, colosse informe, grossièrement sculpté, mais entre les jambes duquel nous passerions tous sans que notre front touchât à ses parties honteuses ».

Cet « autre » n'est ni tout à fait le philosophe, ni tout à fait un autre : il est celui que le philosophe aspire à être et pourrait être. Pour bien réfuter, il faut donc rester maître de soi-même et ne pas se laisser atteindre par l'attaque de l'adversaire. Le Neveu peut ainsi souvent prendre l'avantage sur MOI, qui ne maîtrise pas toujours ses émotions :

⁴⁶⁹ Le cas du père Hudson a été évoqué p. 262 de ce travail.

Je l'écoutais, et à mesure qu'il faisait la scène du proxénète et de la jeune fille qu'il séduisait, l'âme agitée de deux mouvements opposés, je ne savais si je m'abandonnerais à l'envie de rire, ou au transport de l'indignation. Je souffrais. Vingt fois un éclat de rire empêcha ma colère d'éclater ; vingt fois la colère qui s'élevait au fond de mon cœur se termina par un éclat de rire. J'étais confondu de tant de sagacité, et de tant de bassesse, d'idées si justes et alternativement si fausses, d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune. Il s'aperçut du conflit qui se passait en moi. (*Neveu de Rameau*, 637).

Un discours de raison engendre-t-il donc l'évacuation de l'émotion ? Certainement pas : l'émotion est bien présente, mais elle doit être raisonnable et contrôlée. La preuve pathétique philosophique fonctionne bien mieux que la preuve pathétique dévote, en ce qu'elle est maîtrisée⁴⁷⁰.

Il faut savoir jouer des émotions, pour être le plus convaincant possible. C'est ainsi qu'il recommande, dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1151), de passer par « l'entremise des sens » afin de convaincre du bien fondé de « l'action vertueuse » :

Que Sénèque pousse son énumération aussi loin qu'il voudra, je persisterai dans la même réponse, et je lui dirai d'après mon expérience, d'après l'expérience des bons et des méchants, que l'imitation d'une action vertueuse par la peinture, la sculpture, l'éloquence, la poésie et la musique, nous touche, nous enflamme, nous élève, nous porte au bien, nous indigné contre le vice, aussi violemment que les leçons les plus insinuantes, les plus rigoureuses, les plus démonstratives de la philosophie. Exposons les tableaux de la vertu, et il se trouvera des copistes. L'espèce d'exhortation qui s'adresse à l'âme par l'entremise des sens, outre sa permanence, est plus à la portée du commun des hommes. Le peuple se sert mieux de ses yeux que de son entendement, et les images prêchent, et ne blessent l'amour propre de personne. Ce n'est pas sans dessein ni sans fruit, que les temples sont décorés de peintures qui nous montrent ici la bonté ; là, le courroux des dieux. Raphaël est peut-être aussi éloquent sur la toile, que Bossuet dans une chaire.

Il est à noter que c'est l'art qui vient remplacer le discours à proprement parler, et qu'à l'art se rattache tout naturellement l'émotion. Cette dernière joue le rôle de vecteur, particulièrement efficace, entre l'art (en tout cas celui qui porte un message) et le spectateur, le destinataire, qui, s'il est touché, sera dans le même temps convaincu. L'art présente deux avantages sur le discours, qui ne sont pas négligeables : les effets qu'il produit demeurent plus longtemps dans l'âme, et il est « à la portée du commun des hommes ». Sont ainsi décernées à Raphaël et à Bossuet les mêmes qualités oratoires, la seule différence étant que le premier les exerce sur la toile, et le second dans une chaire. Précisons que ce dont la peinture est capable, le théâtre en est capable également. Diderot écrit ainsi dans *De la poésie dramatique* (1283) : « et le

⁴⁷⁰ Béatrice Didier (1993 : 207) note que « si le comédien ne joue vraiment qu'avec une tête froide, il n'en est pas moins l'instrument qui communique au spectateur cet enthousiasme qu'il a pu ressentir lui aussi, mais qu'il ne doit plus ressentir au moment même de la représentation ». Elle invite ainsi à faire le parallèle entre la fureur poétique et fureur religieuse et en conclut (209) que « la théorie esthétique de Diderot présente donc une exacte symétrie de sa conception du monde religieux : elle en est en quelque sorte le renversement, la face lumineuse ». Sur ce point, ne peut-on pas rapprocher encore une fois la figure du comédien de celle du philosophe ?

méchant sort de sa loge moins disposé à faire le mal que s'il eût été gourmandé par un orateur sévère et dur ».

Anthony Wall (1994a : 104) oppose les deux personnages du *Neveu de Rameau*, non en ce qui concerne les idées qu'ils soutiennent l'un et l'autre, mais en ce qui concerne la manière, froide ou passionnée, de les défendre et de les incarner :

Moi reste, la plupart du temps, froid et distant par rapport à ce qu'il dit, même par rapport aux exemples qu'il donne pour illustrer ses propos. Lui, en revanche, se lance corps et âme dans ce qu'il dit. Il y participe pleinement, au point de revivre, dans son corps en performance devant nous, les événements qu'il veut raconter.

Or le Neveu n'est-il pas également, par opposition à MOI, l'artiste, et quand bien même il serait l'artiste raté ? Car à défaut de maîtriser l'art musical que maîtrise si bien son oncle, à son grand dam, ne maîtrise-t-il pas avec brio celui de la pantomime, cet art d'imitation capable de prendre en charge toutes les émotions ? L'art du Neveu l'emporte sur la distance froide du bien-pensant philosophe : c'est bien le personnage du Neveu qui donne son nom à l'œuvre, c'est son opposition à MOI qui la justifie, et ce sont bien ses effets de scène qui atteignent non seulement son destinataire direct, mais aussi des destinataires plus lointains que sont les lecteurs. LUI fascine, sa pantomime fait sens et marque tous ses spectateurs. La froideur du philosophe, l'anti-artiste, si elle n'était pas compensée par l'enthousiasme du Neveu, pourrait laisser de marbre⁴⁷¹.

C'est aussi dans l'optique de prouver par l'*entremise des sens*, qu'il faut, selon les mots de Béatrice Didier (1990 : 199), rendre le sacré *spectaculaire* :

Ainsi l'écrivain pratique-t-il un regard de l'effraction auquel il convie son lecteur : il s'agit de voir, de faire voir ce qui est essentiellement spectaculaire, mais qui est soustrait au regard, de rendre public ce qui a été indûment confiné dans le privé, de rendre à la bacchante ses trances de plein air, et là se situe le travail de l'écriture, écriture d'abord secrète chez Diderot, comme chez Suzanne, mais dont le but est finalement de rendre le spectacle visible pour que le scandale éclate : c'est le point de vue du moraliste, mais il double ici une aspiration qui est encore davantage celle de l'homme de théâtre, et, plus secrètement peut-être, une aspiration fondamentale de l'homme, que le sacré soit dévoilé, dans son horreur, dans son mystère.

Tous les arts semblent se réunir pour rendre la religieuse qu'est Suzanne éloquente : art pictural, art dramatique, art épistolaire. Le personnage de Suzanne crée l'émotion ; sublimée

⁴⁷¹ On pourrait aussi faire mention de l'opposition homme/femme chez Diderot. Du côté des femmes se situerait la sensibilité et l'art (ne sont-elles pas, par exemple, celles pour qui on fait des analogies et celles qui sont capables d'en faire ?). À propos de l'essai *Sur les femmes*, Marie-Hélène Chabut (1998a : 57) cite John D. Landes (1998 : 45) qui écrivait : « Diderot accuses women of suppressing the reign of reasoned argument ». Marie-Hélène Chabut souligne que c'est simplifier le point de vue de Diderot. Elle considère au contraire que Diderot rit « at the so-called male discourse of reason ». Elle voit ainsi une grande ironie de la part du philosophe, et nous la suivons, lorsqu'il fait dire à Bordeu s'adressant à Julie : « Ce n'est donc pas à l'être sensible comme vous, c'est à l'être tranquille et froid comme moi qu'il appartient de dire : cela est vrai, cela est bon, cela est beau ».

par l'art, elle se montre persuasive. C'est par le spectacle de la souffrance de Suzanne que le marquis sera convaincu de la secourir ; et de manière plus générale, comme le souligne Marie Leca-Tsiomis à propos de l'article « Locke⁴⁷² », « la 'vertu' est une éducation de la sensibilité à la justice. Et c'est par le spectacle de l'émotion qu'est modifiée la sensibilité ».

Nous revenons ainsi sur cette idée de prise en compte du destinataire : se basant sur le schéma de la communication établi par Roman Jakobson, Roland Barthes (1970) reliait l'*ethos* à l'émetteur, le *pathos* au récepteur et le *logos* au message. Chez Diderot, tout se passe comme si l'émotion était un élément essentiel à la communication : elle permet de l'établir avec les destinataires les moins qualifiés, avec le peuple notamment, elle permet en tout cas de la rendre meilleure⁴⁷³.

5. 2. Une éloquence au service des choses⁴⁷⁴

« Voilà ce que fait dire la fureur d'arrondir une phrase. Sois vrai, et tu seras ensuite bel esprit, si tu peux », écrit Diderot dans les *Essais sur les règnes de Claude et de Néron* (1081). Le vocabulaire de la rhétorique traditionnelle, on l'a déjà vu, se charge de connotations négatives : *haranguer*, *pérorer*, etc. ne sont d'aucune utilité et ne font que mettre en valeur l'écart entre la parole et les choses auxquelles elle est censée référer. Harangues et péroraison, fortement contraintes, ne font que signer le divorce des mots et des choses : les discours qu'ils prononcent sont vides de sens, ne correspondant pas à la réalité et n'étant pas pensés intimement⁴⁷⁵.

⁴⁷² Voir l'extrait suivant : « Malheur aux enfants qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parents au récit d'une action généreuse ; malheur aux enfants qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parents sur la misère des autres ».

⁴⁷³ D'une manière générale, la « démonstration », chez Diderot, comme le montre Jean Starobinski (1995 : 181) dans un article qui traite de l'art de la démonstration chez Diderot, doit être ancrée dans les situations de communication dans lesquelles elle s'insère. Il prend ainsi l'exemple de l'épisode de la chute de la paysanne dans *Jacques le fataliste*, qui selon lui, est destiné à prouver que la démonstration exige la satisfaction de conditions préalables : « Le récit de la tentative du chirurgien et de la chute de la paysanne doit être tenu pour *métadémonstratif*. Il *donne à voir*, par des moyens d'une grande dextérité littéraire, un personnage qui s'est mêlé maladroitement de démontrer. Et l'on perçoit fort bien quelque chose d'important : Diderot, feignant tout le recul nécessaire, s'est plu à mettre en relation l'entreprise de démonstration et le contexte vécu dans lequel elle est censée intervenir. La leçon donnée est celle-ci : quand on s'embarque dans une entreprise de démonstration, on le fait toujours dans une *situation* déterminée. Et il y a des situations où la tentative est inadéquate ».

⁴⁷⁴ Sur le Diderot encyclopédiste au service des choses, voir Marie Leca-Tsiomis, opposant par exemple Diderot et d'Alembert synonymistes (1999 : 272) : « Diderot, au contraire, emploie les mots en contexte. Il construit ses exemples pour laisser déduire la nature (qualité et quantité), non tant des mots, que des choses définies ; renvoyant au concret des situations : 'La mort d'un père nous *afflige* ; la perte d'un procès nous donne du *chagrin* ; le malheur d'une personne de connaissance nous donne de la *peine*' ».

⁴⁷⁵ Voir à ce propos nos remarques sur la parole belle, deuxième partie, chapitre premier, point 2. 3. 3. 1 de notre

Il existerait ainsi deux types d'éloquence, qui se distingueraient par leurs fonctions, littéralement opposées. Elles sont envisagées dans le *Neveu de Rameau* (684) :

LUI. – Tant pis pour vous. Ah ! si j'avais vos talents ! MOI. – Laissons mes talents, et revenons aux vôtres. LUI. – Si je savais m'énoncer comme vous ! Mais j'ai un diable de ramage saugrenu, moitié des gens du monde et des lettres, moitié de la halle. MOI. – Je parle mal. Je ne sais que dire la vérité, et cela ne prend pas toujours, comme vous savez. LUI. – Mais ce n'est pas pour dire la vérité ; au contraire, c'est pour bien dire le mensonge que j'ambitionne votre talent.

Le premier type d'éloquence, celui auquel pense LUI lorsqu'il déclare l'envier à MOI (celui qui s'oppose à son *ramage saugrenu*), permet de dissimuler le faux grâce au mensonge. Il correspond à ce que nous appelons l'éloquence rhétorique traditionnelle, elle est celle que pratique certains locuteurs comme l'abbé d'Auxerre. Le second type d'éloquence, celui que MOI dit pratiquer, n'est justement pas reconnu comme une éloquence par MOI : tout se passe comme si la prise en charge de la vérité n'était pas compatible avec l'éloquence. MOI dit *parler mal* parce qu'il dit la vérité, pourtant, selon LUI, il parle bien, mais il ne dit pas forcément la vérité.

Ailleurs dans l'œuvre, il semble que les figures de philosophe ne réprouvent pas tout forme de mise en mots : Diderot plaide au contraire en faveur d'une harmonie du dit et du dire⁴⁷⁶. Il considère, dans le *Salon* de 1767 (778), que le style doit être soigné pour que le message soit transmis :

Si Boileau avait raison de dire : *La plus belle pensée / Ne peut plaire à l'esprit, quand l'oreille est blessée*, jugez d'un chant sous lequel l'harmonie serait raboteuse et dure, d'un tableau qui pêche par l'accord des couleurs et l'entente des ombres et des lumières,

et il ajoute, commentant Lucain :

« Au milieu des flots du Rhin, c'était mon général ; ici, c'est mon camarade. Le crime rend égaux ceux qu'il associe » : en dépit de la sublimité de l'idée, à ce sifflement aigu de syllabes *Rheni mediis in fluctibus amnis*, à ce rauque croassement de grenouilles, *quos inquit, aequat*, je me bouche les oreilles et je jette le livre.

travail, et notamment sur le discours à la manière de l'abbé d'Auxerre, qui termine sur « une péroraison très pathétique », et qui subit de ce fait un échec perlocutoire.

⁴⁷⁶ Certes, Roland Mortier (1990b : 152) a raison de souligner que pour Diderot, la philosophie importe sûrement plus que la poésie : « Ce singulier mépris [pour la poésie] ne se comprend qu'à l'intérieur d'une échelle de valeurs où l'éthique l'emporte sur l'esthétique, le souci de la vérité sur celui de l'expression. Diderot n'a jamais varié dans sa conviction profonde que les *choses* comptent plus que les *mots*, que l'activité la plus éminente de l'homme consiste à transformer le monde, non à lui substituer des fictions consolantes et trompeuses ». On lit par exemple dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1129) : « Qu'un philosophe n'a pas le droit d'être un mauvais écrivain'. J'en conviens, mais on m'avouera que son style ne sera pas celui de l'orateur ; il s'occupera plus de la chose que de l'expression, de la clarté que de l'élégance, de la précision que du nombre. Ce n'est pas à l'oreille, c'est à la raison qu'il s'adresse ; et si telle forme du discours lui paraît porter dans les esprits avec plus de force la lumière et la conviction, fût-elle moins harmonieuse, il ne balancera pas à la préférer ». Mais il n'en est pas moins vrai que la littérature soutient la philosophie.

Dans son *Sur Térence* (1361-2), il plaide en faveur de l'éloquence, qui n'est pas la simple éloquence rhétorique faite de tropes préfabriqués et artificiels, et qui s'oppose également à la trop abrupte transcription des idées par un simple ou de simples syllogismes :

Dans les jugements divers que j'entends porter tous les jours, rien n'est si commun que la distinction du style et des choses. Cette distinction est trop généralement acceptée pour n'être pas juste. Je conviens qu'où il n'y a point de choses, il ne peut y avoir de style ; mais je ne conçois pas comment on peut ôter au style sans ôter à la chose. Si un pédant s'empare d'un raisonnement de Cicéron ou de Démosthène, et qu'il le réduise en un syllogisme qui ait sa majeure, sa mineure et sa conclusion, sera-t-il en droit de prétendre qu'il n'a fait que supprimer des mots, sans avoir altéré le fond ? Eh ! qu'est devenue cette harmonie qui me séduisait ? Où sont ces figures hardies par lesquelles l'orateur s'adressait à moi, m'interpellait, me pressait, me mettait à la gêne ? Comment se sont évanouies ces images qui m'assaillaient en foule et qui me troublaient ? Et ces expressions, tantôt délicates, tantôt énergiques, qui réveillaient dans mon esprit je ne sais combien d'idées accessoires, qui me montraient des spectres de toutes couleurs, qui tenaient mon âme agitée d'une suite presque ininterrompue de sensation diverses, et qui formaient cet impétueux ouragan qui la soulevait à son gré ; je ne les retrouve plus. Je ne suis plus en suspens ; je ne souffre plus ; je ne tremble plus ; je n'espère plus ; je ne m'indigne plus ; je ne frémis plus ; je ne suis plus troublé, attendri, touché ; je ne pleure plus, et vous prétendez toutefois que c'est la chose même que vous m'avez montrée ! Non, ce ne l'est pas ; et si tu as vraiment toute cette misérable exactitude dont tu te piques, et que tu veuilles me rendre avec scrupule le morceau de l'orateur ou du poète, après ton premier syllogisme qui renferme la masse de sa pensée, fais-en un second qui me restitue une des circonstances, une des idées accessoires que ta forme aussi barbare qu'infidèle a supprimées ; fais-en un troisième qui me restitue une autre des circonstances ou des idées accessoires que tu as laissées de côté, et ainsi de suite à l'infini. Encore ne prendrai-je jamais une longue suite de squelettes secs et décharnés pour un animal vivant ; une belle peau enlevée de dessus le corps qu'elle revêtait, un œil arraché à sa cavité, un pied, une main séparés de la jambe et du bras, les membres épars d'une belle femme pour une belle femme. C'est l'ensemble de ces traits qui la constitue, et leur désunion la détruit ; il en est de même du style. C'est qu'à parler rigoureusement, quand le style est bon, il n'y a point de mot oisif ; et qu'un mot qui n'est pas oisif représente une chose, et une chose si essentielle, qu'en substituant à un mot son synonyme le plus voisin, ou même au synonyme le mot propre, on fera quelquefois entendre le contraire de ce que l'orateur ou le poète s'est proposé.

Le syllogisme du pédant, comparé à un squelette, ne peut rien contre l'éloquence de Cicéron et de Démosthène, comparée à un animal dont chaque membre de l'organisation complexe a un rôle important à jouer. Le style, chez Diderot et pour Diderot, est un organisme vivant, bien plus véridique et persuasif que toute structure logique pure.

Si Diderot s'oppose par certains aspects au mode de raisonnement déductif, il peut être intéressant de se demander comment il considère le syllogisme, c'est-à-dire la formalisation de ce type de raisonnement. « Pourquoi me harceler par des prodiges, quand tu n'as besoin pour me terrasser que d'un **syllogisme**. Quoi donc, te serait-il plus facile de redresser un boiteux que de m'éclairer ? », tel est le discours que le narrateur des *Pensées philosophiques* (L, 36) adresserait au « pontife de Mahomet » si ce dernier en venait à vouloir l'impressionner par toutes sortes de prodiges. Le syllogisme est ici valorisé, il symbolise la raison et l'esprit raisonnant, venant s'opposer au prodige. Dans la *Lettre sur les sourds et muets* (55), le

syllogisme représente également le raisonnement :

Mais il en est de l'esprit comme de l'oeil ; il ne se voit pas. Il n'y a que Dieu qui sache comment le **syllogisme** s'exécute en nous. Il est l'auteur de la pendule ; il a placé l'âme ou le *mouvement* dans la boîte, et les heures se marquent en sa présence.

Mais d'autres occurrences du mot montrent qu'il a parfois des connotations très franchement péjoratives. On trouve par exemple dans le *Plan d'une université* (420) :

C'est dans les mêmes écoles [...] que, sous le nom de rhétorique, on enseigne l'art de parler avant l'art de penser, et celui de bien dire avant que d'avoir des idées ; que, sous le nom de logique, on se remplit la tête des subtilités d'Aristote et de sa très sublime et très inutile théorie du **syllogisme**, et qu'on délaie en cent pages obscures, ce qu'on pourrait exposer clairement en quatre.

La maîtrise de la « très sublime et très inutile théorie du syllogisme » ne signifie pas du tout, on le voit, que l'on sache penser. Il apparaît plutôt comme une technique artificielle, qu'il ne sert à rien de maîtriser pour devenir bon philosophe. Les articles « Logique » et « Syllogisme » de l'*Encyclopédie*, même si Diderot n'est probablement pas leur auteur, montrent en tout cas un désir, du côté philosophique, de s'affranchir des règles, trop strictes et contraignantes, de la logique. Nous citons l'article « Syllogisme » :

Il se présente ici naturellement une question, savoir, si les règles des *syllogismes*, qu'on explique avec tant d'appareil dans les écoles, sont aussi nécessaires qu'on le dit ordinairement pour découvrir la vérité. L'opinion de leur inutilité est la plus grande de toutes les hérésies dans l'école ; hors d'elles point de salut. Quiconque erre dans les règles, est un grand homme ; mais quiconque découvre la vérité d'une manière simple par la connexion des idées claires et distinctes que nous fournit l'entendement, n'est qu'un ignorant. Cependant, si nous examinons avec un peu d'attention les actions de notre esprit, nous découvrirons que nous raisonnons mieux et plus clairement, lorsque nous observons seulement la connexion des preuves, sans réduire nos pensées à une règle ou forme de *syllogisme*. Nous serions bien malheureux, si cela était autrement ; la raison serait alors le partage de cinq ou six pédants, de qui elle ne fut jamais connue. [...] Henri IV a été un des plus grands princes qu'il y ait eu. Il avait autant de prudence, de bon sens et de justesse d'esprit, qu'il avait de valeur. Je ne pense pourtant pas qu'on le soupçonne jamais d'avoir su de sa vie ce que c'était qu'un *syllogisme*. Nous voyons tous les jours une quantité de gens, dont les raisonnements sont nets, justes et précis, et qui n'ont pas la moindre connaissance des règles de la logique. [...] Si le *syllogisme* est nécessaire pour découvrir la vérité, la plus grande partie du monde en est privée. Pour une personne qui a quelque notion des formes syllogistiques, il y en a dix mille qui n'en ont aucune idée.

Le syllogisme n'est qu'un artifice de l'école, et son apprentissage ne peut constituer en aucun cas la seule voie d'accès à la vérité. Diderot le montre en rappelant que sa maîtrise n'est le fait que de quelques-uns, elle n'est réservée qu'à une élite ; or, la faculté de raisonnement est l'apanage d'un bien plus grand nombre ; donc la maîtrise du syllogisme et la faculté de raisonnement sont deux choses bien distinctes. Il n'est pas concevable d'enfermer la pensée avec des règles arbitraires (la logique et la rhétorique sont condamnées non pas en elles-mêmes mais en tant que suite de règles arbitraires, l'*Encyclopédie* déplore ce qu'elle sont

devenues). Règles arbitraires qui ne font que mettre à distance les choses. L'éloquence philosophique doit mettre en valeur les idées, les révéler, les incarner, afin d'établir une communication avec le public, qui doit être convaincu de la vérité des choses⁴⁷⁷.

5. 3. Une éloquence paradoxale

Dans son récent ouvrage, Caroline Jacot Grapa (2009 : 143) reconnaît chez Diderot une double conception du langage :

Diderot distingue nettement une double perspective sur le langage : celle qu'il exprime dans l'article « Encyclopédie », où il reconnaît les bénéfiques « de la netteté, de la clarté, de la précision, qualités essentielles au discours », qui fondent l'exactitude et l'aptitude scientifique ; l'autre, qui en appelle aux valeurs « de la chaleur, de l'éloquence et de l'énergie ». [...] L'éloge de la poésie rencontrerait ainsi un « nouveau style de pensée », en marge de l'énoncé scientifique, Diderot opérant ce qu'on pourrait appeler une contamination entre esprit philosophique et *esprit* poétique.

Le *logos* philosophique, malgré son caractère scientifique et ses allures de clarté, n'en est pas moins issu d'une parole illuminée. Sur ce point, la façon dont le philosophe s'approprie les diverses potentialités de la parole le singularise tout à fait parmi ses confrères philosophes et son siècle de Raison : à côté du *galimatias* dévot ou métaphysique – c'est-à-dire le discours obscur, inintelligible, inopérant –, Diderot, de loin en loin, accorde du crédit à ce que nous pourrions appeler le *galimatias philosophique*, hautement inspiré. Ce faisant, il renonce à une taxinomie de la parole qui est celle de toute l'époque classique : l'homme de lettres se défie de l'amphigouri, lui pour qui *ce qui se conçoit bien s'énonce clairement*. Certes, les idées doivent être, le plus souvent, prises en charge par une expression claire, mais il arrive chez Diderot que les pensées les plus novatrices, les plus révolutionnaires, les plus passionnément scientifiques soient prises en charge par une parole ambiguë, du moins à l'oreille d'un destinataire non averti. Dans un premier temps, Mademoiselle de L'Espinasse semble disqualifier (mais en réalité, elle les valorise) les paroles prononcées par le docteur, puis celles

⁴⁷⁷ De même, on peut considérer que l'éloquence philosophique s'oppose à ce que Colas Duflo (2000a) identifie comme le mode performatif d'une « société contraignante », qui enferme les choses dans les mots. Il écrit ainsi (2000a : 114-115) : « Diderot a très bien perçu non seulement l'existence du mode performatif, mais encore comment il n'était possible que parce que soutenu par une société contraignante qui, parce qu'elle en a elle-même besoin pour se soutenir dans les cadres qu'elle s'est donné en s'éloignant de la nature, réifie les êtres de langage qu'il produit. La question du mariage, telle que Diderot la traite à plusieurs reprises et en particulier dans l'article 'Indissoluble' de l'*Encyclopédie* est à cet égard exemplaire. L'homme est naturellement inconstant et la volonté d'un engagement perpétuel et indissoluble ne peut être qu'un effet égarant de l'illusion passionnelle. L'effet durable du performatif linguistique n'est possible et pensable que parce qu'il est appuyé par une autre parole, celle du législateur qui a méconnu la nature et s'y est opposé. Dans le 'je vous épouse', le pouvoir du langage suppose comme sa condition le langage du pouvoir ».

prononcées par d'Alembert, en disant d'eux qu'ils *marmotent*⁴⁷⁸. En une sorte d'aparté, Bordeu rêve à l'« extravagante supposition » matérialiste quant à la formation de l'univers⁴⁷⁹, et Julie intervient :

BORDEU. – Cette extravagante supposition est presque l'histoire réelle de toutes les espèces d'animaux subsistants et à venir. Si l'homme ne se résout pas en une infinité d'hommes, il se résout du moins en une infinité d'animalcules dont il est impossible de prévoir les métamorphoses et l'organisation future et dernière. Qui sait si ce n'est pas la pépinière d'une seconde génération d'êtres séparée de celle-ci par un intervalle incompréhensible de siècles et de développements successifs ? MADEMOISELLE DE LESPINASSE. – Que **marmottez-vous** là tout bas, docteur ? (*Rêve de d'Alembert*, 630).

Puis, quelques répliques plus loin, en rapportant le rêve du géomètre, elle dit :

MADMOISELLE DE LESPINASSE. – Ensuite **il s'est mis à marmotter** je ne sais quoi de graines, de lambeaux de chair mis en macération dans de l'eau, de différentes races d'animaux successifs qu'il voyait naître et passer. (*Rêve de d'Alembert*, 631).

Le personnage de Julie illustre ainsi à merveille le passage du statut d'un destinataire non averti à un destinataire averti. Désarmée au chevet de son ami qui prononce des paroles incompréhensibles pendant son rêve, elle fait appel à Bordeu pour surveiller et remédier à l'état de délire de d'Alembert. Finalement, il y remédiera d'une manière inattendue par Julie, en déchiffrant ses propos, en les rendant intelligibles, en dévoilant leur clarté au fur et à mesure de leur conversation.

Certes le galimatias philosophique a d'abord valu à Diderot un dédain certain, qui explique que, malgré sa position de directeur de l'*Encyclopédie*, ses œuvres soient longtemps restées dans l'ombre. Sa voix d'auteur, quel que soit le genre par lequel elle est portée, est pour le moins déstabilisante, elle ne se livre ni ne se déchiffre facilement : elle ne fascinera la critique qu'à partir du milieu du xx^e siècle.

Répétitions, digressions et bavardages, notamment, constituent autant le galimatias philosophique que le galimatias dévot.

Si la répétition, en un certain sens, est connotée négativement (nous avons vu précédemment qu'elle empêchait le progrès, qu'elle était synonyme de mort et d'inertie⁴⁸⁰), elle a parfois aussi des effets positifs, à condition qu'il s'agisse d'une répétition transformatrice. Deux façons de répéter semblent ainsi s'opposer : la répétition philosophique fait progresser et vient contredire cette répétition asséchante qui est le propre de la pensée

⁴⁷⁸ La 4^e édition du *Dictionnaire de l'Académie* donne la définition suivante du verbe « Marmotter » : « Parler entre ses dents confusément ».

⁴⁷⁹ Voir notre chapitre concernant l'abduction, troisième partie, chapitre premier, 2. 3.

⁴⁸⁰ Voir la p. 269 *sq* de notre travail.

dominante. Julie, en répétant les paroles prononcées par d'Alembert durant son sommeil, permet le déchiffrement et l'interprétation de son rêve : sa répétition, plus que toute autre, est extrêmement productive en cela ; et on peut même avancer que le *Rêve* à proprement parler constitue dans son entier une re-dite.

La répétition est donc positive lorsqu'elle permet la progression⁴⁸¹. Si on rapporte la parole de l'autre pour la réfuter, ne la rapporte-t-on pas également parce qu'on s'en inspire ? C'est ce que note Elizabeth Potulicki (1991 : 128-9) :

Certes, se mettre en relation dialogique, ce n'est ni plagier, ni même imiter. Il s'agit de transformer, moment stratégique où l'esprit se met à « couvrir ». Cette métaphore, empruntée à Naigeon, traduit avec concision le travail de gestation qui se produit dans l'esprit et se réalise dans l'espace dialogique, préparé, peut-on dire, labouré et ensemencé par le doute, la négation ou l'opposition. Évidemment, les résultats de la gestation varient avec les esprits, « les lumières naturelles » étant réparties, de l'homme instruit au génie, à des degrés variables, selon l'échelle établie par Diderot lui-même.

Comme en musique, le discours se développe par des faits de reprises et de variations. C'est ainsi que nous pourrions prendre l'exemple du *Neveu de Rameau*⁴⁸², exemple traité par Hans Robert Jauss (1984 : 165-166) :

On constate aisément que l'argumentation dans le *Neveu de Rameau* ne suit pas un mouvement irréversible et que les sujets sont abordés sans dessein précis, formant une suite fortuite d'aperçus et de thèmes récurrents, de considérations fragmentaires ou développées par reprises successives. Diderot peut écartier la procédure méthodique des demandes et des réponses car il ne prétend pas amener les positions antagonistes du débat à une synthèse, ou leur substituer un nouveau point de vue supérieur.

L'éloquence défendue à travers cette œuvre est une éloquence qui refuse d'aboutir, de produire une synthèse définitive, et qui n'a donc pas de but précis, si ce n'est celui de montrer

⁴⁸¹ Cette répétition qui fait progresser évoque la méthode bakhtinienne dans le domaine des sciences humaines, et plus particulièrement de la littérature, méthode qui consiste, de la part du récepteur de l'œuvre, en une *compréhension* de cette dernière. Voir Tzvetan Todorov (1981 : 39), qui cite Bakhtine : « Dans son interprétation naïve et réaliste, le mot 'compréhension' induit toujours en erreur. Il ne s'agit pas du tout d'un reflet exact et passif, d'un redoublement de l'expérience d'autrui en moi (un tel redoublement est du reste impossible), mais de la traduction de l'expérience dans une perspective axiologique entièrement autre, dans des catégories d'évaluation et de formation nouvelles. [...] Toute compréhension véritable est active et représente déjà l'embryon d'une réponse. Seule la compréhension active peut se saisir du thème [du sens de l'énoncé], ce n'est qu'à l'aide du devenir qu'on peut se saisir du devenir. [...] *Toute compréhension est dialogique*. La compréhension s'oppose à l'énoncé comme une réplique s'oppose à l'autre, au sein du dialogue. La compréhension cherche un *contre-discours* pour le discours du locuteur ». Ainsi, la 'compréhension' n'est pas pure répétition, mais assimilation et progression. Chez Diderot, on peut dire que les récepteurs *comprennent*, au sens bakhtinien, le discours de l'autre.

⁴⁸² Pour Jean Starobinski (1984 : 182-183), le *Neveu de Rameau* est l'œuvre de la parole des autres, et notamment par le biais du personnage éponyme : « Rameau, selon la stratégie dont Diderot est coutumier, prétend n'être rien de plus que l'écho de la parole des autres. 'Je m'en tiens au rôle de colporteur'. Le ragot circulait auparavant. En le rapportant au philosophe, Rameau ne fait que répéter ce qu'il a *entendu*. Et, tout en réprochant les énormités polissonnes de Rameau, le philosophe ne fait pas autre chose : il les transcrit et prend une part décisive à la diffusion du racontar, puisque celui-ci, cessant d'être parole chuchotée, devient dès lors page écrite. Le bavardage scandaleux va être impérissablement fixé par celui qui, pour le mieux, n'a été (avant nous) que le deuxième destinataire du récit ».

que l'éloquence qui aboutit est nécessairement trompeuse.

Dans un premier temps, nous avons envisagé le cas de la digression sous l'angle des *fallacies*. Celui qui digresse est celui qui s'éloignerait volontairement de son propos pour perdre son interlocuteur. La digression désigne en ce sens une stratégie dont la seule utilité est de manipuler. Pourtant, elle est très souvent valorisée dans l'œuvre de Diderot, de nombreux critiques l'ont déjà souligné. En réalité, elle sert plus que jamais le propos, et fonde une éloquence toute nouvelle, construite par éclatement et dispersion. Il faut dire que les genres choisis du philosophe privilégient la digression : dialogues, lettres, essais – la liberté est le mot d'ordre, et ce mot d'ordre est souvent rappelé. Le « faiseur de digressions perpétuelles » qu'est Diderot, ainsi que le disait le Président de Brosses, ne fait-il pas des digressions qui font sens ? C'est ce que soutient Caroline Jacot Grapa (1994), qui s'est interrogée sur la digression dans *Jacques le fataliste*. Ces dernières sont tellement nombreuses qu'on ne peut plus, finalement, parler de digression. Car, après tout, on ne peut en parler que par rapport à une norme : les digressions nombreuses deviennent la norme. Elle propose ainsi l'interprétation suivante (1994 : 30) :

On peut penser que l'œuvre de Diderot, dans sa dominante digressive, permet de remettre en cause la conception traditionnelle de la digression comme écart par rapport à une norme discursive, comme déviance par rapport au centre rayonnant du beau classique.

et écrit un peu plus loin (38)

Le langage est par nature digression constante, par rapport aux choses, inapte à « dire la chose comme elle est », écart par rapport à la « lettre », code constamment revisité par ses usages, par la parole singulière.

Le dialogue de toute la trilogie fonctionne aussi sur la digression, ce qui, dès l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot* (615), n'échappe pas aux deux interlocuteurs, aucunement gênés par ce qui pourrait être considéré comme un inconvénient :

DIDEROT. – Si la question de la priorité de l'œuf sur la poule ou de la poule sur l'œuf vous embarrasse, c'est que vous supposez que les animaux ont été originairement ce qu'ils sont à présent. Quelle folie ! On ne sait non plus ce qu'ils ont été qu'on ne sait ce qu'ils deviendront. Le vermisseau imperceptible qui s'agite dans la fange, s'achemine peut-être à l'état de grand animal ; l'animal énorme, qui nous épouvante par sa grandeur, s'achemine peut-être à l'état de vermisseau, est peut-être une production particulière et momentanée de cette planète. D'ALEMBERT. – Comment avez-vous dit cela ? DIDEROT. – Je vous disais... Mais cela va nous écarter de notre première discussion. D'ALEMBERT. – Qu'est-ce que cela fait ? Nous y reviendrons ou nous n'y reviendrons pas.

C'est d'Alembert qui insiste en faveur de la digression, en réfutant la présupposition contenue dans l'énoncé de Diderot : si Diderot dit que *cela va nous écarter de notre première*

discussion, c'est qu'il présuppose que cela est un mal. Or cela va à l'encontre des théories de Diderot sur le dialogue : il faut digresser, s'écarter du sujet, pour mieux y revenir.

De la même manière, la relation de la bataille entre Condillac et Berkeley, afin de remarquer que le sensualiste et l'idéaliste partent des mêmes prémisses pour mener un combat bien différent⁴⁸³, est une digression :

Nous voilà bien loin de nos aveugles, direz-vous ; mais il faut que vous ayez la bonté, madame, de me passer toutes ces digressions : je vous ai promis un entretien, et je ne puis vous tenir parole sans cette indulgence. (*Lettre sur les aveugles*, 164).

Car la *Lettre sur les aveugles* est aussi le lieu de s'interroger sur les différents systèmes philosophiques. Cette digression, comme tant d'autres excursions chez Diderot, est éloquente.

Le bavardage, on l'a vu également, est lui aussi *a priori* connoté négativement. Il est d'ailleurs le plus souvent synonyme de parole vaine, absurde, sans sens, voire médisante. Mais, par un tour de force, le bavardage peut devenir le symbole d'une parole vive, voire vivante. Thierry Durand (1991 : 69 et 71-2) note à propos de *Jacques le fataliste* :

Tout le monde parle, toutes les voix se font entendre sans qu'aucune, pourtant, ne soit la bonne, sans qu'aucune, paradoxalement, ne dise rien de définitif. Tout est à continuer, à poursuivre. Il n'y a pas de maître dans le texte, pas de thème directeur. Nous savons que Jacques mène son maître qui, lui-même, change de maître tous les jours. Jacques mène son maître en parlant et en se condamnant à tourner en rond, à répéter inlassablement ce que son capitaine disait ; enfermé dans le cercle du bavardage, il ne fait que répéter. [...] *Jacques le fataliste* s'offre au lecteur sous les débordements de la plus grande diffusion, de la plus diverse prolixité ; le livre prône la quantité : conversations, contes, commentaires et histoires courtes se mêlent, se chevauchent dans le tissu du récit. Comment un tel prodige est-il donc possible, sinon du fait que Diderot, « théoricien explicite de la communication », veut faire passer, communiquer un « dict »? En d'autres termes, contrairement à ce que met en valeur l'*Encyclopédie*, les personnages de *Jacques le fataliste* sont des bêtes de langage, ils « bavardent ». Tous les personnages bavardent, Jacques et son maître, l'hôtesse et le narrateur. La langue, en devenant bavardage, démasque pour la ruiner la distinction classique entre discours vrai et discours faux. Le concept de bavardage est à relier à celui de répétition dans le sens où le bavardage sera défini comme une « redite ». En somme, l'authenticité de la parole ne pourrait souffrir la répétition. Le destin de tout langage est dans le bavardage, seul le « faire », qui est le « dire » premier, fonde l'authenticité.

Selon Thierry Durand, le texte diderotien pourrait être placé sous le signe du bavardage : le bavardage serait le terme pour désigner cette parole qui ne s'impose pas, qui ne s'achève pas, qui ne possède pas de « thème directeur », mais qui possède son éloquence propre, toute paradoxale. C'est ainsi que le « caquet » des bijoux vient contredire les discours prononcés par la bouche des femmes et finalement l'emporter : ce sont les bavards bijoux, orateurs d'un

⁴⁸³ « Ne seriez-vous pas curieuse de voir aux prises deux ennemis, dont les armes se ressemblent si fort ? Si la victoire restait à l'un des deux, ce ne pourrait être qu'à celui qui s'en servirait le mieux ; mais l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* vient de donner dans un *Traité sur les systèmes*, de nouvelles preuves de l'adresse avec laquelle il sait manier les siennes et montrer combien il est redoutable pour les systématiques ». (*Lettre sur les aveugles*, 164).

type bien particulier, qui disent la vérité : « lorsque la bouche et le bijou d'une femme se contredisent, lequel croire ? » (40), fait mine de demander Mangogul, pour prendre la défense de Monima. Et de même, c'est au fur et à mesure du bavardage entre MOI et LUI, de leur conversation à bâtons rompus, que se construit le discours philosophique. LUI a beau qualifier sa parole de *ramage saugrenu*, il n'en est pas moins vrai que ce même ramage reflète une réalité linguistique. L'idiolecte si particulier de LUI est révélateur de l'existence de ce type d'énergumène ; et son bavardage incontrôlé et incontrôlable, en un sens, est, à sa manière, particulièrement éloquent.

À condition d'être porteuse de sens, la parole sibylline peut ainsi être extrêmement valorisée. Contrairement à la parole adverse volontairement embrouillée pour masquer un contenu inavouable, et qui déborde ainsi largement sur son dit, la parole philosophique est intensément signifiante. Ses amphigouris ne sont que le reflet de la vision d'une réalité complexe, autrement plus complexe que celle qui est proposée par le camp adverse. C'est dans cette logique que MOI en vient à valoriser la parole prononcée par LUI, en sous-entendant que son sens profond lui échappe, alors qu'il en est le locuteur : « LUI. – Pour lui [Racine], ma foi, peut-être que de ces deux hommes, il eût mieux valu qu'il eût été le premier. MOI. – Cela est même infiniment plus vrai que vous ne le sentez⁴⁸⁴ ». Le sens délivré par *logos* philosophique ne se limite pas au sens qu'il semble *a priori* délivrer, il le dépasse bien souvent. Entre la parole univoque et la parole inspirée, le discours philosophique se cherche et se définit.

Bilan partiel

Dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (526), on lit : « De quelles armes avais-je à me servir dans ce premier choc ? fallait-il employer la raison ou l'autorité ? » Non seulement la raison est présentée comme étant plus efficace en vue de l'obtention d'une adhésion, mais par ailleurs, il est indispensable d'avoir recours à la puissance de cette arme afin de contrer l'arme ennemie, l'autorité.

Tout se retourne et se regarde en miroir chez Diderot : les armes ne sont pas les mêmes, mais elles sont fabriquées et utilisées en fonction des armes ennemies⁴⁸⁵. Diderot, dans la

⁴⁸⁴ *Le Neveu de Rameau*, 629.

⁴⁸⁵ Il est intéressant de constater, grâce aux recherches de Didier Masseur (2000) que les « ennemis des philosophes », pour reprendre le titre de son ouvrage, se sont pour certains finalement résolus à user des mêmes

Lettre sur les aveugles (164), s'étonne de ce que sensualistes (représentés par Condillac) et idéalistes (représentés par Berkeley) aient recours aux mêmes prémisses, et donc, métaphoriquement, aux mêmes armes⁴⁸⁶, pour parvenir à des conclusions opposées.

Le discours philosophique, sous peine de n'être pas crédible, voire risible, prend soin de ne pas reproduire les erreurs qu'il dénonce dans le discours adverse. C'est pourquoi il semble que la première stratégie de réfutation qu'il lui soit possible d'adopter consiste simplement, indépendamment de l'apparition explicite ou non du discours de l'autre, en un *maintien* spécifique : en exhibant ses méthodes d'investigation, en privilégiant la communication, en se montrant attentif à la fois au langage employé et aux choses auxquelles il réfère, le philosophe rend son discours conséquent non seulement par rapport à ses objets et à ses objectifs de réfutation, mais aussi par rapport au monde tel que son époque devrait raisonnablement le percevoir.

Cependant, définir cette stratégie contre-argumentative par opposition ne permet pas de la saisir dans son entier. Il est à noter que le discours philosophique pratique parfois ce qui est ailleurs considéré comme fallacieux dans le discours adverse, même si c'est de manière différente. Le *logos* philosophique se place certes sous le signe de la raison, mais aussi sous celui de la déraison, c'est-à-dire du rêve, du galimatias, du délire, formes de paroles qui paient leur tribut à la complexité du réel. En effet, il peut arriver qu'elles conviennent mieux au monde parcellaire et rempli de monstres que décrit Diderot, que ne le ferait à leur place la parole raisonnable.

Au cœur de cette stratégie demeure une tension entre complexification (le monde n'est pas aussi simple que ce que le discours doxal veut le laisser croire) et simplification (le discours ne doit pas être aussi alambiqué qu'il l'est souvent chez l'adversaire) ; entre simplification (le monde n'est pas aussi compliqué que ce que les dévots laissent penser, nul besoin d'une intelligence supérieure pour l'expliquer), et complexification (le discours se fait parfois opaque, sibyllin pour prendre en charge de nouveaux concepts, difficilement présentables par d'autres biais).

« stratégies » que les philosophes, devant la victoire progressive de ces derniers. Aussi s'adonnent-ils à un travail de vulgarisation, en s'essayant notamment à l'écriture de dialogues, de dictionnaires, et parfois même d'œuvres de fiction. Ils se rendent de cette manière plus séduisants aux yeux de l'opinion pour laquelle on se bat. Dans ce cas, il s'agit donc de contrer l'adversaire sur son propre terrain : « Lorsque le marché du livre croît dans des proportions nouvelles, lorsque surgit la peur fondée ou infondée que l'incrédulité risque d'atteindre de nouvelles catégories de lecteurs peu cultivés, venant d'accéder à la lecture, ne doit-on pas parer au plus pressé en usant de toutes les techniques de vulgarisation pour défendre la pensée chrétienne, avant que ce public vulnérable et menacé ne soit définitivement contaminé par les écrits impies ? » (D. Masseau, 2000 : 274).

⁴⁸⁶ Voir citation plus haut, note 483 p. 370 de notre travail.

Construire une image qui soit bien plus plaisante que celle des dévots semble un autre but important de cette stratégie. Le problème de la présentation de soi ne se trouve-t-il pas au cœur de la stratégie réfutative ? C'est en partie du fait de sa manière de contre-argumenter que le philosophe s'oppose et se pose. Ruth Amossy (2010 : 113) explique ainsi que l'*ethos* est à la fois le produit du *dit* et celui du *dire* :

L'image de soi peut découler du *dit* : ce que le locuteur énonce explicitement sur lui-même en se prenant comme thème de son propre discours. En même temps, elle est toujours un résultat du *dire* : le locuteur se dévoile dans les modalités de sa parole, même lorsqu'il ne se réfère pas à lui-même. C'est ce que Maingueneau a appelé, on l'a déjà évoqué, *ethos dit et ethos montré*.

La façon de contre-argumenter du philosophe fait partie des « modalités de sa parole », et constitue en grande partie son *ton*⁴⁸⁷. « L'exemple⁴⁸⁸, les prodiges et l'autorité peuvent faire des dupes ou des hypocrites. La raison seule fait des croyants », écrit Diderot dans les *Pensées philosophiques* (LVI, 38) : choisir tel ou tel type d'argument, argumenter de telle ou telle manière, contribuent à la formation de l'image que celui qui a la parole donne ou souhaite donner de lui-même. Ainsi, pour résumer, le *dire* du philosophe montrerait que ce dernier vaut mieux que le dévot.

Pour finir, la stratégie réfutative ne peut être que différente de la stratégie adverse, du fait de leurs intentions opposées. Le *logos* philosophique n'est pas circulaire et refermé sur lui-même, comme l'est le discours dévot ; il est ouvert vers l'extérieur et sa fonction est de révéler plutôt que de dissimuler. L'éloquence, pour Diderot, ne doit pas être « une sorte de mensonge⁴⁸⁹ » : l'éloquence philosophique, qui ouvre et dévoile, vient combattre l'éloquence traditionnelle, qui clôt et qui masque. Jacques Chouillet (1984 : 133-134) remarque ainsi que, chez Diderot, c'est toujours inutilement que l'on étouffe la voix ainsi que la vérité qu'elle détient. Aussi la voix étouffée des bijoux se trouve-t-elle soudainement libérée par la puissance magique de l'anneau :

Le propre de l'anneau est de leur conférer la vertu de parole, mais il faut aller au-delà de la

⁴⁸⁷ Il faut citer précisément Oswald Ducrot (1984 : 201) qui fait mention de l'importance du choix des arguments dans la constitution de l'*ethos* de l'orateur, et ce, dès l'Antiquité : « Cette image de l'orateur désignée comme *ethos* ou 'caractère' est encore appelé quelquefois – l'expression est bizarre mais significative – 'mœurs oratoires'. Il faut entendre par là les mœurs que l'orateur s'attribue à lui-même par la façon dont il exerce son activité oratoire. Il ne s'agit pas des affirmations flatteuses qu'il peut faire sur sa propre personne dans le contenu de son discours, affirmations qui risquent au contraire de heurter l'auditeur, mais de l'apparence que lui confèrent le débit, l'intonation, chaleureuse ou sévère, le choix des mots, des arguments (le fait de choisir ou de négliger tel argument peut apparaître symptomatique de telle qualité ou de tel défaut moral) ».

⁴⁸⁸ À notre sens, l'exemple, ici, signifie l'exemplarité au sens où nous l'avons défini plus haut.

⁴⁸⁹ « Mais l'éloquence est une sorte de mensonge, et rien de plus contraire à l'illusion que la poésie ». (*Les Deux amis de Bourbonne*, 480).

fable et comprendre que chacun (homme ou femme) est détenteur d'un langage qui constitue sa vérité enfouie, contestée, détestée. Pour la libérer il faut une intervention extérieure (représentée par l'anneau magique). Une fois cette effraction produite, aucune force au monde ne peut empêcher le langage vrai de se libérer, même pas, et surtout pas celle du locuteur.

Les muselières et bâillons ne parviennent jamais à empêcher la prise de parole, qui ne peut que jaillir. De même, la tentative d'étouffement de la voix de Suzanne, d'une certaine manière, échoue :

Cependant le jour fut pris pour ma profession ; on ne négligea rien pour obtenir mon consentement, mais quand on vit qu'il était inutile de le solliciter, on prit le parti de s'en passer. De ce moment, je fus renfermée dans ma cellule ; **on m'imposa le silence** ; je fus séparée de tout le monde, abandonnée à moi-même, et je vis clairement qu'on était résolu à disposer de moi sans moi. (*La Religieuse*, 284).

Diderot, pour remédier à ce silence imposé, donne la parole à Suzanne, fait éclater sa voix de manière à faire d'elle la porte-parole de toutes les religieuses, en lui faisant contester la place qu'on lui a violemment attribuée. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la voix de Suzanne se sera finalement avérée retentissante.

Le droit à la parole, à posséder son éloquence propre, qui contredit nécessairement le silence dominant, est un droit inaliénable, qu'il faut revendiquer pour ce Tiers silencieux que serait le public⁴⁹⁰ : le mode diderotien de la réfutation, qui suppose que la parole ne puisse être confisquée, revêt ainsi une profonde valeur éthique.

⁴⁹⁰ Toutes proportions gardées, nous pourrions faire le rapprochement avec l'*Antigone* de Sophocle : « Ils pensent comme moi, mais ils tiennent leur langue », dit Antigone à Créon (Sophocle, *Antigone*, éd. P. Mazon et N. Loraux, Classiques en poche, Les Belles Lettres, 1997, p. 40-41, v. 509). L'argument d'autorité met en avant la quantité des « locuteurs », certes silencieux, mais de locuteurs en puissance, se situant à ses côtés. Chez Diderot, cela est différent, car il n'est pas rare, on l'a vu, que le peuple soit accusé de se situer aux côtés du pouvoir.

CHAPITRE DEUX

UNE PHILOSOPHIE DE LA RÉFUTATION

La réfutation, dans l'œuvre de Diderot, semble compléter de manière essentielle l'assertion. Tout se passe comme si l'acte d'assertion était incomplet si celui de réfutation ne lui faisait pas suite. D'où, très probablement, la nécessité de la mise en forme dialogique. Nicolas Rousseau, entre autres critiques, remarque que « telle que la représente Diderot, toute parole semble véritablement se dérober toujours à sa propre vérité » (1997 : 21) et ajoute plus loin (76) que

pour mériter son titre, toute vérité demandera donc à être mise en représentation, à rencontrer la réalité d'un public extérieur, lequel ne saurait d'ailleurs longtemps se confondre avec quelque contradicteur que le sujet s'opposerait à lui-même ; l'introspection repose sur l'idée inconséquente qu'il faut être 'tout à la fois au-dedans et hors de soi', le Moi ne trouve sa pleine et entière consistance qu'avec l'entrée en scène de Jean-François Rameau.

Pourtant, la polémique, et son outil de prédilection qu'est la réfutation, sont traditionnellement mal considérés⁴⁹¹. Celui qui s'y adonne malgré tout tente alors de nier sa position. « On ne juge pas polémique son propre discours. Seul est polémique le discours de

⁴⁹¹ Nadine Gelas (1980 : 48) le souligne en évoquant « un discours discrédité ».

l'autre⁴⁹² » : faire voir la polémique de son discours, c'est risquer de se construire un *ethos* fortement négatif. Diderot, aux antipodes de cette attitude, semble revendiquer sa position de polémiste : la réfutation s'avère correspondre à une véritable éthique philosophique⁴⁹³.

Au réfuteur serait donc conféré, contre toute attente, un *ethos* favorable : il est celui qui sème le doute, et qui permet le débat. Dans l'introduction, il paraissait difficile de déterminer de quel côté se situait le réfuteur, et de quel côté se situait la cible. Diderot, en tant que philosophe, est le persécuté. Mais, en prenant la parole par son œuvre, il devient le locuteur, et donc le réfuteur : nous aimerions montrer dans cette partie en quoi ce choix se justifie également par la façon dont cet acte est considéré. Dans *Le Neveu de Rameau*, c'est plutôt le Neveu qui est le réfuteur : ce rôle valorisant n'est donc pas toujours attribué aux figures de philosophe les plus évidentes.

La réfutation chez Diderot intervient pour perturber la *doxa*, qu'elle soit du côté des adversaires traditionnels (les dévots, les anti-philosophes) ou du côté des philosophes, par exemple ceux qui prônent une morale trop confortable et conformiste. Ainsi, elle n'est pas qu'un mode de discours : elle est significatrice d'une position philosophique, par rapport au monde et à la façon de l'appréhender.

1. La réfutation comme mouvement vital

Laurence Mall (2000 : 116), dans un article proposant de lire l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* comme une « autobiolecture », souligne que cette œuvre des dernières années est l'occasion pour Diderot de réfléchir de nouveau à une opposition qui lui pose problème depuis toujours, celle qui semble imposer un choix entre la belle action et la belle page. Elle constate ainsi que Diderot tente enfin de résoudre ce problème, en rendant vaine l'opposition : « Diderot, après avoir opposé action et écriture, ne veut, ne peut choisir entre elles. Il veut passionnément penser que les mots mêmes sont agissants, mais il en doute aussi fort », écrit-elle. Il est certain, quoi qu'il en soit, que le statisme fait horreur à Diderot :

⁴⁹² Catherine Kerbrat-Orecchioni, 1980 : 48.

⁴⁹³ Voir la figure du « mauvais coucheur » évoquée par Julien Gracq dans *La Littérature à l'estomac* (1989 : 530) : « [...] on tolère une fois ou deux que je m'amuse ou que je 'provoque' – davantage, on me prendrait pour un mauvais coucheur ». À sa manière, le polémiste est le *mauvais coucheur*. Pourtant, son attitude est salutaire : elle permet d'éviter la mort de la littérature. Cela ne se passe pas autrement, même s'il s'agit bien sûr d'un autre domaine, chez Diderot.

Rien n'est plus contraire à la nature que la méditation habituelle, ou l'état du savant. L'homme est né pour agir. Sa santé tient au mouvement,

dit-il dans les *Éléments de physiologie* (1314). Cependant, action et écriture ne sont pas forcément incompatibles⁴⁹⁴: l'écriture doit être mouvement. D'ailleurs, on le sait bien, le mouvement peut même s'accommoder d'un art aussi statique que l'art pictural. Dans le *Salon* de 1763 (245), on lit que les peintures intéressantes doivent savoir représenter l'*action* :

Tant que les peintres portraitistes ne me feront que des ressemblances sans composition, j'en parlerai peu ; mais lorsqu'ils auront une fois senti que pour intéresser il faut une action, alors ils auront tout le talent des peintres d'histoires, et ils me plairont indépendamment du mérite de la ressemblance.

La poétique du mouvement chez le philosophe a déjà été reconnue, soulignée et commentée par de nombreux critiques. Diderot n'a-t-il pas fustigé le portrait qui a été fait de lui-même par Vanloo parce qu'il ne le saisissait pas dans sa vérité, cette dernière étant qu'il est un homme aux multiples poses ? Ne regrette-t-il pas sa vieille robe de chambre qui pouvait épouser les mouvements de son corps alors que la nouvelle l'emmailote⁴⁹⁵ ? Le mouvement est essentiel à la matière, mais il est également, par mimétisme, essentiel à son œuvre, polyphonique, multiforme, énergique. Or, la réfutation est par essence mouvement, et fait partie intégrante de cette poétique : elle empêche le statisme d'une pensée, et permet, par le choc qu'elle constitue, d'engendrer, peut-être, des idées nouvelles, qui pourront se propager et prendre vie.

L'un des traits du discours polémique est de se vouloir action avant de se vouloir texte.

Marc Angenot (1982 : 34) le souligne ainsi :

Une ambiguïté essentielle du discours polémique : il est à la fois une recherche de la vérité, ou du moins de l'opposable (où il s'agit seulement d'augmenter l'adhésion des esprits à un enchaînement de propositions), mais il est aussi un acte, qui suppose une présence *forte* et explicite de l'énonciateur dans l'énoncé.

Et il ajoute un peu plus loin (1982 : 58) que

le pamphlétaire ne fait pas retour sur lui-même, il ne se livre pas au travail de Pénélope de

⁴⁹⁴ Cette réflexion sur les frontières qui séparent le domaine des mots et celui des choses procède de toute une tradition philosophique. Voir notamment Aristote, dans les *Réfutations sophistiques* (2-3), qui souligne la scission entre les mots et les choses, au profit des choses, plus nombreuses : « En effet, puisqu'il n'est pas possible d'apporter dans la discussion les choses elles-mêmes, mais qu'au lieu des choses nous devons nous servir de leurs noms comme de symboles, nous supposons que ce qui se passe dans les noms se passe aussi dans les choses, comme dans le cas des cailloux qu'on rapporte au compte. Or entre noms et choses, il n'y a pas de ressemblance complète : les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même définition et par un seul et même nom ». Le travail du philosophe n'est-il pas de réduire cette scission ?

⁴⁹⁵ Voir les citations déjà mentionnées plus haut, p. 308 *sq.*

l'essai-méditatif. Son discours est essentiellement tendu vers un but extérieur.

La réfutation doit avant tout être considérée comme une action. Elle est d'ailleurs, au même titre que l'assertion, un acte illocutoire, dotée d'une valeur performative. Celui qui réfute accomplit l'acte de réfuter ; le polémiste, en prenant la parole, accomplit l'acte de la contestation. Cette action, le plus souvent, est comparée à un combat, et l'on retrouve par exemple cette idée de combat dans la mise en scène de la *Promenade du sceptique*, dans laquelle la métaphore guerrière ne cesse d'intervenir.

Il n'est pas non plus surprenant de voir, dans la Pensée XVII des *Pensées philosophiques*⁴⁹⁶, que c'est l'action du bâton qui permet l'efficacité de la réfutation. L'argument *ad hominem*, qui est en réalité un argument du bâton, est ici valorisé par le narrateur en ce qu'il représente une réfutation agissante et efficace : il s'agit de mettre concrètement l'adversaire face à ses propres contradictions, pour lui prouver qu'il a tort. L'action du bâton, parfois, l'emporte sur la parole vaine.

On pourrait même avancer qu'il n'est pas rare que la réfutation se fasse effectivement action, et non plus discours qui vaudrait comme action. Pensons aux différentes formes de désobéissance et de transgression mises en scène par Diderot, qui sont autant de réfutations du discours adverse : la désobéissance de l'Aumônier cédant aux filles et à la femme d'Orou, celle de Suzanne accomplissant de multiples démarches pour sortir du couvent, ou encore celle des bijoux prenant la parole, quelle que soit leur parole après tout.

Si la réfutation est une action, elle est une action à destination de l'homme. Diderot considère qu'il faut « se hâter de rendre la philosophie populaire » : « Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes », écrit-il dans *les Pensées sur l'interprétation de la nature* (582). L'effet perlocutoire désiré est le réveil de ce destinataire qui devra dès lors lui aussi entrer en mouvement, plutôt que son endormissement, quitte à le malmenier. Un destinataire qu'il ne faut ni flatter, ni effrayer, en ce que flatterie et peur constituent deux paralysants dont le camp adverse, on l'a vu, use et abuse.

L'action polémique est bienfaisante, et même nécessaire, car elle est la seule voie d'accès à la vérité. Son outil privilégié, la réfutation, pourrait d'ailleurs être considéré comme l'équivalent, en discours, de cette verrue nécessaire en peinture, si chère à Diderot, et dont il fait mention dans les *Deux amis de Bourbonne* (480) :

Mais que l'artiste me fasse apercevoir au front de cette tête une cicatrice légère, une verrue

⁴⁹⁶ Voir la citation mentionnée p. 237 de ce travail. Nous en rappelons une partie pour mémoire : « C'est avec un bâton qu'on a prouvé au pyrrhonien qu'il avait tort de nier son existence ».

à l'une de ses tempes, une coupure imperceptible à la lèvre inférieure, et d'idéale qu'elle était, à l'instant la tête devient un portrait ; une marque de petite vérole au coin de l'oeil ou à côté du nez, et ce visage n'est plus celui de Vénus ; c'est le portrait de quelqu'une de mes voisines. Je dirai donc à nos conteurs historiques : Vos figures sont belles, si vous voulez ; mais il y manque la verrue à la tempe, la coupure à la lèvre, la marque de petite vérole à côté du nez qui les rendraient vraies ; et, comme disait mon ami Caillot : « Un peu de poussière sur mes souliers, et je ne sors pas de ma loge, je reviens de la campagne. »

La verrue a le don de rendre la peinture *vraie* ; la réfutation ouvre l'accès, même s'il n'est pas garanti, à la vérité. Attitude médiane, elle aide à trouver le juste milieu qui permettra peut-être de dire le vrai : dans *Jacques le fataliste* (751), le maître conseille ainsi à Jacques de n'être « ni fade panégyriste, ni censeur amer » et de « dire la chose comme elle est ». Il est vrai que Jacques a bien raison de remarquer que « cela n'est pas aisé ».

Il faut « dire la chose comme elle est », car le mensonge entraîne nécessairement la décadence. C'est ainsi qu'on lit dans la dédicace du *Père de famille* (1194) que

Le mensonge est toujours nuisible. Une erreur d'esprit suffit pour corrompre le goût et la morale. Avec une seule idée fausse, on peut devenir barbare ; on arrache les pinceaux de la main du peintre, on brise le chef-d'œuvre du statuaire, on brûle un ouvrage de génie, on se fait une âme petite et cruelle ; le sentiment de la haine s'étend, celui de la bienveillance se resserre ; on vit en transe, et l'on craint de mourir.

Effectivement, dans ce drame, tout comme la fausseté du caractère est condamnée, la fausseté des propositions ne peut être tolérée même si elle est souvent inévitable. Germeuil tente par exemple de rassurer le Père de famille à propos de son fils, qu'on suspecte de mener une vie secrète, se jouant des mœurs et de la vertu : « En effet, je n'entends pas cette conduite ; mais je connais votre fils. La fausseté est de tous les défauts le plus contraire à son caractère » (1205). Éliminant faussetés et erreurs, la réfutation engage à envisager toutes les voies possibles. Énoncer une proposition puis son contraire, ou plus simplement la nuancer, c'est évidemment le plus sûr moyen de ne pas passer à côté de la vérité.

Jacques et son Maître, dans *Jacques le fataliste* (728) se lancent ainsi dans une « querelle interminable » à propos des femmes durant laquelle ce que dit l'un, l'autre le nie, le narrateur faisant office d'arbitre pour donner raison à tous deux, en une sorte de refrain : « et ils avaient tous deux raison » :

Et les voilà embarqués dans une querelle interminable sur les femmes, l'un prétendant qu'elles étaient bonnes, l'autre méchantes, et ils avaient tous deux raison ; l'un sottes, l'autre pleines d'esprit, et ils avaient tous deux raison ; l'un fausses, l'autre vraies, et ils avaient tous deux raison ; l'un avarés, l'autre libérales, et ils avaient tous deux raison ; l'un belles, l'autre laides, et ils avaient tous deux raison ; l'un bavardes, l'autre discrètes ; l'un franches, l'autre dissimulées ; l'un ignorantes, l'autre éclairées ; l'un sages, l'autre libertines ; l'un folles, l'autre sensées ; l'un grandes, l'autre petites ; et ils avaient tous deux raison. En suivant cette dis et ils avaient tous deux raison pute sur laquelle ils auraient pu faire le tour du globe sans déparler un moment et sans s'accorder, ils furent accueillis par un orage qui les contraignit de s'acheminer...

La discussion n'est pas terminée, car elle ne peut pas se terminer, si ce n'est à l'aide d'un élément extérieur comme l'orage. Bien sûr, la scène est comique, mais n'illustre-t-elle pas aussi que chez Diderot, la vérité ne peut pas être prise en charge pas l'assertion, mais qu'elle doit l'être par le couple assertion-réfutation⁴⁹⁷ ?

Chez le philosophe, l'argumentation et *a fortiori* la réfutation confère un *ethos* positif à celui qui en fait un bon usage, car ne pas contester à quelque chose de morbide ; c'est risquer la mort de la société⁴⁹⁸. Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1143), Diderot explique que c'est la voix élevée contre la religion, le gouvernement et les mœurs qui a permis le progrès de la civilisation :

Il me semble que si jusqu'à ce jour l'on eût gardé le silence sur la religion, les peuples seraient encore plongés dans les superstitions les plus grossières et les plus dangereuses. Si la république avait le même droit au temps de l'idolâtrie, nous serions encore idolâtres ; on fit boire la ciguë à Socrate sans injustice ; les Nérons et les Dioclétiens ne furent point d'atroces persécuteurs. **Il me semble que si jusqu'à ce jour l'on eût gardé le silence sur le gouvernement**, nous gémirions encore sous les entraves du gouvernement féodal ; l'espèce humaine serait divisée en un petit nombre de maîtres et une multitude d'esclaves ; ou nous n'aurions point de lois, ou nous n'en aurions que de mauvaises ; Sidney n'eût point écrit, Locke n'eût point écrit, Montesquieu n'eût point écrit ; et il faudrait compter au nombre des mauvais citoyens ceux qui se sont occupés avec le plus de succès de l'objet le plus important au bonheur des sociétés et à la splendeur des États. **Il me semble enfin que si jusqu'à ce jour l'on eût gardé le silence sur les mœurs**, nous en serions encore à savoir ce que c'est que la vertu, ce que c'est que le vice. Interdire toutes ces discussions, les seules qui soient dignes d'occuper un bon esprit, c'est éterniser le règne de l'ignorance et de la barbarie.

Par l'anaphore, Diderot met en valeur les méfaits du silence et les vertus de la prise de parole⁴⁹⁹, qui seule garantit la sortie de l'état de barbarie. Seule la contestation permet le progrès, et c'est un tableau apocalyptique que dresse Diderot de ce que serait un monde sans remise en question : règne de la superstition, permanence du régime féodal, silence des génies, pratique indifférente du vice et de la vertu. Il donne donc raison ici à Ariste qui, dans la *Promenade du sceptique*, défendait contre Cléobule la thèse selon laquelle il ne fallait pas

⁴⁹⁷ Aussi n'est-il pas étonnant de voir Diderot condamner l'attitude de Greuze n'acceptant pas que la beauté de ses tableaux soit mise en question : « C'est ainsi que rien ne passe sans éloge et sans blâme : celui qui vise à l'approbation générale est un fou. Greuze, pourquoi faut-il qu'une impertinence t'afflige ? ». (*Salon* de 1763, 245). Greuze réunit autour de ses tableaux une foule innombrable : de cette foule innombrable sortiront forcément des avis divergents. Aussi Diderot n'a-t-il pas de scrupule à prendre le temps de réfuter Sénèque dans son *Essai* après en avoir fait l'apologie : cela n'est pas faire preuve d'inconséquence, bien au contraire.

⁴⁹⁸ Plusieurs siècles plus tard, le polémiste Pierre Jourde écrit dans la *Littérature sans estomac* (2002 : 25) que « l'éloge unanime sent le cimetière » : on peut supposer que Diderot aurait été d'accord avec lui sur ce point. L'éloge unanime, corrélat nécessaire de la flatterie, empêche le progrès ; la raison critique est nécessaire.

⁴⁹⁹ C. Duflo (2003a) parle ainsi de l'*indiscrétion* du philosophe : « Le philosophe est par nature indiscret. Il brûle de dire toutes les vérités qu'il peut découvrir, même s'il ne le devrait pas » (17). Car, comme le dit Diderot lui-même, cité par C. Duflo (2003a : 18), « rien n'est plus contraire aux progrès des connaissances, que le mystère ». (Diderot, *L'Histoire et le secret de la peinture en cire*, DPV, IX, 133).

imposer le silence sur la religion et le gouvernement.

Plus qu'un mouvement, la réfutation constituerait une force énergétique. C'est Jacques Chouillet (1984) qui, dans son ouvrage *Diderot, poète de l'énergie*, introduit à la fois le concept d'énergie et d'inertie. Il explique ainsi (1984 : 79) que les lois traditionnelles « exercent sur nous un effet d'inertie qui nous rend incapables de les critiquer », et fait la mention de deux types d'inertie contre lesquels le philosophe se doit de combattre : l'inertie par pesanteur (c'est l'exemple des lois), et l'inertie par compression (c'est l'exemple du couvent, mais aussi de la foule, de la vie citadine). Le concept d'énergie ne s'envisage pas sans celui d'inertie⁵⁰⁰ : il faudrait alors considérer que l'inertie se situe du côté des assertions dévotes. Dans les *Pensées philosophiques*, le narrateur pousse le raisonnement adverse, qui consiste à dire qu'il faut suivre les dogmes de la religion catholique, jusqu'à l'absurde⁵⁰¹. Si, comme il est dit un peu plus haut, « Pacôme a bien fait de rompre avec le genre humain pour s'enterrer dans une solitude », Pacôme est un saint, un être d'exception, et ne peut constituer en aucun cas un modèle pour le genre humain. Le narrateur imagine ainsi la situation originale dans laquelle chacun suivrait son exemple, chacun se conformerait – sans se poser de questions ni réfléchir aux conséquences, sans contester, – aux dogmes imposés par la religion : ce serait la mort de l'humanité.

En ce qu'elle dynamise l'interaction – ou même, tout simplement, fait naître la situation d'interaction –, la réfutation participe pleinement à cette vitalité du texte souvent reconnue chez le philosophe⁵⁰². Contre l'évidence dogmatique qui est censée jeter une pleine lumière sur les choses, Diderot préfère ainsi la réfutation qui met en doute, questionne, fait émerger la parole autre, forme des nuages au lieu de les dissiper, comme il le dit dans la *Lettre sur les sourds et muets* (30) :

Je vous exhorte, Monsieur, à peser ces choses, si vous voulez sentir combien la question des inversions est compliquée. Pour moi qui m'occupe plutôt à former des nuages qu'à les dissiper, et à suspendre les jugements qu'à juger, je vais vous démontrer encore que si le paradoxe que je viens d'avancer n'est pas vrai, si nous n'avons pas plusieurs perceptions à

⁵⁰⁰ Voir Jacques Chouillet (1984 : 67) : « Diderot traite de l'énergie toujours en rapport avec son antinome » et (103) : « On s'aperçoit que le passage de l'inertie à l'énergie est inexplicable si on ne suppose pas, avant tout avatar ultérieur, une sensibilité primordiale, commune à tous les êtres organisés ou non organisés. Donc, inertie et énergie proviennent bien de la même origine, deux aspects de la même *activité* qui englobe tout à la fois le monde des vivants et celui des êtres inanimés ».

⁵⁰¹ La citation a déjà été mentionnée p. 344 de notre travail.

⁵⁰² Citons par exemple Walter E. Rex (1998 : xiv-xv), pour qui la pratique du 'counterpoint' participe de la vie du texte : « these intricate and immediate impulses which trigger the conception of Diderot's ideas – whether by affirmation or negation – are among the most precious qualities of Diderot's art as a writer, since they are, in the most literal and essential sense, the vitality of the text ».

la fois, il est impossible de raisonner et de discourir.

L'interdiction et la fin de la réfutation, c'est la mort de la pensée et la mort de la société. Ne peut-on pas comparer l'acte de réfutation à l'acte de mise en mort et de régénération décrit comme étant celui de Médée dans la *Réfutation d'Helvétius* (1778) : « On demandait un jour comment on rendait les mœurs à un peuple corrompu. Je répondis : 'Comme Médée rendit la jeunesse à son père ; en le dépeçant et en le faisant bouillir' » ?

Le cas de la lecture – ou plutôt de la relecture – de la Bible par le philosophe entre dans le cadre de cette volonté de revitalisation. Diderot, d'une certaine manière, paraît proposer de faire bouillir la Bible. Ce qu'il conteste, c'est la façon dont elle a été usée, abîmée ; les docteurs en théologie ont fait perdre au Verbe de son lustre ; la parole originelle a été déformée à force de répétition ; le texte d'origine a subi une altération intolérable. Aussi Diderot considère-t-il tout naturellement qu'il a mieux lu l'Évangile que son frère, et invite-t-il ce dernier à la relire. Le philosophe voit dans la Bible un humanisme que les docteurs et dévots ne savent plus discerner : ceux qui pensent suivre la Bible à la lettre ne le font pas en réalité. Il s'agit désormais, pour le camp philosophique, non pas de réfuter la Bible en elle-même, mais plutôt de réfuter la manière dont elle est lue et interprétée. Telle qu'elle est lue au XVIII^e siècle par les dévots, elle signifie la mort de la société ; les philosophes, quant à eux, en proposent un changement d'orientation argumentative salvateur. Et si la Bible, parole d'amour, était en effet essentiellement compatible avec la société ? La réfutation redonne vie aux vieux préceptes. Contre la redite morbide, elle s'oppose à la pérennité de l'Écriture gravée : les préceptes bibliques ne sont valables que s'ils prennent vie dans un comportement effectif, quand le frère de Diderot, lui, ne fait que les édicter.

La réfutation constituerait ainsi une force suffisamment puissante pour faire se mouvoir l'immuable. Si le mouvement, à l'origine, constitue un argument théologique pour dire que ce dernier a forcément été engendré par une puissance externe, il est expliqué bien différemment par Diderot et les matérialistes, comme le souligne Günther Mensching (1992 : 122) :

Ce qui oppose toutes les approches matérialistes des Lumières au cartésianisme, c'est qu'elles ont supposé une matière qui porte déjà en soi toutes les dispositions destinées à se déployer par des forces internes. Certes, Descartes avait enseigné le mouvement inhérent à la matière, mais le principe qui est, d'après lui, la cause de cet arrangement des entités, c'est Dieu qui, par définition, est totalement opposé à la matière.

D'une certaine manière, le mouvement tel qu'il est conçu par la théologie n'en est pas vraiment un puisqu'il ne s'explique pas par lui-même ; en tout cas, les systèmes qui en

rendent compte sont le symbole même de cette inertie que Diderot abhorre. Comme par analogie, le mouvement inhérent à la réfutation vient montrer le mouvement inhérent à la matière.

Le satiriste, par les mots, veut traditionnellement rétablir le « bon » ordre du monde⁵⁰³. La satire dévoile le désordre et ce dévoilement est salvateur. Mais il repose la plupart du temps sur une nostalgie devant le sentiment du déclin, sur la confrontation entre un présent dévoyé et un passé plus ou moins idéalisé. Diderot ne s'inscrit absolument pas dans cette perspective. Si le monde ne lui convient pas, c'est justement qu'il est figé dans le temps, qu'il n'est pas en progrès, qu'il ne suit pas le mouvement révolutionnaire initié par les sciences : en cela, il est barbare. Non seulement la contestation est le signe de la vitalité de celui qui conteste, qui ne se laisse pas étouffer par une société qui contraint à tout, y compris au silence, mais elle a l'ambition de donner vie au monde, en le tirant de l'état de barbarie dans lequel il se trouve.

2. L'erreur

2. 1. La réfutation comme gage de scientificité

Bien considérée, valorisée même, la réfutation se situe du côté philosophique, et ne peut en aucun cas, pour revenir toujours à leur exemple, se situer du côté des dévots. La raison première est que la réfutation, et l'argumentation (ou « la croyance argumentative ») sont antinomiques de la foi (ou « la croyance par affirmation simple »)⁵⁰⁴. Christian Plantin (2002b : 20) le rappelle ainsi,

la croyance argumentative (« par induction ») sera toujours considérée comme inférieure à la croyance par affirmation simple ; Newman a formulé cette idée de façon particulièrement énergique, d'abord en épigraphe de sa *Grammaire de l'assentiment*, par la bouche de Saint Ambroise : « Ce n'est pas dans la dialectique qu'il a plu au Seigneur de sauver son peuple »,

⁵⁰³ Nous pensons par exemple à Rutebeuf qui, par sa parole *rude*, désire retourner le monde *bestourné* dans lequel il vit.

⁵⁰⁴ Christian Plantin (2002a: 49) se pose la question de savoir si on a le droit de mettre en doute tout et n'importe quoi. La réponse d'Aristote, cité par Christian Plantin, est non : « Il ne faut pas, du reste, examiner toute thèse ni tout problème : c'est seulement au cas où la difficulté est proposée par des gens en quête d'arguments, et non pas quand c'est un châtement qu'elle requiert ou qu'il suffit d'ouvrir les yeux. Ceux qui, par exemple, se posent la question de savoir s'il faut ou non honorer les dieux et aimer ses parents, n'ont besoin que d'une bonne correction, et ceux qui se demandent si la neige est blanche ou non, n'ont qu'à regarder ». (*Topiques*, I, 11).

et encore : « Beaucoup sont capables de vivre et de mourir pour un dogme ; personne ne voudra être martyr pour une conclusion. [...] Pour la plupart des gens, l'argumentation rend le point en question encore plus douteux et considérablement moins impressionnant.

Le discours religieux refuse l'inférence et la médiation de la connaissance⁵⁰⁵. Les dévots, jaloux de leur pouvoir, ne peuvent tolérer d'être réfutés et d'être mis en position d'argumenter, car l'argumentation suppose une mise en question, une mise en doute. « Argumenter pour *P* affaiblit *P* », explique Christian Plantin (2002a : 7), et il poursuit ainsi :

C'est pourquoi Thomas d'Aquin discutant la question « Doit-on discuter en public avec les incroyants ? » relève parmi les arguments négatifs que « la religion est une chose très certaine ; une disputation par sa nature même, la met en doute ».

Jean Starobinski (1995 : 178) rappelle également que « la *Logique* de Port Royal, ainsi que Pascal, tenaient pour inutile de s'évertuer à démontrer ce qui est immédiatement évident » et cite Pascal pour illustrer son propos : « N'entreprendre de démontrer aucune des choses qui sont tellement évidentes d'elles-mêmes qu'on n'ait rien de plus clair pour les prouver⁵⁰⁶ ».

Aussi n'est-on pas surpris de lire, à l'article « Spasme » rédigé par Ménuret de Chambaut que

la séparation de l'âme d'avec le corps, mystère peut-être plus incompréhensible que son union, est un dogme théologique certifié par la Religion, et par conséquent incontestable ; mais nullement conforme aux lumières de la raison, ni appuyé sur aucune observation de Médecine. Ainsi nous n'en ferons aucune mention dans cet article purement médicinal, où nous nous bornerons à décrire les changements qui arrivent au corps et qui seuls tombant sous les sens, peuvent être aperçus par les médecins.

L'*Encyclopédie*, ouvrage à l'ambition scientifique, est le lieu où le dogme « incontestable » laisse enfin place aux vérités rationnelles. Diderot plus particulièrement ne se situe pas dans le domaine de la foi, mais prétend se situer dans celui de la science. Philosophie et science, chez lui, fonctionnent de pair. L'épistémologue Karl Popper⁵⁰⁷, au début du xx^e siècle, considère que la « réfutabilité » est le critère par excellence permettant de définir ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas. Lena Soler (2000 : 91) explique ainsi : « Tel est le point central : une théorie empirique est scientifique si elle est *falsifiable*, c'est-à-dire susceptible d'être *réfutée* par l'expérience », et ajoute un peu plus loin (2000 : 93) :

La science empirique procède d'après Popper *négativement*, par rejets successifs. La méthode scientifique consiste à procéder par « essais et erreurs » ou – pour reprendre le titre de l'un des principaux ouvrages où Popper expose sa conception dynamique du développement scientifique – par « conjectures et réfutations ». Une proposition scientifique n'est jamais vraie en elle-même, elle est exacte, mais elle peut s'avérer fausse. Ainsi, une proposition non réfutable n'est pas scientifique ; et une proposition scientifique

⁵⁰⁵ Remarques tenues par Christian Plantin lors d'une séance de l'atelier d'argumentation (janvier 2011).

⁵⁰⁶ Pascal, *De l'esprit géométrique, Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Hachette, p. 350.

⁵⁰⁷ Voir notamment *Logique de la découverte scientifique* et *Conjectures et réfutations*.

est par nature, toujours selon Karl Popper, réfutable, dont on ne peut affirmer qu'elle ne sera jamais réfutée. La proposition « Dieu existe » n'est pas scientifique, car elle n'est pas réfutable.

C'est la démarche des « conjectures » et des « réfutations » qui permet de faire croître les connaissances scientifiques, et le progrès. Marc Angenot (2008 : 167) s'est lui aussi penché sur la théorie de Karl Popper, en définissant la « règle de réfutabilité » :

En proposant jadis sa théorie de la falsifiabilité, Karl R. Popper empruntait en fait à la rhétorique pour construire son épistémologie critique : le savoir scientifique, fiable tant qu'il n'est pas réfuté, « falsifié », fût-ce par un seul *exemplum in contrarium*, est *social* dans la mesure où il appelle continûment la critique des pairs et la réfutation si possible. En rhétorique, on parlerait plutôt de réfutabilité, ou de « principe de vulnérabilité ». Toute argumentation doit être ouverte à des tentatives de réfutation et elle doit s'y prêter.

Et c'est donc paradoxalement l'erreur qui permet le progrès, ainsi que l'écrit lui-même Karl Popper, cité par Lena Soler (2000 : 93), dans *Conjectures et réfutations* :

L'histoire de la science, à l'instar de celle de toutes les idées humaines, est faite de rêves irresponsables, d'obstination et d'erreur. Mais la science est l'une des rares activités humaines – et sans doute la seule – où les erreurs soient systématiquement critiquées et, bien souvent, avec le temps, rectifiées. C'est pourquoi, dans le domaine scientifique, nos erreurs sont fréquemment instructives, et c'est ce qui explique aussi qu'on puisse parler sans ambiguïté et de manière pertinente de progrès dans ce domaine. Dans la plupart des autres entreprises humaines, on assiste à des transformations, mais rarement à un progrès⁵⁰⁸.

A contrario, l'énoncé irréfutable, tel « Dieu existe », empêche le progrès du savoir, et c'est bien pourquoi, faisant fi de son caractère irréfutable, Diderot le conteste. Argumentation et réfutation, loin d'être des signes de faiblesse, sont dans cette logique valorisées. Selon Umberto Eco (1972 : 155), la soumission de toute philosophie à la « rhétorique » permet d'éviter les dérives vers le dogmatisme et le fanatisme :

Le fait que la philosophie et les autres formes d'argumentation, considérées jadis comme indiscutables, soient soumises à la rhétorique constitue une victoire, sinon de la raison, du moins du *raisonnable*, devenu prudent à l'égard de toute foi fanatique et intolérable.

Éviter de telles dérives, c'est bien ce que désire le philosophe des Lumières : Diderot semble considérer que tout doit devenir opinable, et donc réfutable. Ce qui n'a jamais réfuté ou ce qui prétend ne pas être de nature réfutable doit être dès lors considéré comme douteux. Celui qui n'est pas d'accord pour être en désaccord acquiert un *ethos* négatif et entre dans l'ère du soupçon : les dévots, en prétendant ne pas être réfutables, deviennent tout naturellement les plus réfutables.

La religion chrétienne, pour redorer son blason, mériterait sa part de d'argumentation. Il

⁵⁰⁸ *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985, p. 321, [1963].

est dit dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (522) que ceux qui se prétendent les défenseurs de la religion sont finalement ses pires ennemis, par la manière même dont ils la défendent :

Je ne connais rien de si indécent et de si injurieux à la religion, que ces déclamations vagues de quelques théologiens, contre la raison. On dirait, à les entendre, que les hommes ne puissent entrer dans le sein du christianisme que comme un troupeau de bêtes entre dans une étable, et qu'il faille renoncer au sens commun, soit pour embrasser notre religion, soit pour y persister. Établir de pareils principes, je le répète, c'est rabaisser l'homme au niveau de la brute, et placer le mensonge et la vérité sur une même ligne. La religion chrétienne est fondée sur un si grand nombre de preuves, et ces preuves sont si solides, que s'il y a quelque chose à redouter pour elles, ce n'est pas qu'elles soient discutées, c'est qu'on les ignore. Il me semble donc que quelqu'un qui se proposerait une instruction solide sur cette matière, distinguerait bien les vérités qui forment l'objet de notre foi, des démonstrations qui servent de base à notre culte. **Les démonstrations évangéliques ne peuvent être examinées avec trop de rigueur, et ce serait un blasphème que de les supposer incapables de soutenir la critique des hommes.** Mais cet examen et cette critique appartiennent également au théologien et au philosophe. Ce n'est, à parler exactement, qu'une application de la dialectique aux preuves de la religion, des règles d'Aristote à la divinité de Jésus-Christ ; et cette application ne peut être trop sévère ; l'objet en est trop important. C'est être chrétien comme on eût été musulman, que de ne pas consacrer à cette étude une partie considérable de sa vie.

C'est justement parce qu'il est un fervent catholique que l'abbé de Prades a émis de telles pensées dans sa thèse, et c'est pour la même raison qu'il réfute l'abbé d'Auxerre le réfutant : faire entrer la foi dans l'ère de l'argumentation et de la critique philosophique, ce qui implique de mettre en question certains de ses aspects, c'est respecter cette foi. Implicitement, c'est aussi dire que l'adversaire qu'est l'abbé d'Auxerre, lui, ne la respecte pas. Quand Prades fait la différence entre le culte catholique et le culte musulman, l'abbé d'Auxerre, en empêchant l'étude et donc la mise en question des dogmes catholiques, empêche par la même occasion cette distinction.

On peut noter que cette indifférence est souvent utilisée comme argument contre la religion puisqu'elle la dessert. La terrible Madame de la Pommeraye, préparant sa vengeance, dicte la future conduite de Mademoiselle d'Aison et de sa fille : elle en vient ainsi à leur recommander une école de pensée, ou plutôt à ne pas leur recommander précisément une école de pensée : « Faites-vous jansénistes ou molinistes, comme il vous plaira, mais le mieux sera d'avoir l'opinion de votre curé⁵⁰⁹ ». Peu importe l'école à laquelle on appartient, semble-t-il. Le fanatisme religieux concerne toutes les écoles, toutes les époques, toutes les contrées⁵¹⁰

⁵⁰⁹ *Jacques le fataliste*, 804. Nous renvoyons aux p. 55-56 de notre travail.

⁵¹⁰ Dans les *Pensées philosophiques* (XXXV, 29), on lit « J'entends crier de toutes parts à l'impiété. Le chrétien est impie en Asie, le musulman en Europe, le papiste à Londres, le calviniste à Paris, le janséniste au haut de la rue Saint-Jacques, le moliniste au fond du faubourg Saint-Médard. Qu'est-ce donc qu'un impie ? Tout le monde l'est-il, ou personne ? ». De même, dans une lettre à Sophie Volland de novembre 1760 (*Correspondance*, 303), Diderot réfute la thèse de Rousseau selon laquelle l'homme est naturellement bon, en montrant que l'Iroquois agit également par fanatisme : « Ainsi, lorsque vous voyez un Iroquois étendre un ennemi d'un coup de massue, se pencher sur lui, tirer son couteau, lui fendre la peau du front, et lui arracher avec les dents la peau de la tête, c'est pour plaire à son Dieu. Il n'y a pas une seule contrée, il n'y a pas un seul peuple où l'ordre de Dieu n'ait consacré quelque crime ».

: ses diverses formes, qui expliquent pourtant les guerres, ne sont finalement que d'apparence.

2. 2. Autoriser et glorifier l'erreur

Mais ce n'est pas seulement parce qu'elle est un moyen plus sûr que l'affirmation simple d'accéder à la vérité que la réfutation est valorisée. L'erreur y est tout autant glorifiée que la vérité, voire davantage, dans la mesure où la vérité ne peut être qu'un fantôme que l'on poursuit.

Un homme montre quelquefois plus de génie dans son erreur qu'un autre dans la découverte d'une vérité. Je vois plus de tête dans l'*Harmonie préétablie* de Leibniz ou dans son *Optimisme*, que dans tous les ouvrages de théologiens du monde, que dans les plus grandes découvertes soit en géométrie, soit en mécanique, soit en astronomie. [...] L'histoire des erreurs de l'homme lui ferait peut-être autant d'honneur que celles de ses découvertes.

écrit ainsi Diderot dans la *Réfutation d'Helvétius* (834-835). Un peu plus loin, à l'issue de la parabole du puits sur la vérité⁵¹¹, Diderot explique que le progrès du chercheur s'explique par « la connaissance des imperfections de son art » (854).

Il n'est pas concevable de blâmer un homme d'avoir commis une erreur, s'il l'a commise innocemment. Ce qui compte, c'est donc la volonté de chercher la vérité, et non pas le fait de la trouver et de la brandir. Il l'explique ainsi dans la pensée XXIX des *Pensées philosophiques* (28) :

On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve. Un sophisme ne peut-il pas m'affecter plus vivement qu'une preuve solide ? Je suis nécessité de consentir au faux que je prends pour le vrai, et de rejeter le vrai que je prends pour le faux : mais, qu'ai-je à craindre, si c'est innocemment que je me trompe ? L'on n'est point récompensé dans l'autre monde, pour avoir eu de l'esprit dans celui-ci : y serait-on puni pour en avoir manqué ? Damner un homme pour de mauvais raisonnements, c'est oublier qu'il est un sot, pour le traiter comme un méchant.

Diderot semble ici justifier par avance son choix de ne plus être chrétien. Plusieurs fois, il affirmera l'importance de la réflexion, du long raisonnement, plus méritoire que le fait d'avoir, prétendument, trouvé la vérité.

L'erreur, on le voit, n'est donc pas glorifiée en tant que telle, mais en tant qu'elle se trouve forcément sur le chemin de celui qui veut accéder à une vérité : elle lui est ainsi toujours soumise. C'est pourquoi Diderot se fera toujours, de préférence, le garant d'une « vérité de Charron » que celui d'une « erreur de Montaigne », même si la seconde, grâce à la

⁵¹¹ La citation a déjà été mentionnée dans la note 168, p. 138 de notre travail.

qualité de l'expression qui la prend en charge, est plus séduisante pour le destinataire. On lit en effet dans la *Lettre sur les aveugles* (180) :

Au reste, vous remarquerez mieux que moi, madame, que cet endroit de M. l'abbé de Condillac est très parfaitement écrit ; et je crains bien que vous ne disiez, en comparant ma critique avec sa réflexion, que vous aimez mieux encore une erreur de Montaigne qu'une vérité de Charron.

Autoriser l'erreur, c'est aussi un moyen de mépriser l'argument du bâton des dévots qui consiste à dire que ne pas vouloir reconnaître l'existence de Dieu, c'est s'exposer à la vengeance divine. Car si Dieu existe, il est nécessairement bon, il pardonnera donc à celui qui s'est trompé de bonne foi et sans mauvaises intentions. C'est ce que nous rappelle la parabole du Vieillard et du Mexicain insérée dans le dialogue entre la Maréchale et Diderot, racontée par ce dernier, et qui prouve non pas l'existence de Dieu *via* l'existence du Vieillard, mais le fait que Dieu, s'il existe, et contrairement à ce que les adversaires du philosophe semblent dire, pardonnera au philosophe à la manière dont le Vieillard a pardonné au jeune Mexicain. L'homme croit honorer Dieu ; en réalité, s'il existe, il le fait sourire : c'est ce qu'on peut lire dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (594-5) :

Combien d'idées absurdes, de suppositions fausses, de notions chimériques dans ces hymnes que quelques défenseurs téméraires des causes finales ont osé composer à l'honneur du Créateur ? Au lieu de partager les transports de l'admiration du prophète et de s'écrier pendant la nuit, à la vue des étoiles sans nombre dont les cieus sont éclairés, *Caeli enarrant gloriam Dei*, ils se sont abandonnés à la superstition de leurs conjectures. Au lieu d'adorer le Tout-Puissant dans les êtres mêmes de la nature, ils se sont prosternés devant les fantômes de leur imagination. [...] L'homme fait un mérite à l'Éternel de ses petites vues ; et l'Éternel qui l'entend du haut de son trône, et qui connaît son intention, accepte sa louange imbécile et sourit de sa vanité.

L'erreur de ne pas croire en l'existence de l'Éternel est moindre par rapport à celui qui croit l'honorer en faisant souffrir « les êtres mêmes de la nature ».

Dès les *Bijoux indiscrets* (96), alors que Mirzoza, revêtue de son costume de philosophe, a donné sa leçon de philosophie qu'elle s'étonne de ne pas voir contredite par Mangogul, on trouve ce paradoxal éloge de la fausseté :

Mangogul était le seul qui eût écouté la leçon de philosophie de Mirzoza sans l'avoir interrompue. Comme il contredisait assez volontiers, elle en fut étonnée. « Le sultan admettrait-il mon système d'un bout à l'autre ? se disait-elle à elle-même. Non, il n'y a pas de vraisemblance à cela. L'aurait-il trouvé trop mauvais pour daigner le combattre ? Cela pourrait être. Mes idées ne sont pas les plus justes qu'on ait eues jusqu'à présent ; d'accord : mais aussi ce ne sont pas les plus fausses, et je pense qu'on a quelque fois imaginé plus mal. » Pour sortir de ce doute, la favorite se détermina à questionner Mangogul. « Eh bien ! prince, lui dit-elle, que pensez-vous de mon système ? – Il est

admirable, lui répondit le sultan ; je n'y trouve qu'un seul défaut. – Et quel est ce défaut ? lui demanda la favorite. – C'est, dit Mangogul, qu'il est faux de toute fausseté ».

Mirzoza, avant d'interroger le sultan, a bien conscience que sa leçon est loin d'être parfaite, et comporte certainement beaucoup d'erreurs, mais elle se flatte d'avoir proposé des hypothèses fertiles. Mangogul reconnaît le caractère « admirable » de la leçon de la favorite, et ce n'est surtout pas sa fausseté qui le fera le juger autrement.

Mais si le faux n'est pas le pire des défauts, alors qu'il est censé être l'objet de la réfutation, quel est le pire des défauts ? En réalité, ce que conteste Diderot, c'est un mode de connaissance, qui ne peut qu'engendrer la fausseté. Le pire, c'est l'affirmation péremptoire, l'autorité, l'absence et la rapidité du raisonnement.

3. Bien réfuter

Tout comme il existe une vraie religion, une vraie vertu, il semble exister une vraie réfutation face à une fausse et mauvaise réfutation. Les avatars malheureux de la réfutation sont nombreux et sont l'apanage de l'ennemi, ils aident en tous les cas à l'établissement d'un guide de ce que serait la bonne réfutation. Son exercice demeure toujours délicat.

3. 1. Conditions de satisfaction de la réfutation

Nos critiques ont une manière de réfuter assez commode : c'est de transformer en faits démontrés des imputations vagues et contradictoires ; de répéter sans pudeur, et quelquefois avec une insigne mauvaise foi, d'anciennes accusations, sans parler des réponses qu'on y a faites ; de prononcer doctoralement que ces réponses ne sont pas satisfaisantes, sans se mettre en devoir de le prouver, ce qui ne serait pourtant pas trop superflu ; d'opposer à des raisonnements qu'un auteur aura jugés solides une simple, mais péremptoire négation, de dire un *non* bien ferme où l'écrivain croit avoir prouvé qu'il fallait dire *oui* ; et c'est ainsi qu'avec le talent d'écrire deux monosyllabes, ils ont le front de s'asseoir à côté de Bayle, de Basnage ou de Le Clerc.

écrit Diderot dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1238-9), où il procède à la description de ce qu'est, pour lui, une mauvaise réfutation : elle avance ce qui n'a pas été prouvé commettant sans vergogne des pétitions de principes, elle ne tient pas compte du point de vue avancé par l'adversaire, elle se sert toujours des mêmes accusations, elle ne prend pas la peine d'expliquer pourquoi le point de vue de l'adversaire n'est pas valable, elle se contente de dire « non » sans justifier son opposition. En somme, comme le dit Diderot, il s'agit d'une réfutation « commode » pour ceux qui la pratiquent, absolument non contraignante en ce

qu'elle ne demande aucun travail, ni d'inventivité, ni de justification, ni d'attention à la parole de l'autre. L'ironie de Diderot tend ainsi à montrer qu'en réalité, il ne s'agit pas d'une vraie réfutation.

La réfutation, pour être un acte complet, doit satisfaire à certaines conditions, que Jacques Moeschler (1982 : 74) a dégagées dans *Dire et contredire* :

2.2.1. La condition de contenu propositionnel spécifie que le contenu de l'acte de réfutation est une proposition P et que cette proposition est dans une relation de contradiction avec une proposition Q d'un acte d'assertion préalable. 2.2.2. La condition d'argumentativité met l'énonciateur de la réfutation dans l'obligation, virtuelle, de justifier son dire, c'est-à-dire de donner des arguments en faveur de la réfutation. L'obligation d'argumenter, imposée par la condition d'argumentativité, ne vise pas dans ces cas la vérité d'un contenu, mais sa fausseté. 2.2.3. La condition de sincérité réflexive impose à l'énonciataire de croire que l'énonciateur croit en la fausseté de la proposition (niée), objet de la réfutation. 2.2.4. La condition interactionnelle impose à l'énonciataire d'évaluer l'acte illocutoire de réfutation. L'acceptation par l'énonciataire de la valeur réfutative de l'acte correspond à son « acceptation d'argumenter négativement le fond commun, sa non-acceptation à son refus d'augmenter négativement le fond commun de la conversation. [...] L'augmentation du fond commun par l'acte complet de réfutation correspond en fait à une annulation de la proposition de l'interlocuteur d'augmenter le fond commun à l'aide d'un acte d'assertion, puisque « la réfutation a justement comme effet conversationnel de refuser toute augmentation proposée par un acte d'assertion. Ce court-circuitage de la dynamique conversationnelle est en fait la propriété essentielle de la réfutation.

Si on s'appuie sur conditions de Jacques Moeschler, on s'aperçoit de la mauvaise attitude des dévots face à la réfutation :

- la condition de contenu propositionnel n'est pas respectée : en ne tenant pas compte de la parole de l'autre, ils ne la réfutent forcément pas bien.

- la condition d'argumentativité⁵¹² n'est pas respectée : Jacques Moeschler (1982 : 118) précise que « pour que l'on puisse qualifier un acte de fonction illocutoire réactive de réfutation, il faut qu'il réalise une infirmation et qu'il contienne une argumentation ». Les dévots semblent ne jamais satisfaire à la condition d'argumentativité. Ils infirment, sans justifier, ce qui rend leur contestation sans valeur. Au lieu de justifier, ils haussent le ton, crient, insultent. En aucun cas dès lors, leur réfutation ne peut être efficace.

- la condition de sincérité réflexive et la condition interactionnelle se situent côté de l'énonciataire. Les dévots ne peuvent croire que les ennemis croient à la fausseté de leur proposition ; mais surtout ils refusent d'augmenter le fond commun.

⁵¹² Voir p. 131 de notre travail.

3. 2. Demander la réfutation : « Les ennemis ! oui, madame, les ennemis, ceux que je méprise »

Dans les *Mélanges pour Catherine II* (355), Diderot répond à une demande formulée par l'impératrice à propos de sa manière de travailler :

Il est rare que je récrive, et les différents petits papiers que Votre Majesté a entre ses mains n'ont été écrits qu'une fois ; aussi y reste-t-il des négligences, toutes les incorrections légères de la célérité. Je ne lis ce que les autres ont pensé sur l'objet dont je m'occupe que quand mon ouvrage est fait. Si la lecture me détrompe, je déchire mon ouvrage. Si je trouve dans les auteurs quelque chose qui me convienne, je m'en sers. S'ils m'inspirent quelque nouvelle idée, je l'ajoute en marge, car paresseux de copier, je réserve toujours de grandes marges. Voilà le moment de consulter les amis, les indifférents et même les ennemis. Les ennemis ! oui, madame, les ennemis, ceux que je méprise. Je fais comme le médecin qui guérit son malade avec du bouillon de vipère. Je n'ai jamais refusé un bon conseil à celui que je méprisais, ni rejeté celui que j'en pouvais recevoir, ni rougi de l'obligation que je lui en avais.

On comprend grâce à ce passage toute l'importance que le philosophe accorde à la réfutation de ses propres œuvres. D'emblée, il place ces dernières sous le signe de l'imperfection – ce qui, évidemment, rend la relecture et éventuellement la réfutation nécessaires –, en précisant qu'il écrit rapidement : ainsi s'expliquent « négligences » et « incorrections légères ». L'ouvrage fait, vient le temps de la lecture des jugements qui ont été formulés à son propos : jugements qui peuvent parfois entraîner soit la destruction de l'ouvrage au cas où sa vanité lui en serait révélée, soit sa réfection. C'est alors, l'ouvrage étant réellement terminé – tout se passe comme si l'ouvrage était réellement « fait », terminé lorsqu'il est corrigé suite à la lecture des avis des autres – que le philosophe demande à ce que de nouveaux jugements soient formulés sur son ouvrage, en le soumettant aux amis, aux indifférents et aux ennemis. On peut se poser la question de savoir si l'ordre de mention des différents arbitres réquisitionnés importe : l'avis des ennemis est-il plus important que celui des indifférents, qui serait lui-même plus important que celui des amis ? Cela est probable. Il est certain en tout cas qu'en choisissant cet ordre de mention, Diderot va du plus évident au plus paradoxal : il est plus normal de demander de l'aide à ses amis que d'en demander à ses ennemis. Diderot en a d'ailleurs bien conscience, puisqu'il fait intervenir le cri de surprise de l'impératrice, qui lui permet d'insister sur leur statut d'ennemis : « les ennemis ! oui, madame, les ennemis, ceux que je méprise ». La relation est à double sens : Diderot explique qu'il est capable d'aider son ennemi, comme il est capable d'accepter l'aide de son ennemi. Il s'agit qui plus est d'une aide étonnante, qui consiste en la soumission de son ouvrage à la critique, fût-elle négative.

Si la réfutation est fondée, Diderot l'accepte, si elle n'est pas fondée, elle n'aura pas

d'importance. Ainsi, dans les *Mélanges pour Catherine II* (356), on lit :

Pour moi, je ne crains ni le jugement de mes actions, ni la censure de mes écrits. Je permets au plus déterminé scélérat de publier le libelle le plus atroce contre mes mœurs ; il ne m'empêchera pas de dormir ; il n'attaque qu'un point de ma durée ; et ce point, justifié par le passé et par l'avenir, reprendra bientôt la couleur du fil entier. J'abandonne mes ouvrages à la censure la plus amère, parce qu'il est une trinité contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais : le vrai qui engendre le bon, et le beau qui procède de l'un et de l'autre. On a publié contre l'homme et contre l'auteur dix mille papiers. Que sont-ils devenus ? On l'ignore, et l'homme et l'auteur sont restés tout juste à la place qui leur était due, excepté dans ce moment, où il plaît à Votre Majesté de leur accorder mille fois plus qu'ils ne méritent.

Le philosophe se doit d'autoriser la réfutation, ce que, rappelons-le, le camp dévot refuse catégoriquement de faire. Il écrit à son frère, dans la lettre 13 novembre 1772 :

Je ne vous impose pas silence. Écrivez, prêchez de votre mieux ; décriez notre doctrine ; montrez-en le faux, si vous pouvez ; tirez-en telles inductions qu'il vous plaira. Mais point de personnalités ; point d'injures ; point d'imputations calomnieuses ; point de persécutions ; point de dragonnades ; point de prisons ; point de cachots ; point de fagots. (*Correspondance*, 1148).

À certaines conditions, le philosophe permet à l'abbé de prendre la parole contre lui. L'abbé, toutefois – et on peut suspecter le philosophe d'en avoir pleinement conscience – ne pourra pas profiter de cette offre qui lui est faite : tout d'abord son frère indique bien que cette doctrine est difficilement contestable parce qu'elle dit le vrai (« montrez-en le faux, si vous pouvez ») ; de plus, il est fatal qu'il considérera, si l'abbé conteste, qu'il n'a pas respecté les conditions de la contestation. Du point de vue philosophique, le dévot est celui qui ne peut s'empêcher de persécuter lorsqu'il n'est pas d'accord. Le philosophe établit un contrat dont il sait bien qu'il ne sera pas respecté.

Dans le conte *Mystification* (451), l'arrivée de Naigeon fait que Diderot conseille à la Dornet de ne pas lui confier ses enfantillages, et cette dernière de répondre : « Je m'en garderai bien. Vous êtes tolérant, mais il ne l'est point ». Dans le manuscrit, la phrase suivante a été barrée : « on ne le contredit guère sans s'exposer à de gros mots ». Cette attitude, bien sûr, est condamnée.

Bien réfuter, c'est aussi accepter d'être réfuté en retour si cela est nécessaire, et considérer en tout cas que les propos que l'on tient sont de nature réfutable. « Disposez de mon travail comme il vous plaira ; vous êtes le maître d'approuver, de contredire, d'ajouter, de retrancher », écrit Diderot dans l'*Essai sur le règne de Claude et de Néron* (973). C'est donc tout naturellement que la parole philosophique accepte d'être contestée. Si elle refusait de l'être, elle ne serait pas conséquente, puisque l'un des principaux reproches qu'elle adresse

au discours dévot est de ne pas tolérer la contestation : il faut donc de montrer l'exemple, ou plutôt le contre-exemple, et s'ouvrir aux autres opinions, même si ces dernières lui sont contraires.

Le dialogisme du texte diderotien ne consiste-t-il pas à donner la parole à celui qui pourrait contredire la voix philosophique même ? Cette « indifférence » à donner son texte au contradicteur, à le lui offrir en pâture, concerne tout aussi bien le genre de l'essai, comme le souligne notamment Laurence Mall (2000 : 118 et 119) à propos de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, dans lequel le philosophe réclame « une apologie de Sénèque contre son apologiste » (1130), que les genres romanesques, pour lesquels Diderot refuse l'autorité de l'auteur qu'il pourrait avoir légitimement⁵¹³ :

Le lecteur futur est invité à commenter Diderot, qui pourrait bien à son tour le commenter : [...] La publication du texte repris et augmenté permet en outre à Diderot d'insérer et de gloser les commentaires apportés à sa première version dans les très nombreuses recensions de l'œuvre à l'époque, de citer les commentaires sur ces commentaires... et de les commenter à son tour. Dans une espèce de système gigogne réversible, chaque discours est emboîté dans un autre ; il n'y a ni premier ni « dernier mot ». [...] Le lecteur est discrètement invité à se joindre au groupe, où il figure déjà précisément en tant que lecteur bienveillant, à l'image de Diderot lisant Sénèque dans l'amitié d'un « commerce d'idées ». À la relation verticale avec le maître se substitue la position latérale de l'interlocuteur.

La voix philosophique est sans arrêt en demande de censeurs, demande à être éprouvée, et il n'est pas rare qu'elle exerce ce travail de censure elle-même⁵¹⁴. On a souvent reproché à Diderot ses contradictions, mais celles-ci ne sont-elles pas parfois le résultat de ses expérimentations, et donc le signe d'une exigence ? Il est nécessaire d'apporter sans cesse des nuances aux propos que l'on soutient, et les additions que l'auteur écrit souvent le montrent. Il ne fait pas qu'y renforcer ses idées, mais n'hésite pas à les mettre en péril, par honnêteté scientifique, comme dans l'*Addition à la Lettre sur les aveugles* (187), qui débute par ces mots : « Je vais jeter sans ordre, sur le papier, des phénomènes qui ne m'étaient pas connus, et qui serviront de preuves ou de **réfutations** à quelques paragraphes de ma *Lettre sur les aveugles* ».

⁵¹³ Voir Carol Sherman (1976 : 44) : « By admitting his lack of access to the true text and by acknowledging the limits of his own hermeneutic powers, the narrator-editor has systematically subverted his own position within the text. Little wonder, then, that throughout *Jacques le fataliste* he has permitted his reader to participate in the dialogue, to challenge his authority, to contest unilateral domination of the text ».

⁵¹⁴ Il ne faut pas confondre ici la censure telle qu'elle est réclamée en vue d'un réajustement du discours, et la censure, institutionnelle pourrait-on dire, telle qu'elle est pratiquée à l'époque pour empêcher la moindre contradiction. La première réclame la contradiction, quand la seconde l'interdit. Sur la critique de la censure par Diderot, voir Colas Duflo (2000a: 123). Supprimer la censure présente de nombreux avantages : « Ce sont des arguments qu'on trouve encore dans les contributions de Diderot à l'*Histoire des deux Indes* de Raynal : la liberté de la presse a plus d'avantages que d'inconvénients (Diderot va même jusqu'à défendre la thèse paradoxale qu'elle serait encore avantageuse pour un souverain qui voudrait être méchant) et les interdictions diverses ne peuvent qu'avoir pour effet de renforcer les inconvénients qu'elle entraîne ».

Lorsqu'il ne se réfute pas lui-même, et lorsqu'il ne réfute pas les autres, le philosophe demande donc à être réfuté : « Mais il y a assez longtemps que je résous vos sophismes ; auriez-vous la bonté de vous occuper un moment à résoudre les miens ? », demande-t-il à Helvétius (821). Un peu plus loin (847), le philosophe insiste sur ce point et prend l'exemple du frère ennemi Rousseau pour expliquer que les ouvrages de ce dernier réfutent parfois ou au moins nuancent « la témérité de [s]es assertions » :

Il y a toujours quelque chose à apprendre dans les ouvrages des hommes à paradoxe, tels que lui et Rousseau ; et j'aime mieux leur déraison qui me fait penser, que des vérités communes qui ne m'intéressent point. S'ils ne me font pas changer d'avis, presque toujours ils tempèrent la témérité de mes assertions.

La réfutation permet au philosophe d'améliorer ses assertions, et donc son texte. Dans *Ceci n'est pas un conte* (516), le narrateur relate les relations d'ordre intellectuel qu'il a entretenues avec Mademoiselle de la Chaux et vante ses qualités de traductrice, mais aussi de correctrice : il a relu sa traduction des *Essais sur l'entendement humain* de Hume, qui n'avait presque pas besoin de rectifications ; elle a relu sa *Lettre sur les sourds et muets* :

Ma *Lettre sur les sourds et muets* parut presque en même temps ; quelques objections très fines qu'elle me proposa donnèrent lieu à une addition qui lui fut dédiée. Cette addition n'est pas ce que j'ai fait de plus mal.

Les objections de Mademoiselle de la Chaux, loin d'avoir fait perdre de sa vigueur au texte, l'ont au contraire renforcé grâce à une addition dont l'auteur est particulièrement satisfait.

Aussi Diderot semble-t-il respecter son adversaire – à l'exception bien sûr de certains, comme les dévots⁵¹⁵ – au point de rechercher et d'entretenir avec eux un véritable dialogue, dans lequel les deux interlocuteurs seraient égaux. En cela, le dialogue diderotien s'éloigne du modèle du dialogue platonicien⁵¹⁶. Après l'étude d'un extrait de *Gorgias*, Christian Plantin

⁵¹⁵ Finalement, chaque fois que Diderot met en scène des dévots ou des représentants de la plus stricte *doxa*, il semble vouloir rester le maître de la conversation, aussi ouverte soit-elle, comme s'il avait peur de leur laisser le moindre avantage sur le débat.

⁵¹⁶ Il s'en rapproche par ailleurs sur certains points, notamment du fait que, comme le souligne Hans Robert Jauss (1984 : 148), « Diderot s'est moralement identifié avec le maître » (nous l'avons déjà souligné plus haut). Plus loin, il écrit (155) : « pour élucider l'idée que Diderot se faisait du dialogue socratique, nous pouvons nous adresser à son article intitulé philosophie socratique. Placé dans une analogie tacite mais évidente avec le mouvement des Lumières contemporain de Diderot, Socrate devient le philosophe exemplaire de l'Antiquité pour s'être opposé à la philosophie dominante de son temps, absorbée dans les systèmes de l'univers et l'explication de la nature, et pour avoir élevé la morale et la recherche d'une vie bienheureuse en objet suprême de la philosophie. Le tournant socratique de la philosophie consiste à ramener sur terre une philosophie cantonnée dans les hauteurs chimériques de la spéculation (il ramena sur la terre la philosophie égarée dans les régions du soleil) et de la remettre en contact avec la vie pratique des individus et de la cité (sa philosophie n'était pas une affaire d'ostentation et de parade, mais de courage et de pratique). L'enseignement de Socrate se traduit par une conversation ouverte à tout le monde. Ses instruments privilégiés sont l'ironie et l'induction : un usage étonnant de l'ironie [...] qui dévoilait sans efforts le ridicule des opinions ; de l'induction, qui de questions éloignées en questions éloignées, vous conduisait imperceptiblement à l'aveu de la chose même qu'on niait ».

(1990a : 248-9), dans ses *Essais sur l'argumentation*, définit ainsi ce type de dialogue, qui se révèle finalement plus monologique que dialogique :

Ce type de dialogue n'est possible que par une codification de l'interaction, qui la fait évoluer vers « les monologues méthodiques ». En effet, puisque le rôle de l'interlocuteur est une pure fonction intellectuelle, dont l'apport au dialogue se résume à l'affirmation de l'évidence, l'interlocuteur en tant que personne est inutile, et l'assentiment peut être conféré à l'énoncé par le locuteur lui-même. On passe de la question que « je te pose » et auxquelles « tu dois répondre » aux questions qui « se posent » et « qu'on doit résoudre ». Le dialogue s'efface devant le monologue, et la dialectique vire à la méthode, bien avant Ramus. La question est alors placée sous la maîtrise d'un « sujet raisonnable » abstrait, représentant des intérêts unifiés et non pas antagonistes comme dans les questions controversées. La contradiction devient alors cartésienne, marque d'une erreur de principe, destinée à être éliminée.

Pourtant, certains dialogues de Diderot pourraient paraître plus ou moins socratiques, comme *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****. La Maréchale semble parfois pure projection du philosophe, présente pour s'étonner de la vertu des athées philosophes, afin que le personnage Diderot puisse en faire la démonstration. De même, le récit concernant la dévote voisine, inconséquente lorsqu'elle ne voile pas correctement sa gorge, sert la thèse de l'athée⁵¹⁷. Pourtant, on voit bien que le dialogue diderotien ne correspond pas aux critères présentés par Christian Plantin à propos du dialogue platonicien, puisque ni la Maréchale, ni la voisine ne seront persuadées par le philosophe. La voisine continue à se vêtir « comme de coutume », et lorsqu'elle rencontre le philosophe, ils se sourient mutuellement : « Je souris, elle sourit ; et nous passâmes l'un à côté de l'autre sans nous parler » (935). La relation reste courtoise, mais en aucun cas l'un des deux ne l'a emporté sur l'autre ; et les deux thèses persistent à cohabiter. La Maréchale, pour sa part, admet la qualité du raisonnement de son adversaire, si bien qu'elle manque souvent d'arguments face à lui (elle le reconnaît elle-même), mais elle ne se range pas à son avis : « Je ne sais trop que vous répondre, et cependant vous ne me persuadez pas » (936), lui dit-elle . L'interlocuteur, le plus souvent, n'est pas

Pourtant, Hans Robert Jauss, en faisant l'étude du *Neveu de Rameau*, constate que Diderot ne se conforme pas au dialogue socratique, mais qu'il le renouvelle contre Platon : « Diderot a non seulement renouvelé le dialogue socratique pour retourner ses procédés formels contre le système platonicien et, notamment, contre la triade du vrai, du beau et du bien. Il a en même temps poussé la contradiction entre les positions idéalistes et matérialistes incarnées respectivement par *Moi* et *Lui* jusqu'à une aporie irréductible » (161). Pour Roland Mortier (1990d : 268-269), « au dialogue épictétique, hérité de Platon, Diderot a substitué cette fois une création géniale et sans précédent, le dialogue heuristique. La position de Diderot-auteur ne se confond entièrement ni avec celle de Lui, ni avec celle de Moi ; il cherche la vérité, en l'occurrence la vérité morale, à travers ses deux personnages, sans s'identifier à aucun. [...] Le dialogue de Diderot n'est donc ni une démonstration, ni une maïeutique, mais plutôt l'expression d'une pensée qui s'élabore devant nous et qui ne progresse qu'en s'adressant à elle-même les objections les plus fortes et les plus insidieuses ».

⁵¹⁷ Voir sur ce point l'analyse de C. Duflo (2003a : 392-393) : « C'est bien une véritable société de chrétiens qui serait impossible, et non une société d'athées. [...] Par exemple, des dames fort dévotes comme la Maréchale, se promènent avec la gorge découverte parce que c'est l'usage, invitant publiquement à des pensées adultères. [...] Ce n'est pas l'athée donc, qui est fou de n'être pas méchant, c'est la société qui est schizoïde, toujours divisée en elle-même entre le discours qu'elle tient et la morale qu'elle pratique ».

soumis, il reste libre d'être en désaccord, mais peut-être, et nous y reviendrons, est-ce une manière de mieux soumettre le lecteur.

Dans une lettre à Sophie Volland, datée du 1^{er} décembre 1760, Diderot relate une dispute au sujet de la vertu. Le sujet de la dispute ainsi que la façon dont elle est menée sont tout aussi intéressants. Ses deux adversaires, Helvétius et Saurin, sont amenés à se réfuter eux-mêmes, mais ce qui est remarquable, c'est l'attitude que le philosophe dit alors avoir eue : une attitude pacifique, non-violente, non railleuse, bienveillante, contrairement à celle de Socrate, dont il est fait mention. La relation de la dispute se termine sur la façon dont elle aurait pu se terminer si le philosophe s'était conformé strictement à la méthode socratique. Mais on remarque que le résultat obtenu – c'est-à-dire la victoire du philosophe – est le même :

Cela fut vif. Mais ce qui me plut singulièrement, c'est qu'à peine la dispute fut-elle apaisée, que ces honnêtes gens-là, sans s'en apercevoir, dirent les choses les plus fortes en faveur du sentiment qu'ils venaient de combattre. Ils disaient d'eux-mêmes la réfutation de leur opinion, mais Socrate, à ma place, la leur aurait arrachée ; puis il aurait mis leur discours du moment en contradiction avec leur discours du moment précédent ; puis il leur aurait tourné le dos en souriant finement. (*Correspondance*, 335).

Les dialogues diderotiens souhaitent accorder une véritable place à la parole de l'autre : Diderot refuse de demeurer dans le solipsisme que pourrait constituer sa propre parole. Dans les *Observations sur Hemsterhuis* (723), alors qu'il réfute le philosophe néerlandais, il prévoit que ce dernier ne sera pas touché par ses « objections », qu'il ne changera pas d'avis, voire qu'il ne nuancera pas son jugement (au moins pas tout de suite), trop imprégné qu'il est, fort malheureusement, de ses propres idées dont il vient de faire un livre :

Il faut, monsieur, que je vous fasse une prédiction : c'est que dans le premier instant mes objections ne vous frapperont pas autant que lorsque vous serez à une plus grande distance de votre ouvrage. Si j'avais écrit les douze volumes in-folio de saint Augustin, on ne m'aurait jamais converti. [...] Vous êtes bien plus préoccupé de vos idées que vous ne pouvez l'être des miennes, qui ne peuvent que très difficilement devenir vôtres. Et tel vous serez par rapport à moi, tel je suis actuellement par rapport à vous, sans qu'un tiers puisse être notre arbitre ; car il faudrait que ce tiers, très instruit d'ailleurs, fût parfaitement ignorant de la matière que nous agitions. Et où est cet homme ? Un livre est pour l'auteur un grand obstacle à la vérité. J'ai sur vous l'avantage de n'avoir point écrit.

Diderot le dit explicitement : il ne se considère pas comme un auteur. De ce fait, il n'est pas prisonnier de sa propre œuvre (encore une fois, on retrouve l'idée de la parole vive s'opposant à l'écriture emprisonnante), et sait s'ouvrir aux autres opinions. Pour lui, c'est bien la qualité d'auteur qui enferme un philosophe dans sa propre pensée : Hemsterhuis, captif de l'ouvrage qu'il vient d'écrire, ne pourra pas vraiment entendre son ami et ennemi, de la même manière que Diderot, s'il avait été l'auteur des œuvres de Saint-Augustin, aurait été captif de la pensée

chrétienne et n'aurait pas pu en concevoir d'autres.

S'ouvrir à la réfutation, c'est refuser le statut d'auteur avec ce que cela implique de fixité, et accepter que sa voix soit sans arrêt ébranlée. Le philosophe demande ainsi la réfutation en mettant tous ces *alter ego* en scène. Celui qui la refuse est toujours le pire dogmatique qui soit. Il faut éprouver la voix philosophique afin qu'elle soit la plus valable possible. Mieux : la voix ne peut être philosophique que si elle est malmenée, réfutée, éprouvée. Cette faillite, paradoxalement, ne fait que la renforcer et construire son *autorité*. Sans le Neveu, le philosophe ne serait que ce débiteur d'une morale bien-pensante et sans grand intérêt. Grâce à lui, le philosophe naît dans toute sa splendeur et le *Neveu de Rameau* signe un des plus grands succès de Diderot. Soumettre sa propre parole à celle, diverse, des autres, tel est l'attitude à adopter pour faire de la bonne philosophie. Prendre en compte la réfutation de l'autre, se réfuter soi-même : deux attitudes paradoxales témoignant de l'estime que le philosophe porte à cet acte.

3. 3. Comprendre ce que l'on réfute

« Rien de plus dangereux, Monsieur, que de faire la critique d'un ouvrage qu'on n'a point lu, et à plus forte raison, d'un ouvrage qu'on ne connaît que par *oui-dire* », affirme Diderot dans la *Lettre sur les sourds et muets* (51). Pour bien « faire la critique » d'un ouvrage, il faut avant tout le lire. Par ailleurs, il ne suffit pas de lire l'ouvrage, il faut bien le lire, en en « démêl[ant] la marche et le dessein » : « Il y a une indiscretion inexcusable à entreprendre la censure d'une thèse ; sans en avoir seulement démêlé la marche et le dessein », signale celui qui dit *je* dans l'*Apologie de l'abbé de Prades* (526), sanctionnant alors la réfutation faite par l'abbé d'Auxerre. C'est bien pourquoi le philosophe, avec l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, revient sur les critiques qu'ils avait énoncées à l'encontre de Sénèque. Le jeune Diderot n'avait pas compris Sénèque, il ne le connaissait que par l'intermédiaire de Tacite, comme le signale Paolo Casini (1979 : 246) :

Ce 'Sénèque' dont il parlait en 1745, n'était qu'un philosophe imaginaire, jugé à la hâte suivant le récit de Tacite. Diderot ignorait à cette époque les écrits du philosophe de Cordoue.

Diderot s'exclame lui-même : « Ah ! Si j'avais lu plus tôt les ouvrages de Sénèque, si j'avais été imbu de ses principes à l'âge de trente ans, combien j'aurais épargné des peines⁵¹⁸ ! »

⁵¹⁸ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1228.

Quelques années auparavant, à l'occasion de la *Réfutation d'Helvétius*, c'est suivant la même éthique qu'il revient sur un premier jugement, trop rapide, et qu'il n'hésite ni à avouer son erreur passée, ni à valoriser, au point d'en recommander la lecture, l'ouvrage réfuté :

Je le jugeai trop sévèrement sur le manuscrit : cela ne me parut qu'une paraphrase assez insipide de quelques mauvaises lignes du livre *De l'esprit* ; je le reléguai dans la classe de ces ouvrages médiocres dont la hardiesse faisait tout le mérite, et qui ne sortaient de l'obscurité que par la sentence du magistrat qui les condamnait au feu. J'ai changé d'avis ; je fais cas et très grand cas de ce traité *De l'homme*. J'y reconnais toutes les sortes de mérite d'un bon littérateur et toutes les vertus qui caractérisent l'honnête homme et le bon citoyen. J'en recommande la lecture à mes compatriotes, mais surtout aux chefs de l'État [...] (*Réfutation d'Helvétius*, 843).

Les dévots sont très souvent accusés de ne pas satisfaire à la condition de contenu propositionnel : ils ne comprennent pas ce qu'ils contestent, et le contenu de leur « réfutation » n'a rien à avoir avec le contenu de l'assertion qu'ainsi, ils ne réfutent pas vraiment. Dans *Jacques le fataliste* (801), la d'Aison explique à Madame de la Pommeraye la triste condition dans laquelle elle et sa fille se retrouvent, en la justifiant notamment par le rôle qu'y a joué un abbé :

Mais ce qui nous a le plus nui, c'est qu'elle s'est entêtée d'un petit abbé de qualité, impie, incrédule, dissolu, hypocrite, antiphilosophe, que je ne vous nommerai pas ; mais c'est le dernier de ceux qui pour arriver à l'épiscopat ont pris la route qui est en même temps la plus sûre et qui demande le moins de talent. Je ne sais ce qu'il faisait entendre à la fille, à qui il venait lire tous les matins les feuillets de son dîner, de son souper, de sa rhapsodie. Sera-t-il évêque ? ne le sera-t-il pas ? Heureusement ils se sont brouillés. Ma fille lui ayant demandé un jour s'il connaissait ceux contre lesquels il écrivait, et l'abbé lui ayant répondu que non ; s'il avait d'autres sentiments que ceux qu'il ridiculisait, et l'abbé lui ayant répondu que non, elle se laissa emporter à sa vivacité et lui représenta que son rôle était celui du plus méchant et du plus faux des hommes.

La raison de la brouille entre le « petit abbé » et Mademoiselle d'Aison est éloquente : cette dernière s'est emportée, son ami lui apprenant les raisons et la manière, de l'ordre de l'irrationnel, dont il combat ses ennemis. Le petit abbé combat les philosophes alors qu'il avoue lui-même ne pas les connaître.

Mal connaître l'ouvrage que l'on réfute, c'est se mettre dans une position de faiblesse, que le philosophe n'hésite pas à dénoncer. Diderot se justifie ainsi auprès de Voltaire, qui l'accuse de n'avoir pas réagi à la cabale menée contre le camp philosophique, alors qu'il se trouvait visé en première ligne. Il écrit, dans une lettre datée du 28 novembre 1760 :

Vous vous êtes plaint, à ce qu'on m'a dit, que vous n'aviez pas entendu parler de moi au milieu de l'aventure scandaleuse qui a tant avili les gens de lettres et tant amusé les gens du monde. C'est, mon cher maître, que j'ai pensé qu'il me convenait de me tenir tout à fait à l'écart ; c'est que ce parti s'accordait également avec la décence et la sécurité ; c'est qu'en pareil cas il faut laisser au public le soin de la vengeance ; c'est que je ne connais ni mes ennemis, ni leurs ouvrages ; c'est que je n'ai jamais lu ni les *Petites Lettres sur les grands*

Philosophes, ni cette satire dramatique où l'on me traduit comme un sot et comme un fripon ; ni ces préfaces où l'on s'excuse d'une infamie qu'on a commise, en m'imputant de prétendues méchancetés que je n'ai pas faites et des sentiments absurdes que je n'eus jamais. (*Correspondance*, 332).

Diderot donne plusieurs raisons au « cher maître », dont l'une est plus développée que les autres : se tenir à l'écart est le parti de la « décence » et de la « sécurité », le public se chargera de la vengeance, mais surtout, malgré des informations sur le contenu calomnieux des ouvrages anti-philosophiques (Diderot précise qu'il sait qu'on l'accuse d'être un sot, un fripon, et un méchant), il n'est détenteur de ces informations que par *oui-dire*, et ces dernières ne sont pas suffisantes pour prendre la parole raisonnablement : on ne peut bien contester que ce dont on a une parfaite connaissance. Diderot ne connaît ni ses ennemis, ni leurs ouvrages ; leur réfutation ne saurait donc être efficace.

Dans la *Réfutation d'Helvétius* (1796), Diderot donne une leçon de réfutation à celui qu'il réfute. Helvétius en effet, pour réfuter les « docteurs de l'école », interprète ou traduit mal leur discours :

Dire, comme les docteurs de l'école, qu'un mode ou une manière d'être n'est point un corps, ou n'a point d'étendue : rien de plus clair. Mais faire de ce mode un être, et même un être spirituel : rien, selon moi, de plus absurde. Aussi ne le font-ils pas. Ils ne disent pas que la pensée est un être spirituel ; mais ils disent que c'est un mode incompatible avec la matière. Ce qui est fort différent. Et ils en concluent l'existence d'un être spirituel. Je ne prétends pas que leur système en soit plus sensé ; mais je vois beaucoup d'inconvénient à le mal exposer. En lisant cet endroit : « Tenez, diront-ils ; **voilà comme ils nous entendent et comme ils nous réfutent** ».

Mal réfuter, c'est donner raison, au moins en partie, à ceux que l'on réfute : c'est donc une erreur à ne surtout pas commettre. Cela ne se passe pas autrement lorsque la persécution honteuse dont sont victimes les philosophes ne fait que donner tort aux persécuteurs.

La réfutation est un travail sérieux, qui exige des connaissances préalables – dont, avant toute chose, la connaissance du texte à réfuter –, et qu'on ne peut dès lors pas prendre à la légère. C'est pourquoi les « jeunes fous » de l'allée des fleurs, qui nient l'existence du Prince, ne la nient pas comme il le faudrait (comme Athéos parvient à le faire quelquefois) :

C'étaient de jeunes fous qui, après avoir marché assez longtemps dans celle des fleurs, étaient venus toujours en tournoyant dans la nôtre ; ils étaient tout étourdis, et on les eût pris pour des gens ivres, tant ils en avaient la contenance et les propos. Ils criaient qu'il n'y avait ni prince, ni garnison, et qu'au bout de l'allée, ils seraient tous joyeusement anéantis ; mais de toutes ces imaginations, pas une bonne preuve, pas un raisonnement suivi. Semblables à ceux qui vont la nuit en chantant dans les rues, pour faire croire aux autres et se persuader peut-être à eux-mêmes qu'ils n'ont point de peur, ils se contentaient de faire grand bruit. S'ils revenaient de ce fracas pendant quelques instants, c'était pour écouter les discours des autres, en attraper des lambeaux, et les répéter comme leurs, en y ajoutant quelques mauvais contes. (*Promenade du sceptique*, L'Allée des marronniers, IX, 106).

Les jeunes fous, dont on juge moins la conclusion que la manière dont ils la soutiennent, *crient*, ne rassemblent aucune preuve et ne suivent aucun raisonnement, entendent et assimilent mal le discours des autres : les hédonistes ne seraient-ils pas que des dévots épuisés des contraintes, qui auraient rejoint l'allée des fleurs après avoir déserté l'allée des épines ? Leur façon d'affirmer leurs pensées est en effet semblable sur bien des points à celle des dévots. Même si les conclusions soutenues d'un côté par les aveugles-dévots, de l'autre par les jeunes fous-hédonistes sont opposées, il apparaît que par leur manière de réfuter et de défendre leur point de vue, leurs rôles sont quasiment interchangeables. Après tout, ils ont « marché assez longtemps dans celle des fleurs » pour rejoindre celle des marronniers : il est possible d'envisager que leur caractère fou et inconstant les amène à changer d'avis comme d'allée.

L'éthique philosophique consiste, bien au contraire, à faire preuve de modestie et à considérer que l'on ne sait rien : « Nous ne savons donc presque rien ; cependant, combien d'écrits dont les auteurs ont tous prétendu savoir quelque chose ! », écrit le scripteur à la fin de la *Lettre sur les aveugles* (185). Ce sont justement ces « auteurs », ces locuteurs en tous genres qui croient savoir quelque chose, qu'il faut réfuter, mais qu'il faut réfuter, pour être conséquent, en ne reproduisant pas le défaut qu'on leur reproche, mais bien en connaissance de cause, en s'informant préalablement et en ne prétendant pas tout savoir. Cette idée importe tellement à Diderot qu'elle doit être prise en compte lorsqu'il est question d'organiser le fondement de la société. En atteste ce passage du *Plan d'une université* (428), dans lequel le philosophe explique que

l'objet d'une école publique n'est point de faire un homme profond, en quelque genre que ce soit ; mais de l'initier à un grand nombre de connaissances dont l'ignorance lui serait nuisible dans tous les états de la vie, et plus ou moins honteuse dans quelques-uns.

En d'autres termes, l'élève doit avoir des connaissances multiples et élémentaires, quitte à ne se spécialiser dans aucun domaine. Le philosophe, prévoyant l'objection, la met en scène et y répond (428-9) de manière tout à fait intéressante pour notre propos :

Objection et réponse. Quoi ! le cours des études d'une université n'est qu'un enseignement progressif de connaissances élémentaires ? – Assurément. – Mais c'est le vrai moyen de peupler une société d'hommes superficiels ! – Nullement. C'est les disposer tous à devenir avec le temps des hommes profonds. À moins qu'on ne soit mal né, et doué de cette prétention impertinente qui brise le propos de l'homme instruit ; qui se jette à tort et à travers sur toute sorte de matière ; qui dit : « Vous parlez géométrie ; c'est que je suis géomètre ; vous parlez de chimie ; c'est que je suis chimiste ; vous parlez de métaphysique, et qui est-ce qui est métaphysicien comme moi ? » ; vice incurable ; ne craignez point que

celui qui possède les principes fondamentaux se rend ridicule. Il ne parlera point à contretemps, sans s'entendre lui-même et sans être entendu, si les connaissances élémentaires sont bien ordonnées dans sa tête. On n'est ni vain de ses petites lumières, ni décidé dans ses jugements, ni dogmatique ou sceptique à l'aventure, quand on se doute de tout ce qui resterait à savoir pour affirmer ou nier, pour approuver ou contredire. On sait de l'arithmétique, sans se piquer d'être arithméticien ; de la géométrie, sans s'arroger le titre de géomètre ; de la chimie, sans interrompre Rouelle ou d'Arcet.

L'avantage d'une telle école est donc qu'elle permettrait à chaque homme de défendre correctement ses idées, et de réfuter à bon escient.

3. 4. La réfutation vs la querelle

La réfutation, nous l'avons abordé plus tôt et à plusieurs reprises dans ce travail, n'a rien à voir avec l'esprit persécuteur qu'elle s'efforce justement de combattre. Athéos, dans la *Promenade du sceptique* (117-118), se réjouit ainsi de la discussion qu'il peut avoir avec Philoxène dans l'allée des marronniers, car, malgré ses taquineries, il sait qu'il ne sera pas traité comme il l'aurait été dans l'allée des épines :

44. – « Quand je vous soutiendrais, dit Athéos, que ce sont de petits enchanteurs enveloppés les uns dans les anneaux d'une chenille, les autres dans le corps d'une mouche, ainsi que l'entreprit il y a quelque temps un de nos amis, vous m'écouteriez, je pense, sinon avec plaisir, du moins sans indignation, et me traiteriez plus favorablement qu'il ne le fut dans l'allée des épines. 45. – Vous me rendez justice, repartit modestement Philoxène ; je ne sais point noircir de couleurs odieuses un badinage innocent et léger. Loin de nous l'esprit persécuteur ; il est autant ennemi des grâces que de la raison ; mais à ne prendre ces insectes que pour des machines, celui qui sait les fabriquer avec tant d'art... – Je vois où vous voulez en venir, interrompit Athéos [...] ».

Philoxène sait gré à Athéos de le considérer comme un adversaire pacifique, qui saura ne pas « noircir de couleurs odieuses un badinage innocent et léger ». L'esprit non persécuteur, non querelleur, des philosophes s'accommode avec une certaine liberté de parole et confère à ces derniers un *ethos* éminemment favorable.

L'« esprit persécuteur », en revanche, nous l'avons vu également, se justifie par une mauvaise gestion des émotions, et se manifeste avec une colère qui n'est jamais de bon augure. Aussi Diderot craint-il de recevoir les lettres de son frère, toujours accompagnées d'un sentiment que le philosophe peine à supporter : « Je ne suis jamais pressé de vous écrire, parce que je le suis encore moins de recevoir vos réponses. Vous crevez de bile, et vous êtes d'une tristesse à périr », lui écrit-il dans sa lettre du 13 novembre 1772⁵¹⁹.

⁵¹⁹ *Correspondance*, 1141.

Cette bile, on la retrouve également déplorée dans le *Salon* de 1775 (956) : Diderot désapprouve la façon dont Saint-Quentin se fait critique d'art et considère que sa sévérité s'explique par celle dont il a été victime : « Dites la vérité ; si vos juges avaient été moins sévères avec vous, vous l'auriez été moins avec eux ». Saint-Quentin n'agirait ainsi que par rancœur, et ne serait guidé que par ses mauvaises émotions. « En général, la critique me déplaît, elle suppose si peu de talent ! », lance alors Diderot. Le mot « critique » est à prendre ici au sens restreint, et se charge de connotations négatives : la « critique » est loin de se confondre avec la réfutation telle que le philosophe se la représente et la conçoit.

On retrouve ces connotations négatives du terme dans l'énoncé suivant, tiré des *Pensées détachées sur la peinture* (1016) : « La sottise occupation que celle de nous empêcher sans cesse de prendre du plaisir, ou de nous faire rougir de celui que nous avons pris ! – C'est celle du critique ». La « critique », en ce sens, est le propre de l'esprit querelleur.

La réfutation de l'abbé de Prades par l'abbé d'Auxerre est dénigrée en ce qu'elle se porte sur n'importe quel mot du texte :

Je supplie le lecteur de revenir sur cet endroit, sans partialité, et d'examiner par lui-même s'il y aperçoit autre chose qu'une simple exposition de l'état de l'homme, lorsqu'il a acquis le sentiment de son existence, de ses besoins corporels, et des moyens d'y pourvoir ; autre chose que les fondements naturels de la loi de conservation. Cependant M. d'Auxerre y a découvert mille monstres divers ; il en est de si mauvaise humeur, qu'il n'y a pas un mot du passage que je viens de citer, sur lequel il ne me cherche querelle. « Comment, s'écrie-t-il page 53 et suivantes, notre conservation mérite donc le premier de nos soins ? Saint Augustin pensait bien différemment... ; encore si l'on ne parlait ici que de l'homme dans l'enfance ; mais l'homme de la thèse est un adulte... on dirait que le soutenant se propose de nous conduire à l'école d'Épicure, en tournant nos premières pensées sur les besoins de notre corps »... *Risum teneatis, amici*, quel galimatias ! qu'il faut de courage pour répondre à ces puérités, et de modération, pour y répondre sérieusement ! (*Apologie de l'abbé de Prades*, 534).

Celui qui dit *je* prend à partie un tiers, le lecteur, à qui il demande de prendre le rôle de juge : il aurait pour fonction de départager Prades et d'Auxerre à propos d'un extrait de l'ouvrage du premier. La « réfutation » est guidée par la « mauvaise humeur », l'abbé d'Auxerre « cherche querelle » partout : sa réfutation n'en est pas une et devient « galimatias ».

Dans l'allée des épines, l'état de guerre règne. Il ne faut pas oublier que ceux qui la fréquentent sont « orgueilleux, avarés, hypocrites, fourbes, vindicatifs, mais surtout **querelleurs**⁵²⁰ ». Si les aveugles sont tous d'accord pour admettre l'existence du Prince, les multiples difficultés liées à son existence engendrent naturellement la querelle, contre le camp qui leur est opposé ou au sein même de leur camp. Un concept aussi énigmatique ne

⁵²⁰ *Promenade du sceptique*, L'allée des épines, XXI, 21. La citation a déjà été mentionnée.

peut qu'entraîner la guerre. Aussi l'opposition entre l'allée de marronniers et l'allée des épines est-elle notable : « La douceur et la paix règlent nos procédés ; les leurs sont dictés par la fureur. Nous employons des raisons ; ils accumulent des fagots⁵²¹ ».

L'esprit de querelle semble s'accorder parfaitement avec l'esprit d'école : chez Diderot, l'appartenance à une école signifie toujours l'opposition à une autre école (même lorsque deux écoles semblent proches), et donc la guerre. Les querelles d'école constituent de mauvaises raisons de réfutation :

Le général était janséniste, et **par conséquent** disposé à tirer vengeance de l'espèce de persécution qu'Hudson avait exercée contre les adhérents à ses opinions,

lit-on dans *Jacques le fataliste*. Si le narrateur fait tout pour faire paraître Hudson condamnable aux yeux du lecteur, il n'en est pas moins vrai que c'est ici le lien qui unit la cause de la vengeance à la conséquence qui semble ici condamnée.

Dans la *Réfutation d'Helvétius* (730-1), alors qu'Helvétius invite à imaginer le sort de l'animal si ce dernier « avait une connaissance de la divinité », Diderot répond à l'invitation en faisant encore une fois une expérience d'ordre littéraire :

L'animal serait à peu près ce que je suis, tremblant, peureux, pusillanime, sophiste, intolérant. Le chien dévore le chien pour un os ; il le dévorerait pour une opinion. Et chaque espèce d'animal joindrait à sa haine naturelle pour une autre espèce une belle haine théologique ; et tout l'univers serait une scène de carnage. Voulez-vous rendre la scène plus affreuse encore ? Donnez à toutes ces espèces une langue commune. [...] Qu'arriverait-il alors ? C'est que diversement modifiée, chaque espèce verrait le grand être à sa façon : le chien serait cunomorphite, l'oiseau ornithomorphite, le bœuf boomorphite, le cheval hippomorphite ; et comme la nature de cet être leur serait également inconnue et qu'ils y attacheraient tous plus d'importance qu'à leur vie, il n'en faudrait pas davantage pour que l'espèce animale fût avec le temps entièrement exterminée.

Encore une fois, à l'idée de divinité se rattache l'idée de guerre. Si les animaux en avaient la notion, « tout l'univers serait une scène de carnage ». Il est intéressant de constater que le sentiment de haine entraînerait naturellement la formation de différentes écoles : la vision à la fois comique et inquiétante de Diderot fait entrevoir qu'en somme, les cunomorphites, les ornithomorphites, les boomorphites, les hippomorphites, désignent dans la réalité les

⁵²¹ *Promenade du sceptique*, L'allée des marronniers, XIII, 107. Si nous nous concentrons ici sur l'esprit de querelle des dévots, il n'est pas leur apanage exclusif. La folie des pyrrhoniens et autres gens bizarres a aussi pour conséquence un esprit querelleur. Voyons ainsi le portrait des pyrrhoniens fait dans la *Promenade du sceptique* (L'allée des marronniers, IV, 103) : « Ils ont, dit-on, un merveilleux avantage au combat ; c'est que s'étant débarrassés du soin de se couvrir, ils ne sont occupés que de celui de frapper. Ils n'ont ni casque, ni bouclier, ni cuirasse ; mais seulement une épée courte, à deux tranchants, qu'ils manient avec une extrême dextérité ». Cela se passe de la même manière pour l'enfant turbulent de Génistan et de Lively qui a pour marraine la fée Coribella (Turbulence) dans *L'Oiseau blanc, conte bleu* (264) : « il casse, il brise, il mord, il égratigne. La fée a défendu qu'on le contredit sur quoi que ce soit ». L'esprit querelleur, bien plus que de s'opposer à la réfutation, l'empêche.

différentes écoles théologiques, dont les violentes querelles pourraient bien conduire à l'extinction de la race humaine.

Ce danger de la querelle d'école, les adversaires des dévots n'en sont pas à l'abri. Diderot, dans les *Mélanges pour Catherine II* (270), représente à l'impératrice les multiples « sectes schismatiques » qui divisent les déistes, division qui les menace :

Une notion, et surtout une notion un peu compliquée d'un être qui n'a point de modèle, ne peut avoir d'uniformité. Témoins les différents systèmes des déistes. Les uns admettent, les autres nient la Providence. Ceux-ci croient à la liberté, ceux-là n'y croient pas. L'immortalité de l'âme et les châtiments, ainsi que les récompenses à venir, sont problématiques entre eux, et ils se divisent et se subdivisent en sectes schismatiques et qui ne tarderaient pas à être intolérantes sans leur ennemi commun, la superstition, contre lequel elles sont forcées de se réunir. Le fanatisme et l'intolérance ne sont pas même incompatibles avec l'athéisme. On est porté naturellement à une sorte de mépris pour celui qui ne pense pas comme nous en matière grave ; il n'y a qu'une âme d'une douceur et d'une indulgence rares, secondée d'un tour d'esprit qui réduit à peu de chose toute cette obscure métaphysique, qui puisse nous sauver de ce défaut, et malheureusement les âmes de cette trempe ne sont pas communes.

Fort heureusement, le combat commun qui les unit contre la superstition empêche la dérive vers l'« intolérance ». Le sentiment de mépris « pour celui qui ne pense pas comme nous » est un sentiment naturel, humain, dont peu sont capables de se départir : il doit être compensé par un esprit contraire à celui de la querelle.

Le docteur Bissei, dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants* (488), calme les ardeurs du philosophe qui voudrait que le méchant ne soit pas soigné : « Cher philosophe, j'admire votre esprit et votre chaleur, tant qu'il vous plaira ; mais votre morale ne sera ni la mienne ni celle de l'abbé, je gage⁵²² ». L'éthique du médecin consiste à soigner tous les malades, et il explique que sans cette éthique, il serait très difficile de distinguer les patients qui méritent des soins de ceux qui n'en méritent pas.

Ce que vous me dites de Nivet, un janséniste me le dira d'un moliniste, un catholique d'un protestant. Si vous m'écartez du lit de Cartouche, un fanatique m'écartera du lit d'un athée,

explique le docteur Bissei (486) : l'esprit de secte est incompatible avec toute idée de vie sociale.

Certes, il est à noter que Diderot, en vue de la défense de son ami et collaborateur de l'*Encyclopédie*, l'abbé de Prades, se sert de ces querelles d'école pour mener une réfutation plus efficace (c'est-à-dire qui persuadera mieux). Le choix de l'adversaire, comme le souligne Laurent Versini dans son introduction à l'*Apologie de l'abbé de Prades* (513), constitue une

⁵²² Une partie de la citation a déjà été mentionnée, dans nos paragraphes concernant le spécialiste, point 3. 2. 1. 1, chapitre premier, troisième partie.

véritable stratégie :

Le philosophe choisit son adversaire : peu de réponses aux jésuites et au Parlement, l'interlocuteur, c'est le janséniste Caylus ; attitude habile, car Diderot peut jouer à l'orthodoxe avec une ironie pascalienne ou voltairienne, et mobiliser Bossuet à ses côtés. De plus les jansénistes ayant lancé de très nombreux libelles contre le laxisme de la Sorbonne à l'égard de Prades, le pouvoir avait réagi plus vigoureusement contre eux que contre les philosophes : Diderot peut se présenter subtilement comme un allié du pouvoir.

Toujours est-il que la réfutation digne de ce nom ne doit donc pas se confondre avec la querelle, menée trop violemment, avec injustice, pour de mauvaises raisons. D'ailleurs, malgré toute sa violence, la querelle demeure bien souvent parfaitement inefficace, car elle jette le discrédit sur le querelleur. Roger Kempf (1964 : 152) rappelle par exemple que Diderot jugeait les attaques contre la *Religieuse* bien trop violentes pour qu'il daigne les prendre au sérieux. Il cite ainsi une lettre dans laquelle on peut lire :

On m'a fait de terribles menaces, je ne te le cèle point. Mais je t'avouerai en même temps qu'elles sont si grandes qu'elles ne m'effraient point. [...] Mais leur emportement va plus loin, et c'est là ce qui me rassure⁵²³.

Les raisons avancées par les querelleurs ne peuvent pas être de bonnes raisons : c'est pourquoi, au sein de l'œuvre diderotienne, la réfutation philosophique l'emporte sur la querelle des dévots.

Le querelleur, au lieu de se concentrer sur l'ouvrage qu'il conteste, ne se focalise que sur le nom de son auteur : l'abbé d'Auxerre, par exemple, cherche querelle à l'abbé de Prades, en tant qu'il appartient au clan des Encyclopédistes. *A contrario*, ce dernier se justifie de la réfutation qu'il a faite de Descartes, Clarke et Malebranche : il ne les a pas calomniés, mais il a simplement préféré d'autres raisonnements, de type physique, aux leurs, de type métaphysique :

Si je trouve que Descartes, Clarke et Malebranche n'ont guère lancé que des traits impuissants contre les matérialistes, cela ne m'empêche pas de les regarder comme des génies rares, et de rendre à d'autres égards toute la justice que je dois à leurs connaissances et à leurs travaux. Ils n'ont aucun besoin de vengeurs, parce que je ne les ai point outragés ; je n'ai point de réparation à leur faire, parce que je ne les ai point calomniés ; j'ai seulement donné la préférence aux découvertes de la physique expérimentale, sur leurs méditations abstraites ; j'ai cru qu'une aile de papillon bien décrite m'approchait plus de la Divinité qu'un volume de métaphysique ; et ce sentiment m'est commun avec beaucoup de personnes qui n'ont aucun dessein d'outrager Descartes, ni de calomnier Malebranche. Pour Clarke, c'est un hérétique que M. d'Auxerre m'abandonne apparemment. Finissons cet article en observant que M. l'évêque d'Auxerre n'a pas des notions bien précises de l'injure et de la calomnie, s'il croit qu'il soit permis de calomnier qui que ce soit, et s'il prend pour un outrage le jugement qu'on porte d'un auteur⁵²⁴. (*Apologie de M. l'abbé de Prades*, 546-7).

⁵²³ De Langres, à Anne-Toinette Champion, en janvier 1743, *Correspondance*, 10-11.

⁵²⁴ La citation a déjà été mentionnée p. 70 *sq* de notre travail, à propos de la lutte contre la métaphysique.

Les oppositions les plus violentes, et notamment celles qui opposent les philosophes aux dévots, peuvent pourtant être l'occasion pour Diderot d'oublier qu'il ne faut pas insulter : aussi est-il fortement symbolique qu'il soit repris par son père au moment où il commence à le faire :

MOI. – Votre père Bouin, avec toute sa réputation de science et de sainteté, n'était qu'un mauvais raisonneur, un bigot à tête rétrécie. MA SŒUR, à voix basse. – Est-ce que ton projet est de nous ruiner ? MON PÈRE. – Paix ! paix ! laisse là le père Bouin, et dis-nous tes raisons, sans injurier personne. (*Entretien d'un père avec ses enfants*, 496).

3. 5. *Savoir trancher et assumer sa position de polémiste*

Si la réfutation permet de former un couple antithétique avec l'assertion, couple dont la fonction sera d'appréhender le plus justement qu'il est possible le réel, elle ne doit pas pour autant constituer un automatisme, qui transformerait l'acte en une opération vaine et bien trop aisée. La mise en doute est nécessaire certes, mais le doute ne doit être jeté ni partout ni en tout temps. C'est pourquoi le philosophe, s'il adopte par certains côtés la méthode sceptique, fustige le plus souvent l'école de pensée dont elle est issue. Il n'y a qu'à voir, pour s'en convaincre, la façon dont sont représentés ceux qui nient à tort et à travers dans la *Promenade du sceptique* (L'allée des marronniers, IV, 103) :

La première compagnie, dont l'origine remonte bien avant dans l'Antiquité, est composée de gens qui vous disent nettement, qu'il n'y a ni allée, ni arbres, ni voyageurs ; que tout ce qu'on voit pourrait bien être quelque chose, et pourrait bien aussi n'être rien. Ils ont, dit-on, un merveilleux avantage au combat ; c'est que s'étant débarrassés du soin de se couvrir, ils ne sont occupés que de celui de frapper. Ils n'ont ni casque, ni bouclier, ni cuirasse ; mais seulement une épée courte, à deux tranchants, qu'ils manient avec une extrême dextérité. Ils attaquent tout le monde, même leurs propres camarades ; et quand ils vous ont fait de larges et profondes blessures, ou qu'eux-mêmes en sont couverts, ils soutiennent avec un sang-froid prodigieux que tout n'était qu'un jeu, qu'ils n'ont eu garde de vous porter des coups, puisqu'ils n'ont point d'épée, et que vous-même n'avez point de corps ; qu'après tout ils pourraient bien se tromper ; mais que le plus sûr pour eux et pour vous, c'est d'examiner si réellement ils sont armés, et si cette querelle, dont vous vous plaignez, n'est point une marque de leur amitié.

Cette première compagnie, « dont l'origine remonte bien avant l'Antiquité », et dont le narrateur décrit les faits et gestes, désigne les pyrrhoniens, et c'est peut-être effectivement plus précisément le pyrrhonisme⁵²⁵ qui est l'objet des critiques du philosophe. On le voit, les membres de cette compagnie se démarquent par leurs bizarres inconséquences : leur *dit*

⁵²⁵ Le pyrrhonisme serait un scepticisme radical : il faut douter de tout, le philosophe doit absolument s'abstenir d'affirmer. Pour Diderot, le scepticisme à outrance que constitue le pyrrhonisme apparaît comme le chemin le moins sûr vers la vérité, en ce qu'il consiste à tout remettre systématiquement et ridiculement en doute. Le scepticisme, poussé à son extrême, est une forme de folie.

contredit leur *dire*. En effet, ils *disent nettement*, ils *soutiennent avec un sang-froid prodigieux*, c'est-à-dire qu'ils affirment de manière péremptoire sans possibilité de contestation, mais qu'affirment-ils de manière si certaine ? qu'on ne peut rien affirmer, et de ce fait, ils nient ce qu'ils pratiquent. Cette inconséquence va naturellement de pair avec un esprit querelleur, et fait des pyrrhoniens des adversaires particulièrement violents et dangereux. Tout occupés à l'attaque, puisque la négation de la réalité les amène à ne pas se soucier de leur défense, ils considèrent même leurs camarades comme leurs adversaires. Les blessures engendrées par le combat sont évidemment niées : de manière tout à fait absurde est ainsi mise en question la réalité de la querelle qu'ils ont eux-mêmes engendrée. Cela implique aussi, concernant les blessures qu'ils reçoivent, qui symboliseraient les failles de leur système de pensée, que les pyrrhoniens ne tiennent pas compte des objections qu'on leur oppose, tout comme les dévots. La réfutation à la mode pyrrhonienne peut finalement être considérée comme systématique, elle n'est que l'illustration de leur esprit de système, sorte de dogmatisme qu'ils prétendent pourtant combattre⁵²⁶.

Or la réfutation ne doit pas être pas une attitude de repli, qui serait symptomatique de la couardise de celui qui en fait usage, et ce, malgré toute l'âpreté du combat mené par les pyrrhoniens. Tout nier revient à ne rien nier et constitue une attitude lâche. Franck Salaün (2000 : 194) a souligné le rapport qui, dans la trilogie du *Rêve*, unit le scepticisme et l'impuissance, qui sont tous deux l'apanage de d'Alembert⁵²⁷ : Diderot « se réfère à deux qualités communément attribuées à d'Alembert à tort ou à raison : le scepticisme et l'impuissance ». Ainsi, l'espace et le temps du rêve lui permet de se libérer à la fois de son impuissance⁵²⁸ et de son scepticisme, puisque d'Alembert se trouvera presque littéralement imprégné des idées que Diderot aura semé en lui lors de l'*Entretien*. « Sceptique je me serai couché, sceptique je me lèverai » (621), lance le géomètre au philosophe avant d'aller se coucher : peut-être, mais non sceptique il aura rêvé.

Si dans les *Pensées philosophiques*, Diderot vante la position intermédiaire que représente le scepticisme, il regrette ailleurs une certaine indolence propre à cette approche, qui contredit son goût pour les esprits dynamiques. Dans *l'Apologie de Monsieur l'Abbé de*

⁵²⁶ Voir l'article « Philosophie pyrrhonienne ou sceptique » : « Ce sophiste manque du moins à la bienséance de la conversation qui consiste à n'objecter que des choses auxquelles on ajoute soi-même quelque solidité. Pourquoi m'époumonerai-je à dissiper un doute que vous n'avez pas ? »

⁵²⁷ Selon Franck Salaün (2010), le choix de ce personnage n'est absolument pas anodin : le personnage réel permet la construction du personnage fictif.

⁵²⁸ Julie rapporte ainsi à Bordeu : « J'ai voulu lui tâter le pouls, mais je ne sais où il avait caché sa main. Il paraissait éprouver une convulsion. Sa bouche s'était entrouverte, son haleine était pressée ; il a poussé un profond soupir, et puis un soupir plus faible et plus profond encore ; il a retourné sa tête sur son oreiller et s'est endormi. Je le regardais avec attention, et j'étais toute émue sans savoir pourquoi, le cœur me battait, et ce n'était pas de peur ». (*Rêve de d'Alembert*, 631).

Prades (526), le sceptique est « celui qui n'accord[e] ni ne ni[e] rien », en somme celui dont le jugement est toujours en suspens. Cela ne marque-t-il pas, pour Diderot, la limite de la méthode ? Car les sceptiques sont bien ceux qui, comme d'Alembert dans la trilogie du *Rêve*, refusent les hypothèses les plus extravagantes mais aussi les plus prometteuses. La réfutation, si elle constitue un outil efficace de description du réel, ne correspond pas à un scepticisme ; le jugement n'est jamais définitif certes, mais on doit prendre le risque de le formuler, quitte à le nuancer, il ne doit pas rester éternellement en suspens.

Bien loin d'être un acte de lâcheté, la réfutation doit au contraire constituer un acte de bravoure. Certes, Diderot se montre parfois indulgent avec les victimes de la censure, comme on peut le voir dans ce passage des *Observations sur Hemsterhuis* (770), dans lequel l'inconséquence de l'auteur, ses contradictions, s'expliqueraient par la censure dont il a été la victime (ou plutôt dont les philosophes de tous bords sont tous les victimes) :

Vous êtes encore un exemple, entre beaucoup d'autres, dont l'intolérance a contraint la véracité et habillé la philosophie d'un habit d'arlequin, en sorte que la postérité, frappée de leurs contradictions dont elle ignorera la cause, ne saura que prononcer sur leurs véritables sentiments. Les Eumolpides firent admettre et rejeter alternativement les causes finales par Aristote. Ici Buffon pose tous les principes des matérialistes ; ailleurs il avance des propositions tout à fait contraires. Et que dire de Voltaire, qui dit avec Locke que la matière peut penser, avec Toland que le monde est éternel, avec Tindal que la liberté est une chimère, et qui admet un Dieu vengeur et rémunérateur ? A-t-il été inconséquent ? Ou a-t-il eu peur du docteur de Sorbonne ? Moi, je me suis sauvé par le ton ironique le plus délié que j'aie pu trouver, les généralités, le laconisme, et l'obscurité. Je ne connais qu'un seul auteur moderne qui ait parlé nettement et sans détour ; mais il est bien inconnu.

Pour finalement excuser les contradictions d'Hemsterhuis (cet extrait constitue l'*explicit* des *Observations*), Diderot, qui n'a eu de cesse de les souligner tout au long de ses « observations », prend l'exemple d'autres philosophes, antiques ou contemporains, ayant nié ce qu'ils ont affirmé. Ces auteurs n'ont pas fait preuve d'inconséquence, seulement d'une inconséquence d'apparence, pour éviter les foudres, pour ce qui concerne Voltaire tout du moins, du « docteur de Sorbonne ». Notons que le « docteur de Sorbonne » constitue ici le modèle d'intolérance : Aristote a subi les foudres de son propre docteur de Sorbonne. Cette attitude d'auto-protection, si elle s'explique, est pourtant nuisible : car que pourra croire celui qui ignorera les raisons de telles contradictions ? que pourra croire la postérité ? comment démêlera-t-elle la pensée authentique de la pensée feinte ? Cette attitude semble en tout cas être l'un des points communs de la caste des philosophes depuis l'Antiquité. Deux attitudes exceptionnelles sont relevées toutefois. Tout d'abord celle de d'Holbach (cet *auteur moderne* qui seul a *parlé nettement et sans détour*), qui a assumé sa position de polémiste. Mais ne

s'est-il pas permis cette attitude parce qu'il était *bien inconnu* ? L'absence de nom, de signature, permet l'extravagance de la parole. Dans la *Réfutation d'Helvétius* (876), Diderot loue le courage et les manières de d'Holbach pour faire honte à la pusillanimité d'Helvétius :

Partout où l'auteur parle de religion, il substitue le mot de papisme à celui de christianisme. Grâce à cette circonspection pusillanime, la postérité ne sachant quels étaient ses véritables sentiments, elle dira : « Quoi ! cet homme qu'on a si cruellement persécuté pour sa liberté de penser, croyait à la Trinité, au péché d'Adam, à l'Incarnation ! car ces dogmes sont de toutes les sectes chrétiennes ». C'est ainsi que la frayeur qu'on a des prêtres a gâté, gâte et gâtera tous les ouvrages philosophiques, a rendu Aristote alternativement agresseur et défenseur des causes finales, fit autrefois inventer la double doctrine, et a introduit dans les ouvrages modernes un mélange d'incrédulité et de superstition qui dégoûte. J'aime une philosophie claire, nette et franche, telle qu'elle est dans le *Système de la nature*, et plus encore dans *Le Bon Sens*. J'aurais dit à Épicure : « Si tu ne crois pas aux dieux, pourquoi les reléguer dans les intervalles des mondes ? » L'auteur du *Système de la nature* n'est pas athée dans une page, déiste dans un autre, sa philosophie est toute d'une pièce. On ne lui dira pas : Tâchez de vous entendre ; nos neveux ne le citeront pas pour ou contre comme les sectateurs de tous les cultes s'attaquent et se défendent par des passages également précis de leurs livres prétendus révélés, où l'on trouve : « Mon père et moi ne sommes qu'un », « Mon père est plus grand que moi », et dont l'autorité s'emploie en faveur des opinions les plus contradictoires : reproche fait aux auteurs sacrés dans des productions hétérodoxes où l'on remarque à chaque ligne le même défaut, avec cette différence qu'il est un peu plus permis à l'homme de biaiser qu'à l'Esprit-Saint.

Quand il s'agit de réfuter Helvétius, Diderot, on le voit, raidit sa position⁵²⁹ : Helvétius, en employant un mot pour un autre, est coupable de se laisser gagner par *la frayeur qu'on a des prêtres*, et de *gâter* ainsi son ouvrage en le rendant illisible pour la postérité. Tout se passe comme si, dans le domaine de la religion plus qu'ailleurs, il fallait avoir des positions claires et assumées.

Revenons aux *Observations sur Hemsterhuis*. Seconde attitude qui diffère de l'attitude normale : celle de Diderot lui-même, qui plutôt que de se contredire – c'est du moins ce qu'il dit – a opté pour un *ton*, un langage crypté dont on se doute qu'il pourra être décrypté. Le philosophe emprisonné à Vincennes perd de son pouvoir d'action : braver la censure de façon trop frontale n'aurait pour conséquence que d'étouffer la voix de la contestation. Diderot érigerait-il son attitude comme modèle ? Il faut éviter autant que faire se peut la contradiction, même lorsqu'elle s'explique par la censure.

3. 6. *Inachèvement*

À propos du *Neveu de Rameau*, Roland Mortier (1990d : 268) fait la remarque que

⁵²⁹ Diderot n'a pas la même indulgence pour Helvétius que pour Hemsterhuis, certainement parce que la pensée du premier est plus proche – ou au moins, est censée être plus proche – de la sienne. Il est de ce fait moins nécessaire de ménager l'adversaire.

Diderot ne s'identifie à aucun des personnages et en tire la conclusion suivante :

Aussi le dialogue n'aura-t-il point de conclusion ; il devra se poursuivre en nous, stimuler notre réflexion. Il ne saurait d'ailleurs y avoir de conclusion à un problème qui n'admet pas de réponse universelle et invariable. Ce qui compte, ce n'est pas le point d'aboutissement [...], mais le chemin qui y conduit, le bouillonnement des idées, la progression sinueuse de la pensée.

La bonne réfutation est celle qui ne clôt pas le débat mais le maintient au contraire ouvert. Jacques Moeschler (1982 : 150) nous rappelle qu'il s'agit d'ailleurs d'un critère définitoire de la réfutation :

La réfutation, si elle est un acte réactif, n'est pas un acte conclusif d'une séquence conversationnelle (au même titre qu'une assertion n'est pas conclusive à ce niveau).

Au contraire des dévots qui font taire, qui imposent silence, après avoir exprimé autoritairement leur désaccord, la voix philosophique conteste certes, mais offre sa contestation à la contestation.

« Ainsi finit Saunderson. Vous voyez, madame, que tous les raisonnements qu'il venait d'objecter au ministre n'étaient pas même capables de rassurer un aveugle⁵³⁰ ». « Ainsi », c'est-à-dire en raisonnant ; et la mort de l'aveugle ne signifie pas pour autant la fin de la réflexion philosophique puisque le philosophe, qui fait parvenir la *Lettre sur les aveugles*, prend le relais : le débat continue. Peu après, le narrateur fait remarquer la fertilité des « réponses », des objections formulées par Saunderson à l'encontre de (pour ?) ses interlocuteurs :

Il y avait peut-être plus de lumières à tirer de ses réponses, que de toutes les expériences qu'on se propose. Il fallait que ceux qui vivaient avec lui fussent bien peu philosophes ! (*Lettre sur les aveugles*, 170).

Il nous semble que ce terme de « réponses » peut être considéré dans deux sens différents : d'abord, Saunderson est en quelque sorte « interviewé » par ses interlocuteurs, c'est à son cas que l'on s'intéresse et ce sont ses réponses qui importent ; ensuite, Saunderson ne satisfait pas de prime abord ses interlocuteurs, puisqu'il s'oppose à eux. Mais en cela également, ses « réponses » importent, car elles éclairent finalement tous les destinataires auxquels elles s'adressent. Il est fort heureux que ceux qui l'entourent soient de bons destinataires, qu'ils soient « philosophes », capables de l'écouter et de bénéficier de ce privilège : les objections de Saunderson, prises en compte, sont loin d'être un frein au progrès de la pensée et lui donnent au contraire toute son impulsion. De même, la mort de la jeune aveugle, dans les *Additions à la lettre sur les aveugles*, si elle interrompt les progrès qu'elle aurait pu faire elle-

⁵³⁰ *Lettre sur les aveugles*, 169.

même dans les sciences⁵³¹, n'interrompt pas le progrès des sciences : la preuve en est que les débattants se sont emparés de la question des aveugles.

Les oppositions ne se résolvent donc pas, mais elles peuvent être soumises à un tiers qui, à l'origine, ne s'y trouvait pas⁵³². Ainsi de la *Lettre sur les aveugles*, soumise à la destinataire. Ainsi également de l'*Apologie de l'abbé de Prades* (534), lors de laquelle le lecteur (lecteur à la fois de Prades, de son apologie, et de l'attaque faite par d'Auxerre) est pris comme arbitre de la dispute⁵³³ :

Je supplie le lecteur de revenir sur cet endroit, sans partialité, et d'examiner par lui-même s'il y aperçoit autre chose qu'une simple exposition de l'état de l'homme, lorsqu'il a acquis le sentiment de son existence, de ses besoins corporels, et des moyens d'y pourvoir, autre chose que les fondements naturels de la loi de conservation.

C'est donc lui qui devra donner raison à un parti ou à l'autre. On peut noter au passage qu'il semble être ici une figure de ce que Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca (1988 [1958]) appellent l'auditoire universel : le scripteur en effet en appelle à sa raison d'homme, et dirige d'une certaine manière son verdict. En choisissant le camp d'Auxerre, le lecteur parlerait contre la raison.

Dans les *Deux amis de Bourbonne*, la destinataire à laquelle le récit est adressée est de même invitée à juger de l'histoire de Félix et Olivier : donnera-t-elle raison aux amis ou au prêtre intolérant qui les a jugés ? Le billet qu'elle adresse comme réponse à M. Papin « docteur en théologie, et curé » (479) nous montre qu'elle choisit finalement le camp de ce dernier : le récit des deux amis était *séduisant*, Madame de *** admet qu'elle s'est laissée séduire par ce *pathos*⁵³⁴, et tente de se racheter en envoyant une somme modique non pas aux veuves des deux amis, mais à l'abbé dont la charité est « mieux entendue » :

Je vous suis très obligée, monsieur, de vos sages conseils. Je vous avoue que l'histoire de ces deux hommes m'avait touchée ; et vous conviendrez que l'exemple d'une amitié aussi rare était bien fait pour séduire une âme honnête et sensible. Mais vous m'avez éclairée, et j'ai conçu qu'il valait mieux porter ses secours à des vertus chrétiennes et malheureuses, qu'à des vertus naturelles et païennes. Je vous prie d'accepter la somme modique que je vous envoie, et de la distribuer d'après une charité mieux entendue que la mienne. (479).

Pourtant, la sentence de Madame de *** résout-elle pour autant le conflit ? Force est de

⁵³¹ « Elle mourut, âgée de vingt-deux ans. Avec une mémoire immense et une pénétration égale à sa mémoire, quel chemin n'aurait-elle pas fait dans les sciences, si des jours plus longs lui avaient été accordés ! Sa mère lui lisait l'histoire, et c'était une fonction également utile et agréable pour l'une et l'autre ». (*Additions à la lettre sur les aveugles*, 196).

⁵³² De manière générale, on peut affirmer avec Simon Davies (1991 : 129) que « dans la plupart de ses œuvres, Diderot a l'honnêteté intellectuelle de ne pas proposer de solutions, il préfère se fier à l'expérience et à la justice de ses lecteurs, même si ces lecteurs appartiennent à des générations à venir ».

⁵³³ La citation a déjà été mentionnée plus haut, p. 408 de notre travail.

⁵³⁴ Voir nos remarques à ce propos p. 260-261 ici même.

constater que l'œuvre ne se termine pas sur sa parole, et que le narrateur la reprend pour faire le récit du triste sort des familles d'Olivier et de Félix⁵³⁵, puis pour définir le conte, entre fiction et vérité, avec son interlocuteur. Par ailleurs, Madame de *** formule cette sentence du fait de l'argumentation tenue par Papin (dont l'objet est de discréditer les deux amis), alors que cette argumentation, du fait de Diderot, est donnée comme la moins convaincante qui soit. Diderot se permet ainsi de construire l'image d'un prêtre intolérant, insensible et inflexible :

Je sais qu'il y a des gens ici, et je ne serais point étonné que M. le subdélégué fût de ce nombre, qui parlent de ces deux hommes comme de modèles d'une d'amitié rare ; mais qu'est-ce aux yeux de Dieu que la plus sublime vertu, dénuée des sentiments de la piété, du respect dû à l'Église et à ses ministres, et de la soumission à la loi du souverain ? Olivier est mort à la porte de sa maison, sans sacrements. Quand je fus appelé auprès de Félix, chez les deux veuves, je n'en pus jamais tirer autre chose que le nom d'Olivier ; aucun signe de religion, aucune marque de repentir. Je n'ai pas mémoire que celui-ci se soit présenté une fois au tribunal de la pénitence. La femme Olivier est une arrogante qui m'a manqué en plus d'une occasion. Sous prétexte qu'elle sait lire et écrire, elle se croit en état d'élever ses enfants ; et on ne les voit ni aux écoles de la paroisse, ni à mes instructions. Que madame juge d'après cela, si des gens de cette espèce sont bien dignes de ses bontés ! (478-479).

On le voit, l'argument selon lequel les vertus chrétiennes sont vaines si elles ne s'accompagnent pas de vertus naturelles, comme la bienveillance à l'égard d'autrui, est implicitement avancé dans ce qui est présenté dans la lettre de M. Papin : une autre voix se cache derrière la sienne pour la discréditer d'emblée. L'orientation des raisons données par Papin est inverse à celle qu'il veut leur donner et sert la thèse adverse. C'est pourquoi le jugement de la destinataire appelle ainsi le jugement contraire d'autres destinataires, auxquels on ne s'adresse pas explicitement. Ce jugement d'autres destinataires inconnus semble être requis, mais il ne sera pas formulé ; le conflit reste ouvert : ni M. Papin, ni le narrateur ne l'emportent malgré la décision du témoin qui ne fait que refléter la soumission aveugle des hommes au pouvoir religieux.

Les conversations conflictuelles chez Diderot semblent ainsi toujours se placer sous le signe de l'inachèvement. Prenons encore l'exemple de la *Promenade du sceptique*⁵³⁶. Ici, ce sera l'intervention d'un tiers (« le jeune sceptique Alcyphon ») qui empêchera Cléobule de convaincre totalement Ariste de la nécessité de rester discret :

⁵³⁵ « On pense bien que la veuve Olivier et Félix n'eurent aucune part aux aumônes de madame de ***. Félix mourut ; et la pauvre femme aurait péri de misère avec ses enfants, si elle ne s'était réfugiée dans la forêt, chez son fils aîné, où elle travaille, malgré son grand âge, et subsiste comme elle peut à côté de ses enfants et de ses petits-enfants ». (*Les Deux amis de Bourbonne*, 479).

⁵³⁶ À propos de la *Promenade*, C. Duflo (2003a : 381) note : « Il y a bien là un scepticisme, comme l'annonce le titre de l'ouvrage, au sens où le jugement est suspendu : Athéos, le représentant de l'athéisme, et les autres protagonistes, dont le narrateur finaliste lui-même, sont renvoyés sans qu'il n'y ait ni vainqueur, ni vaincu, ni solution au problème débattu ».

Nous eussions poussé la conversation plus loin, et il y a toute apparence que Cléobule, qui m'avait ébranlé par ses premiers raisonnements, eût achevé d'étouffer en moi la vanité d'auteur, et que mon ouvrage, ou plutôt le sien, allait être remis pour jamais sous la clef, lorsque le jeune sceptique Alciphron survint, se proposa pour arbitre de notre différent et décida que, puisque l'entretien que nous avons eu sur la religion, la philosophie et le monde, courait manuscrit, il valait autant qu'il fût imprimé. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 78).

Là, ce seront les intempéries qui nous priveront de la réplique de Philoxène :

Je ne te dirai rien de la réplique de Philoxène. À peine eut-il commencé que le ciel s'obscurcit ; un nuage épais nous déroba le spectacle de la nature, et nous nous trouvâmes dans une nuit profonde, ce qui nous détermina à finir notre querelle, et à en renvoyer la décision à ceux qui nous avaient députés. (*L'allée des marronniers*, LIV, 120).

Si les conversations ne s'achèvent pas, c'est qu'elles ne peuvent pas s'achever : les énoncés sont toujours perfectibles, mais ne pourront jamais être parfaits. Il importe donc de ne pas prétendre en formuler, ni de donner raison définitivement à tel ou tel locuteur. La réfutation est toujours possible, même quand elle n'est pas formulée, même au-delà de l'œuvre : il y a toujours à redire, et la réfutation se fait dans un mouvement infini. Ainsi, dans la *Réfutation d'Helvétius* (840), Diderot met Helvétius en garde : « Au reste, monsieur Helvétius, n'allez pas imaginer que j'accorde tout ce que je ne contredis pas ».

C'est bien pourquoi les résolutions externes et les résolutions par saturation cyclique apparaissent comme tout à fait satisfaisantes aux yeux du philosophe⁵³⁷ : l'accord idyllique n'est pas possible. Quand Rousseau se réfugie dans la représentation d'une communauté idéale en décrivant Clarens, quand il est sans arrêt à recherche du point d'accord ultime malgré la multiplicité des ennemis et leur hostilité, Diderot, lui, semble trouver satisfaction dans la confrontation, pourvue qu'elle se passe selon certaines règles. Une confrontation qui peut dès lors perdurer et ne pas se résoudre. Sans réfutation, c'est la médiocrité, la mort ou le fanatisme. Elle doit ainsi constituer un mouvement perpétuel, qui ne doit jamais cesser. Même après le passage de grands hommes tels que Molineux, Locke et Condillac, il est inconcevable de laisser le débat là où ces derniers l'ont abandonné :

Il semblerait qu'après avoir été maniée par des gens tels que MM. Molineux, Locke et l'abbé de Condillac, elle ne doit plus rien laisser à dire ; mais il y a tant de faces sous lesquelles la même chose peut être considérée, qu'il ne serait pas étonnant qu'ils ne l'eussent pas toutes épuisées. (*Lettre sur les aveugles*, 173).

Mais si les conflits ne semblent jamais résolus, rappelons qu'ils ont néanmoins des effets : les personnages sortent souvent transformés, voire grandis de l'épreuve de la

⁵³⁷ À ce propos, voir nos remarques sur la résolution, dans la première partie de ce travail, troisième chapitre, 3. 3.

réfutation, qui constitue, en ce sens, une cure contre la pensée toute faite.

4. Des modes de réfutation idéale ?

4. 1. L'objection, la plus petite unité de réfutation

Christian Plantin (2005 : 71) explique que l'objection est un type de réfutation « plus locale, moins globale » : « objecter c'est 'faire obstacle', réfuter, c'est abattre » ; et c'est la raison pour laquelle il est légitime de la voir comme « la plus petite unité de réfutation ».

L'objection est une technique particulière de réfutation. Si, lorsqu'on objecte, on réfute toujours ; lorsqu'on réfute, on n'objecte pas toujours. L'objection n'est pas censée clore le débat⁵³⁸ : en cela, on peut considérer qu'elle porte en elle tout ce qui est admirable dans l'acte de réfutation. Celui qui réfute espère que son point de vue l'emportera, celui qui objecte interrompt le discours de l'autre tout en ayant conscience que celui-ci reprendra son cours.

Lorsque la voix philosophique objecte, elle laisse le droit de réponse à l'adversaire : « voilà, dit l'athée, ce que je vous **objecte**, qu'avez-vous à répondre ? », trouve-t-on dans les *Pensées philosophiques* (XV, 22). La réponse de l'aveugle, on le sait bien, ne se montrera finalement pas à la hauteur de l'objection de l'athée. On se souvient que l'aveugle, pour toute réponse, insulte l'athée en le traitant de scélérat.

On peut considérer aussi que lorsque l'objection se place du côté de l'adversaire, elle est prise en compte par le philosophe. D'ailleurs, on l'a vu, Diderot met en scène les objections adverses, en opérant des prolepses argumentatives⁵³⁹. Julie, s'intéressant aux monstres dont Bordeu lui fait la présentation (chaque monstre, on le rappelle, constituant un contre-exemple des merveilles de la nature), lui objecte le petit nombre étonnant de monstres qui existent au vu des multiples possibilités d'accidents :

MADemoiselle DE LESPINASSE. – Mais il me semble qu'une machine aussi composée qu'un animal, une machine qui naît d'un point, d'un fluide agité, peut-être de deux fluides brouillés au hasard, car on ne sait guère alors ce qu'on fait ; une machine qui s'avance à sa perfection par une infinité de développements successifs ; une machine dont la formation régulière ou irrégulière dépend d'un paquet de fils minces, déliés et flexibles,

⁵³⁸ C. Plantin (2005 : 71) poursuit ainsi sa définition de l'objection : « Objection et réfutation diffèrent essentiellement par leurs statuts interactionnels. Celui qui réfute prétend clore le débat ; celui qui objecte maintient le dialogue ouvert ; son argument est en quête de réponse, il se présente comme accessible à la réfutation ».

⁵³⁹ Voir le point 2. 5. 2. 1, chapitre premier, deuxième partie de notre travail.

d'une espèce d'écheveau où le moindre brin ne peut être cassé, rompu, déplacé, manquant, sans conséquence fâcheuse pour le tout, devrait se nouer, s'embarrasser encore plus souvent dans le lieu de sa formation que mes soies sur ma tournette. BORDEU. – Aussi en souffre-t-elle beaucoup plus qu'on ne pense. On ne dissèque pas assez, et les idées sur sa formation sont-elles bien éloignées de la vérité. (*Rêve de d'Alembert*, 644).

L'objection permet à Bordeu de répondre que les monstres sont très nombreux, malgré leur caractère apparemment « normal ». *On ne dissèque pas assez* : la science n'a pas suffisamment de moyens pour réfuter les conceptions théologiques ; si l'on disséquait davantage, on s'apercevrait que les monstres ne sont pas de l'ordre de l'exception, mais de la norme, et ils pourraient ainsi pleinement constituer la preuve de l'inexistence d'un Créateur.

Il faut noter que l'argument des merveilles de la nature revient toujours comme objection aux thèses matérialistes. L'œuvre diderotienne met souvent en scène des personnages présents pour incarner cette *doxa* recourant à des arguments tout faits, mais parmi eux, certains, grâce à leur ouverture d'esprit, savent également écouter et s'ouvrent à la voix philosophique en la laissant répondre. En ce sens, l'objection n'est pas un frein à la formulation de la thèse, mais permet au contraire sa fortification.

À plusieurs reprises, dans le *Plan d'une université*, Diderot, après ses propositions, réserve un espace à la formulation de l'objection, des objections ou des questions qu'on pourrait lui adresser ainsi qu'aux réponses qu'il formulerait alors⁵⁴⁰. Ce sont bien les objections qui affermissent la voix philosophique : celui qui parvient à les évacuer renforce son argumentation. L'objection, non seulement, est prise en compte, mais elle permet l'expansion de cette voix philosophique et sa mise en valeur.

Qu'elle soit prise en compte par le philosophe ou avancée par le philosophe, l'objection est toujours le signe d'une réfutation qui nous pourrions qualifier de douce⁵⁴¹. Pourtant, cette « douceur » ne doit pas faire oublier sa force. Dans les *Observations sur Hemsterhuis* (759-760), Diderot reproche à l'idéaliste de ne pas suffisamment tenir compte de la « force » des objections avancées par les philosophes dont il fait la sévère critique :

Mais, monsieur, vous qui avez médité cette matière, trouvez-vous donc si peu de force à leurs objections et tant de clarté aux vôtres qu'il vous semble qu'on soit si absurde de n'être pas de votre avis ?

L'image d'Hemsterhuis est ici dévalorisée : il est ici celui qui ne tient pas compte de la parole

⁵⁴⁰ « *Objection et réponse* » (417) ; « *Questions et réponses* » (421) ; « *Objection et réponse* » (428) ; « *Objection et réponse* » (430), « *Objections* » (447), « *Réponses* » (448).

⁵⁴¹ Voir C. Plantin (2005 : 71) : « L'*ethos* et les états émotionnels affichés lors de ces deux opérations ne sont pas les mêmes : à la réfutation sont associées agressivité et fermeture ; à l'objection, esprit de mesure, dialogue et ouverture ».

adverse, qui laisse de côté des objections importantes, afin que ces dernières ne puissent créer des interférences avec son avis.

Le terme « objection » revient bien plus souvent sous la plume de Diderot que celui de « réfutation⁵⁴² ». Cette petite unité de réfutation, cet atome réfutationnel, a pourtant d'immenses pouvoirs : une toute petite objection formulée par un enfant, c'est-à-dire par une personne dont les capacités de jugement et de raison sont censées être moindres, suffit à ébranler et peut-être à renverser les plus grands systèmes. Diderot revient plusieurs fois sur cette idée. Dans les *Éléments de physiologie* (1316), les ennemis sont accusés de présenter l'existence de Dieu comme une évidence alors que cette évidence peut être niée par un enfant :

Pour expliquer ce qu'ils ne peuvent comprendre, ils ont recours à un petit harpeur inintelligible, qui n'est pas même atomique, qui n'a point d'organes, qui n'est pas dans le lieu, qui est essentiellement hétérogène avec l'instrument, qui n'a aucune sorte de toucher, et qui pince des cordes. L'organisation et la vie, voilà l'âme. Ils accusent les athées de mauvaises mœurs, les athées à qui ils n'ont jamais vu faire d'action malhonnête au milieu des dévots souillés de toutes sortes de crimes. Ils assurent que l'existence de Dieu est évidente, et Pascal dit expressément de Dieu : *on ne sait ni ce qu'il est, ni si il est*. **L'existence de Dieu évidente ! et l'homme de génie est arrêté par la difficulté d'un enfant, et Leibniz est obligé pour la résoudre de produire avec des efforts de tête incroyables un système qui ne résout pas la difficulté, et qui en fait naître mille autres !**

L'objection d'enfant est également évoquée dans les *Observations sur Hemsterhuis* (761) :

Mais ne trouvez-vous pas bien étrange que très souvent une objection d'enfant soit embarrassante pour un très habile homme, et qu'il faille des volumes pour répondre à quatre mots ? « S'il devait y avoir du mal dans le monde, si un seul innocent devait y souffrir, si un seul méchant devait y prospérer, il n'y avait qu'à ne le pas créer ». **Voilà ce que dit un enfant.** Et un Leibniz est obligé de faire des volumes pour résoudre cette difficulté que tout le monde entend, et des volumes qui ne sont presque à la portée de personne, et des volumes fondées sur des idées telles que la monade, telles que l'harmonie préétablie et d'autres visions. **Un enfant dit** : « La clémence et la justice en Dieu sont incompatibles » ; et un profond docteur a bien de la peine à les concilier. **Un enfant dit** : « Si Dieu est partout, il est donc étendu ; s'il est étendu, il a donc largeur, longueur et profondeur ; il est donc matière ». Et les plus profonds métaphysiciens n'ont pas encore levé cette difficulté. Et ainsi de mille autres. Il me semble que, quand on rencontre tant d'occasions d'insuffisance, il faudrait convenir que l'indulgence avec ses adversaires n'est pas déplacée.

L'objection de l'enfant, aussi petite soit-elle, aussi simple soit-elle, engendre une parole qui n'en finit plus et qui ne cesse de se contredire. La puissance de la portée de l'objection semble

⁵⁴² Dans le corpus des textes de Diderot de FRANTEXT, on trouve 42 occurrences du mot « objection » et de ses formes fléchies, 64 occurrences du mot « objecter » et de ses formes fléchies ; et on trouve 2 occurrences du mot « réfutation » et de ses formes fléchies, et 10 de « réfuter » et de ses formes fléchies.

bien être inversement proportionnelle à sa taille. L'enfant, face à Leibniz, au « profond docteur » et aux « profonds métaphysiciens », se trouve paradoxalement en position de supériorité, et devient un adversaire qui devrait être respecté. La fertilité de son objection est extraordinaire, en ce qu'elle ouvre d'immenses possibilités de réflexion : la complexité du système ne fait pas le poids face au géant enfant.

Il n'est pas anodin de constater que Diderot compare souvent le philosophe avec l'enfant. Il le rappelle au moins à deux reprises à Catherine II :

J'ai pu être indiscret, inconsidéré ; mais j'ai là au côté gauche un censeur sévère qui m'assure que je n'ai été ni faux, ni méchant. Je suis un philosophe comme un autre, c'est-à-dire un enfant bien né qui balbutie sur des matières importantes. (*Mélanges pour Catherine II*, 361).

et

Et puis, je lui rappellerai toujours la définition du philosophe, l'enfant bien né qui bégaie sur des choses graves. (*Mélanges pour Catherine II*, 403).

Le philosophe selon Diderot est celui qui, tout comme l'enfant, objecte les idées les plus simples (c'est-à-dire simplement observables, constatées) aux systèmes les plus anciens. Le choix de la métaphore de l'enfant, outre qu'elle permet à Diderot de paraître modeste aux yeux de l'impératrice, ne fait que renforcer le caractère absurde de ces systèmes : si un enfant peut les ébranler par une simple objection, alors pourquoi ceux qui les défendent ne reconnaissent-ils pas leur faiblesse et la force de l'opposition qu'ils rencontrent ? Dans les *Pensées philosophiques* (XXIV, 26), le narrateur s'étonne ainsi de ce que la plus petite objection ne soit pas considérée comme elle devrait l'être, c'est-à-dire comme un « colosse » :

C'est un **colosse** à mes yeux, que cette objection qui disparaît aux vôtres : vous trouvez légère une raison qui m'écrase. Si nous sommes divisés sur la valeur intrinsèque, comment nous accorderons-nous sur le poids relatif ?

L'éthique philosophique consiste à ne jamais mettre de côté la moindre objection. De la même manière, il n'est pas concevable de se satisfaire de la réponse à une seule objection. Ainsi, dans *Réfutation d'Helvétius* (844) :

Un professeur en théologie trouva une réponse très subtile à je ne sais quelle difficulté qui lui fut proposée contre la vérité de la religion, et le voilà qui d'incrédule qu'il était, devient croyant ; précisément comme si, cette objection même solidement résolue, il n'en restait plus à résoudre ; mais sa vanité était intéressée à la regarder comme la plus importante, et c'est ce qu'il fit.

« Le docteur Orcotome, de la tribu des anatomistes⁵⁴³ », dans les *Bijoux indiscrets* (45-

⁵⁴³ Notons que sa simple désignation suffit à le dénigrer : Orcotome est docteur, donc il pense et parle de façon dogmatique et autoritaire ; Orcotome appartient à une tribu, une secte, il n'est donc pas libre de penser par lui-

6), ne procède pas différemment : c'est lorsqu'il pense avoir répondu à toutes les objections qu'on lui opposait que l'assemblée lui montre qu'il a tort :

« En un mot, continua-t-il, prétendre qu'il était de la bonté de Brama d'accorder aux femmes le moyen de satisfaire le désir violent qu'elles ont de parler, en multipliant les organes de la parole, c'est convenir que si ce bienfait entraînait à sa suite des inconvénients, il était de sa sagesse de les prévenir ; et c'est ce qu'il a fait, en contraignant une des bouches à garder le silence, tandis que l'autre parle. Il n'est déjà que trop incommode pour nous que les femmes changent d'avis d'un instant à l'autre : qu'eût-ce donc été, si Brama leur eût laissé la facilité d'être de deux sentiments contradictoires en même temps ? D'ailleurs il n'a été donné de parler que pour se faire entendre : or, comment les femmes, qui ont bien de la peine à s'entendre avec une seule bouche, se seraient-elles entendues en parlant avec deux ». Orcotome venait de répondre à beaucoup de choses, mais il croyait avoir satisfait à tout : il se trompait. On le pressa, et il était prêt à succomber, lorsque le physicien Cimonaze le secourut. Alors la dispute devint tumultueuse : on s'écarta de la question, on se perdit, on revint, on se perdit encore, on s'aigrit, on cria, on passa des cris aux injures, et la séance académique finit.

L'objection ne doit pas être prise à la légère : malgré sa petitesse, elle est souvent porteuse des contradictions les plus importantes. Encore une fois, cette attitude évoque celle dont fait mention Karl Popper :

Une théorie n'est pas « prouvée » parce qu'une objection a été victorieusement réfutée. Une résistance continue à toute tentative de « falsification » prouve non la vérité, mais ce qu'on appellera la « solidité » d'une théorie,

écrit Marc Angenot (2008 : 199) à propos de l'épistémologie du philosophe autrichien. Orcotome se doit de continuer à prouver sa théorie, en continuant à répondre aux objections, ce qu'apparemment, il ne parvient pas à faire. C'est ce qu'a su faire Diderot lui-même, en réfléchissant avec détermination à l'objection principale qui le hante, celle de la morale de l'athée, objection dont les œuvres les plus magistrales seront les réponses, qui feront de lui l'athée matérialiste que l'on connaît, mais aussi l'auteur que l'on connaît. La conséquence de la vertu de l'athée, véritable leitmotiv de la pensée de Diderot, constituera finalement la réponse à l'objection la plus importante à l'athéisme⁵⁴⁴.

4. 2. La concession

même et ne pense qu'à s'opposer à la secte adverse.

⁵⁴⁴ Sur la conséquence de la vertu de l'athée, voir l'ouvrage de C. Duflo (2003a). Voir aussi sa remarque (2003a : 77-78) à propos de la *conséquence* de l'aveugle devenu athée, auteur du massacre de la famille d'Athéos dans la *Promenade du sceptique* : « À n'en pas douter, il y a là une des raisons les plus importantes qui empêchent Diderot d'adopter le matérialisme. Plus tard, il ne cessera de travailler à montrer qu'on peut surmonter cette objection en développant une morale fondée sur la nature ». Bientôt, avec l'*Entretien avec la Maréchale de ****, le personnage Diderot répondra lui-même aux objections de la Maréchale, et prouvera la conséquence de la vertu de l'athée (C. Duflo, 2003a : 384).

Dans son ouvrage consacré à l'étude de la concession, Marie-Annick Morel (1996) en établit une typologie : la concession peut-être logique, rectificative ou argumentative. Seul le troisième type, qui implique la présence d'un interlocuteur et d'un débat, nous intéressera.

La concession implique un mouvement double : elle consiste, dans un premier temps, celui qui est traditionnellement appelé la protase, à accorder (ou au moins à faire mine d'accorder) un élément à son interlocuteur, pour opérer, dans un deuxième temps, celui qui est traditionnellement appelé l'apodose, un changement d'orientation argumentative. Le deuxième temps de la concession fait qu'on doit la considérer comme un type particulier de réfutation. « Par la Concession, on veut bien accorder quelque chose à son adversaire, pour en tirer ensuite un plus grand avantage » explique ainsi Fontanier (1968 : 415).

Figure de Rhétorique par laquelle l'orateur, sûr de la bonté de sa cause, semble accorder quelque chose à son adversaire, mais pour en tirer soi-même avantage, ou pour prévenir les incidents inutiles par lesquels on pourrait l'arrêter,

lit-on dans l'article « Concession » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Mallet. Il faut noter l'effet déceptif de la concession, qui fonctionne à l'inverse de la causale : l'élément concédé fait attendre une certaine conséquence, mais le deuxième temps constitue l'exact inverse de cette conséquence.

Car en réalité, il faut bien constater qu'on accorde peu à son adversaire, ou plutôt qu'on lui accorde des éléments pour mieux lui en refuser d'autres. Elle peut apparaître ainsi comme une véritable stratégie, qui opère un changement d'orientation argumentative d'autant plus fort qu'il semble ne pas être annoncé dans la première partie de la concession. Marie-Annick Morel (1996 : 15-16) explique que l'« élément 'concessif' » est en réalité déjà mis à distance par le locuteur, qui marque, d'une façon ou d'une autre, que cet élément « n'émane pas de lui » :

En insérant cet élément « concessif » dans le premier terme, l'énonciateur souligne que la validation de l'assertion n'émane pas de lui. Il marque ainsi qu'il situe l'argument au niveau des évidences ou des faits directement observables, ou bien il le présente explicitement comme émanant de quelqu'un d'autre et notamment son interlocuteur.

Il arrive donc que la concession n'accorde rien du tout, ne faisant que prendre en compte l'énonciation de l'adversaire, qu'elle ménage ainsi. Concéder peut vouloir dire avoir entendu, mais non pas admettre, les paroles adverses. C'est le cas lorsqu'il y a des traces de DR dans la première partie, qui opèrent déjà la mise à distance du dit de l'autre. Dans le *Rêve de d'Alembert* (619), d'Alembert coupe court à la réflexion de Diderot qui suppose que la sensibilité est une qualité inhérente à la matière, supposition-postulat qui lui permet de lire le monde et de tout expliquer :

DIDEROT. – [...] Écoutez-vous, et vous aurez pitié de vous-même ; vous sentirez que, pour ne pas admettre une supposition simple qui explique tout, la sensibilité, propriété générale de la matière, ou produit de l'organisation, vous renoncez au sens commun, et vous précipitez dans un abîme de mystères, de contradictions et d'absurdités. D'ALEMBERT. – Une supposition ! Cela vous plaît à dire. Mais si c'était une qualité essentiellement incompatible avec la matière ?

D'Alembert, comme offusqué, réagit sur ce terme « supposition », qu'il reprend : « Une supposition ! » La seule chose que d'Alembert accorde, c'est que son interlocuteur a la liberté de dire ce qu'il a envie de dire. Il ne lui concède que son dire, et ne valide en aucun cas le contenu de ses propos, ni même une partie de ce contenu. Selon lui, une simple supposition ne permet pas de tout expliquer : elle n'est pas fiable et lui semble émise de façon tout à fait arbitraire. C'est, de la part du pauvre d'Alembert, méconnaître les vertus de la supposition⁵⁴⁵.

La concession permet de dire une chose et son contraire, de conjoindre plusieurs points de vue : cela ne correspond-il pas à un idéal diderotien ? Elle constitue ainsi le symbole d'un idéal de conversation, où tous les points de vue, ou presque, ont droit de cité.

Dans la *Religieuse*, l'évocation de la figure du « bon prêtre », ainsi que la peinture de la pieuse Suzanne fonctionnent comme des concessions. Roger Kempf (1964 : 152) cite la lettre à Meister, dans laquelle il écrit qu'il ne croit pas « qu'on ait jamais écrit une plus effroyable satire des couvents⁵⁴⁶ », et poursuit en expliquant que cette satire « n'eût pas porté si Diderot eût consenti à la caricature » :

Pour plus d'efficace, Diderot introduit dans son roman des *résistances* : humanité de certains prêtres, sainteté d'une supérieure. Il insiste également sur la piété de sœur Suzanne : personne ne remplit plus exactement ses devoirs, elle demande à son avocat de ménager l'état religieux. Une fois seulement, il force le ton, dans une digression manifestement dirigée contre Jean-Jacques. Partout ailleurs, très habilement, il charge par procuration. M^{me} de Moni avoue sa lassitude et son incapacité de prier. Le grand vicaire, M. Hébert, témoigne, bouleversé, de la cruauté des religieuses : « Cela est horrible. Des chrétiennes ! des religieuses ! des créatures humaines ! cela est horrible ». Ce sont des prêtres enfin qui connaissent ou reconnaissent le malheur de n'être pas appelé.

La peinture de la figure des bons prêtres, concessive, permet à Diderot de protéger son texte de la réfutation : les adversaires ne pourront pas lui opposer les bons prêtres comme *exemplum in contrarium* de la thèse qu'il soutient. On pourrait aussi noter, dans l'*Apologie de l'abbé de Prades*, l'ambiguïté du sujet et de la position de celui qui parle : en rédigeant l'*Apologie* et en s'incarnant dans le *je* de Prades, Diderot fait une concession à la religion. Prades est ce bon théologien, ouvert au point qu'il collabore au projet de l'*Encyclopédie*, allié

⁵⁴⁵ Nous renvoyons au point 2. 3, chapitre premier, troisième partie de notre travail.

⁵⁴⁶ Lettre à Meister du 27 septembre [1780], *Correspondance*, 1309.

précieux qu'il s'agit dès lors de défendre au point de lui emprunter sa voix⁵⁴⁷.

L'un des textes les plus importants de Diderot s'ouvre sur une concession, ou plutôt sur une concession que nous pourrions qualifier d'« inversée ». Voyons ainsi l'incipit de la trilogie du *Rêve* (611), que nous avons déjà commenté :

D'ALEMBERT. – J'avoue qu'un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace ; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue ; qui est tout entier sous chaque partie de cette étendue ; qui diffère essentiellement de la matière et qui lui est unie ; qui la suit et qui la meut sans se mouvoir ; qui agit sur elle et qui en subit toutes les vicissitudes ; un être dont je n'ai pas la moindre idée ; un être d'une nature aussi contradictoire est difficile à admettre. Mais d'autres obscurités attendent celui qui le rejette ; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente.

L'entretien commence *in medias res*, par une concession qui indique que le locuteur Diderot a pris la parole juste avant, dans le hors-texte. Si nous nous sommes déjà interrogée sur la signification de l'absence de l'assertion préalable, nous pouvons désormais nous demander pourquoi la première partie de la concession, introduite par le verbe *j'avoue que*, est bien plus développée que la deuxième, introduite par le connecteur *mais*. Ce n'est pas là le mouvement normal que doit avoir une concession. L'absence de la réplique du locuteur Diderot, qui permet d'éviter la négation dangereuse de la divinité, est compensée par l'étirement de celle de d'Alembert. L'anaphore de *un être*, suivi à chaque fois de couples de relatives, met en valeur les contradictions internes relatives à cet être. D'Alembert semble donc accepter l'un des préalables importants de la thèse adverse, selon lequel le concept de divinité est énigmatique. Et quand vient le temps de la réfutation à proprement parler, il ne change pas véritablement l'orientation argumentative du débat, mais se contente de confronter son adversaire aux autres difficultés qui l'attendent. La force argumentative du premier temps de la concession est ainsi supérieure à la force argumentative du second. La mention des difficultés que le philosophe pourrait rencontrer, qui constitue un bien faible argument, n'apparaît d'ailleurs finalement que comme un très bon prétexte à leur éclaircissement, et lance bel et bien le débat dans le sens voulu par Diderot. La trilogie signe ainsi une sorte d'idéal de conversation où les idées sont plantées et prolifèrent. Le dialogue a beau être agonistique, il n'en est pas moins ouvert et semble se diriger vers l'accord plutôt que vers le

⁵⁴⁷ Il n'est pas rare que les philosophes des Lumières bénéficient de l'appui de prêtres se situant du côté de la laïcité : ainsi la concession à la religion est-elle faite. Pascale Pellerin (2003b : 63) rappelle le rôle qu'a tenu le prêtre laïque qu'est le curé Meslier dans la lutte contre l'Infâme : « Un prêtre laïque, en contact permanent avec le peuple ne représentait-il pas le meilleur instrument de la lutte contre l'Infâme ? Voltaire l'a vite compris. Les matérialistes aussi ». Les prêtres peuvent être bons au point d'être eux aussi partisans de la laïcité.

désaccord : d'Alembert, d'abord sur la défensive, fait tomber toutes ses défenses, et Julie, d'abord hermétique aux paroles délirantes de son ami, s'ouvre bien vite à leur interprétation par le médecin. On notera d'ailleurs que les « vous avez raison » se multiplient au fur et à mesure de la conversation, comme si d'Alembert n'était pas le seul à être concerné par l'imprégnation : chacun reçoit de l'autre dans la trilogie.

L'assertion préalable absente du texte, au-delà des raisons de prudence, fonctionne comme un élément caché qui donne pourtant dynamisme, structure et sens au texte. Le fait de commencer par une concession donne le ton du *Rêve de d'Alembert* : celui de l'ouverture et de la tolérance, de l'acceptation de la parole de l'autre. D'Alembert, en ce sens, apparaît comme un interlocuteur digne de participer au dialogue philosophique.

La concession participe ainsi à la construction de cet *ethos* doux que le philosophe souhaite construire : celui qui concède est tolérant, et fait effectivement preuve de tolérance en tenant ses discours. Évidemment, l'*ethos* constitue une preuve du discours, et ce que semble perdre le locuteur en concédant est compensé avantageusement par ce qu'il gagne en se rendant agréable aux yeux du destinataire. C'est pourquoi il est toujours bon d'y avoir recours, et c'est pourquoi Ariste, sans adhérer à l'opinion de Cléobule, lui concède « la sagesse de [ses] conseils » :

Je conçois, lui répondis-je, toute la sagesse de vos conseils ; mais sans m'engager à les suivre, oserais-je vous demander pourquoi la religion et le gouvernement sont des sujets d'écrire qui nous sont interdits ? Si la vérité et la justice ne peuvent que gagner à mon examen, il est ridicule de me défendre d'examiner. (*Promenade du sceptique*, Discours préliminaire, 74).

Si Ariste admet la sagesse de son interlocuteur, qui explique la sagesse des conseils qu'il prodigue, il n'accorde rien, cela est certain, à son argumentation.

La concession est un outil de réfutation particulièrement efficace, qui permet de mettre en valeur le véritable argument que l'on avance. Chez Diderot, elle attire le plus souvent l'attention sur ce qui est vraiment important, suivant le double mouvement de la concession. C'est pourquoi elle est même parfois mimée : on feint d'accorder ce qu'en réalité on sait faux. Diderot ne procède pas autrement lorsqu'il fait s'exclamer Ménippe confronté au récit de la crucifixion de Jésus-Christ⁵⁴⁸ :

« [...] Grand nombre des nôtres l'ont vu, et toute la contrée a été témoin de sa vie et de ses prodiges. 50. – Vraiment, cela est beau, reprit Ménippe, les spectateurs de tant de merveilles

⁵⁴⁸ Voir notre commentaire sur cette citation p. 108.

se sont sans doute tous enrôlés ; tous les habitants du pays n'ont pas manqué de prendre la casaque blanche et le bandeau. – Hélas ! non, répondirent ceux-ci. Le nombre de ceux qui le suivirent fut très petit en comparaison des autres. Ils ont eu des yeux et n'ont pas vu, des oreilles et n'ont pas entendu. – Ah ! dit Ménippe, un peu revenu de sa surprise, je vois ce que c'est ; je reconnais les enchantements si ordinaires à ceux de votre nation. [...] ». (*Promenade du sceptique*, L'allée des épines, IL et L, 95-96).

Ménippe, en accordant que les témoins de ce prodige « se sont sans doute tous enrôlés », met ses interlocuteurs face à leurs propres contradictions. Ce procédé fonctionne : ces derniers sont forcés d'opérer une vaine dichotomie entre les sens physiques et ceux de l'esprit, pirouette dont l'artifice va rassurer Ménippe. Le marronnier l'emporte alors : les « spectateurs de tant de merveilles » ne se sont pas tous enrôlés, leur nombre était en réalité très petit. L'argument des miracles, dont beaucoup auraient été les témoins oculaires, par le biais d'une fausse concession, est de nouveau réfuté.

D'une manière plus générale, la concession, tout en conférant un *ethos* doux au philosophe, est aussi un procédé qui lui permet d'aller plus loin, de faire un mouvement en avant : la concession fait progresser. Les bons prêtres existent, mais ils sont de l'ordre de l'exception : ces derniers, on l'a dit, ne pourront constituer un *exemplum in contrarium*, puisque le philosophe aura déjà maintes fois admis leur existence. La concession fait passer outre le contre-exemple, comme dans la *Lettre sur les aveugles* (179) :

Cependant, m'assurât-on qu'un aveugle-né n'a rien distingué pendant deux mois, je n'en serais point étonné. J'en conclurai seulement la nécessité de l'expérience de l'organe, mais nullement la nécessité de l'attouchement pour l'expérimenter. Je n'en comprendrai que mieux combien il importe de laisser séjourner quelque temps un aveugle-né dans l'obscurité, quand on le destine à des observations, de donner à ses yeux la liberté de s'exercer, ce qu'il fera plus commodément dans les ténèbres qu'au grand jour, et de ne lui accorder, dans les expériences, qu'une espèce de crépuscule, ou de se ménager, du moins dans le lieu où elles se feront, l'avantage d'augmenter ou de diminuer à discrétion la clarté.

Le contre-exemple de l'aveuglé-né ne distinguant rien pendant deux mois ne réfutera pas la thèse selon laquelle l'aveugle-né finira par voir : au contraire, le locuteur se saisit de la preuve apportée par le camp adverse pour la faire sienne. Cet aveugle-né prouve désormais que l'expérience doit obéir à un certain protocole.

Concéder, c'est montrer que l'on tient compte de l'argument adverse, mais c'est surtout montrer que cet argument adverse ne suffit pas pour soutenir la thèse qu'il prétend soutenir ; cela met en jeu le principe de force argumentative. On concède à l'autre un élément qui ne prouve pas ou qui du moins ne suffit pas à prouver la thèse adverse. Aussi la réfutation qu'elle opère a ceci de sévère qu'elle pointe les limites d'un raisonnement, qui ne prend pas tous les éléments en compte. Ce qui est concédé est ce qui est de l'ordre de l'évidence, et donc, d'une certaine manière, ce qui empêche le progrès de la pensée.

Ils ont des yeux, dont Saunderson était privé ; mais Saunderson avait une pureté de moeurs et une ingénuité de caractère qui leur manquent. Aussi ils vivent en aveugles, et Saunderson meurt comme s'il eût vu,

lit-on dans la *Lettre sur les aveugles* (170). Le chiasme croise les idées de possession et de manque pour souligner que le manque n'est pas du côté où l'on croit : Saunderson est celui qui voit plus loin, et de la même manière, celui qui dit cela de lui voit plus loin. Tous peuvent voir et constater bêtement que Saunderson est aveugle et que ses interlocuteurs ne le sont pas, c'est une réalité que le locuteur concède, mais c'est une réalité tellement évidente qu'il ne faut pas s'y arrêter : le locuteur voit plus loin que ces aveugles en décernant les capacités extraordinaires de son aveugle. Ainsi, il ne faut pas s'arrêter à une observation minimale, pas assez longue :

Un œil vivant et animé aurait sans doute de la peine à s'assurer que les objets extérieurs ne font pas partie de lui-même ; qu'il en est tantôt voisin, tantôt éloigné ; qu'ils sont figurés ; qu'ils sont plus grands les uns que les autres ; qu'ils ont de la profondeur, etc., mais je ne doute nullement qu'il ne les vît, à la longue, et qu'il ne les vît assez distinctement pour en discerner au moins les limites grossières. Le nier, ce serait perdre de vue la destination des organes ; ce serait oublier les principaux phénomènes de la vision ; ce serait se dissimuler qu'il n'y a point de peintre assez habile pour approcher de la beauté et de l'exactitude des miniatures qui se peignent dans le fond de nos yeux ; qu'il n'y a rien de plus précis que la ressemblance de la représentation à l'objet représenté ; que la toile de ce tableau n'est pas si petite ; qu'il n'y a nulle confusion entre les figures ; qu'elles occupent à peu près un demi-pouce en carré ; et que rien n'est plus difficile d'ailleurs que d'expliquer comment le toucher s'y prendrait pour enseigner à l'oeil à apercevoir, si l'usage de ce dernier organe était absolument impossible sans le secours du premier. (*Lettre sur les aveugles*, 177-178).

Le locuteur concède à ses adversaires que le nouveau voyant aura effectivement des difficultés à appréhender les objets se présentant à sa vue, mais cette observation à court terme ne suffira pas à soutenir la thèse adverse. Au contraire, une observation plus patiente montrera que le nouveau voyant finira pas distinguer les objets, et donnera raison au locuteur. L'observation non seulement attentive mais visionnaire permet à ce dernier de rendre la négation de sa thèse irrecevable.

Avoir concédé rend la réfutation de l'énoncé du concédeur irrecevable. Elle est peut-être ainsi l'outil de réfutation le plus efficace pour le locuteur qui en fait usage, qui se construit un *ethos* favorable, mais également un outil épistémologique intéressant, qui tient compte de l'évidence pour la dépasser. Celui qui concède fait preuve d'ouverture mais aussi d'énergie : il envisage tous les points de vue et propose le sien, nécessairement plus perspicace.

4. 3. La rectification

La rectification n'est pas censée détruire l'énoncé de l'adversaire, elle est censée remplacer l'un de ses constituants. Certes, elle entraîne la plupart du temps un changement d'orientation argumentative, mais elle a la spécificité de ne pas atteindre la face de celui dont l'énoncé est rectifié. Nous renvoyons à propos de la rectification à notre première partie⁵⁴⁹ : il nous importait alors de montrer que la façon dont on réfutait les adversaires, plus ou moins violemment, était le signe d'une mésentente plus ou moins profonde. Notre point est désormais de voir qu'en privilégiant la rectification, le philosophe contribue à la construction de l'*ethos* d'un polémiste conciliant, bienveillant et modéré, de même que lorsqu'il objecte et concède.

Celui qui rectifie le fait car il accuse l'autre d'avoir commis une erreur qu'il n'aurait pas faite consciemment, mais inconsciemment. Rectifier, c'est donc faire preuve de tolérance. Lorsque le narrateur a pour mission de relire la traduction faite du texte de Hume par Mademoiselle de la Chaux, il déclare avoir eu bien peu à *rectifier*⁵⁵⁰. Elle est un mode de réfutation doux, dont on use entre gens de bonne compagnie. C'est ainsi que très souvent, la *Réfutation d'Helvétius* (808) se présente non pas vraiment comme une réfutation, mais comme une rectification : « Il y a cent belles, très-belles pages ; il fourmille d'observations fines et vraies, et tout ce qui me blesse, je le **rectifierais** en un trait de plume ». « En un trait de plume » : le travail sur le texte d'Helvétius ne nécessite pas de se faire en profondeur⁵⁵¹. Bien sûr, il s'agit aussi de ménager la face de son adversaire, et par la même occasion, de moduler sa propre image.

L'acte de rectification, de manière plus spécifique que la réfutation, fonctionne comme opérateur de tempérance. Ici, c'est la philosophie expérimentale qui vient *rectifier* les calculs de la géométrie : « On en a conclu que c'était à la philosophie expérimentale à **rectifier** les calculs de la géométrie, et cette conséquence a été avouée, même par les géomètres⁵⁵² ». Là, c'est la raison qui vient *rectifier* « le jugement rapide de la sensibilité⁵⁵³ ». Là, enfin, c'est le

⁵⁴⁹ Voir p. 101 *sq* de notre travail.

⁵⁵⁰ Voir *Ceci n'est pas un conte*. Voir notre remarque à ce propos p. 400.

⁵⁵¹ Ainsi, dans la notice concernant la *Réfutation d'Helvétius*, Barbara de Negroni (2011) écrit : « Diderot relève les 'détails charmants' ou les 'belles [...] observations' d'Helvétius, tout en dénonçant les conséquences absurdes ou les généralisations hâtives qu'il en tire, et sa tendance permanente à proposer son propre portrait 'comme le portrait de l'homme'. [...] Or, au fil de ce travail, Diderot apprécie de plus en plus la pensée d'Helvétius : séduit par un livre qui contient 'cent [...] très belles pages', et dont les quelques passages choquants peuvent être rectifiés d'un 'trait de plume', il semble progressivement avoir envie de publier plutôt une anthologie qu'une réfutation ». (Diderot, *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, p. 1262).

⁵⁵² *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 560.

⁵⁵³ *Essais sur la peinture*, 715.

toucher qui vient *rectifier* le jugement de l'œil : « Combien l'organe de l'œil serait trompeur, si son jugement n'était pas sans cesse **rectifié** par le toucher⁵⁵⁴ ». Même s'il est vrai que Diderot, s'il doit accorder sa préférence, l'accordera plutôt à la méthode expérimentale, à la raison et au toucher, ce qui est remarquable, c'est que l'agent de la rectification pourrait tout aussi bien devenir le patient : les calculs de la géométrie pourraient venir rectifier la philosophie expérimentale⁵⁵⁵, la sensibilité, le jugement de la raison, l'œil, le jugement du toucher. C'est le dialogue perpétuel de la géométrie et de la philosophie expérimentale, de la sensibilité et de la raison, des différents sens qui ouvre le plus sûr accès à une quelconque vérité.

Plus généralement, la rectification n'est-elle pas le symbole de l'introduction – nécessaire – du discours autre, c'est-à-dire du dialogue, dans ce qui risquait d'être le monologue le plus stérile qui soit ? Colas Duflo (2003a : 53) a raison de noter que

le fonctionnement normal de la pensée semble être que toute idée non contredite s'étende le plus qu'elle peut. Le *conatus* de chaque idée s'exprime dans sa vocation à la généralisation. Or dans le discours d'un seul, ce qui manque est précisément la contradiction nécessaire à la correction de ce défaut inhérent à la pensée monologique qu'on pourrait décrire comme un devenir monoïdéique.

Il prend ainsi l'exemple de la *Réfutation d'Helvétius*, qui consiste notamment, on l'a déjà envisagé, à rectifier les assertions d'Helvétius, c'est-à-dire à les redresser pour les rendre plus *vraies*. La voix d'Helvétius, associée à celle de son rectificateur Diderot, est fortifiée : « un peu de dialogue suffit pour corriger les erreurs d'Helvétius, puisque leur cause unique est le caractère monologique de la pensée qui les produit », souligne C. Duflo (53).

Il ne faut pas oublier que la rectification demeure le signe d'un désaccord, et si elle se veut douce, elle est parfois et même souvent lourde de conséquences. On se souvient que la rectification d'un élément peut conduire en effet à la modification de la conclusion, c'est-à-dire de la thèse tenue par l'auteur :

Il est difficile de trouver ses raisonnements satisfaisants, mais il est facile de **rectifier** ses inductions et de substituer la conclusion légitime à la conclusion erronée qui ne pèche communément que par trop de généralité. Il ne s'agit que de la restreindre. (*Réfutation d'Helvétius*, 841).

Plus généralement, l'exercice de la rectification dévoile certes l'*ethos* d'un polémiste modéré, mais d'un polémiste qui reste conscient de la nécessité de la contradiction, de la nécessité de

⁵⁵⁴ *Éléments de physiologie*, éd. DPV, 457.

⁵⁵⁵ Il faudrait toutefois nuancer ce propos. Voir la suite directe des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (560-561) : « Mais à quoi bon corriger le calcul géométrique par l'expérience ? N'est-il pas plus court de s'en tenir au résultat de celle-ci ? d'où l'on voit que les mathématiques, transcendantes surtout, ne conduisent à rien de précis sans l'expérience ; que c'est une espèce de métaphysique générale, où les corps sont dépouillés de leurs qualités individuelles ».

toujours modifier les assertions, de toujours les secouer afin de ne laisser que peu de chances au faux de s'installer. Ainsi, dans l'*Entretien* (616) :

D'ALEMBERT. – Cela me paraît. Il ne me reste plus qu'une difficulté. DIDEROT. – Vous vous trompez, il vous en reste bien davantage. D'ALEMBERT. – Mais une principale.

Après avoir spéculé avec le personnage Diderot sur la formation de l'homme, d'Alembert semble satisfait qu'ils soient parvenus à déterminer la façon dont le raisonnement s'acquiert⁵⁵⁶ et considère qu'il ne reste « plus qu'une difficulté » à résoudre. C'est alors qu'intervient Diderot : il ne reste pas « une difficulté », mais « bien davantage » : c'est sur la quantification qu'intervient la rectification. Il semble bien que chaque fois qu'un locuteur pense pouvoir s'en sortir facilement, un interlocuteur soit là pour le réfuter. D'Alembert ajoute ainsi lui-même la précision qui pourra protéger son nouvel énoncé de la réfutation : il lui reste une difficulté principale, malgré l'existence de beaucoup d'autres difficultés. La rectification, aussi légère qu'elle paraisse ici – car, fondamentalement, les deux interlocuteurs sont en accord –, permet toutefois de rappeler la passion de Diderot non pas tant pour les difficultés, mais pour le travail philosophique, qu'il n'est pas question de sous-estimer et qu'il faut accomplir sérieusement.

Tout se passe comme si l'acte de rectification était lié à celui de l'ajout, comme en atteste l'une des dernières répliques de Bordeu, qui tente de prendre congé de ses patients alors que Julie lui demande d'expliquer certains points de sa philosophie :

Ce n'est pas qu'il n'y ait peut-être quelque chose à **rectifier** et beaucoup à **ajouter** à ce que j'ai dit ; mais il est onze heures et demie, et j'ai à midi une consultation au Marais. (*Rêve de d'Alembert*, 667).

Rectifier, c'est ajouter ; ajouter, c'est rectifier : les discours se répètent mais se transforment au fur et à mesure de leur énonciation, contrairement aux discours figés adverses, selon un idéal de perfectibilité. Pour finir, il faudrait souligner avec Colas Duflo (2002a : 269) que la rectification se justifie du fait de l'attitude philosophique de Diderot :

De manière générale, il s'est voulu un philosophe dans la cité (celui qui s'isole est un monstre ou un réprouvé), Diderot a toujours fait une philosophie politique qui prend le risque d'une analyse du présent, ce qui va avec la possibilité de l'erreur, de la courte vue, de l'espoir déçu, mais aussi avec celle de la **rectification**.

Comme nous le soulignons plus haut, le philosophe se doit de prendre position⁵⁵⁷, quitte à en

⁵⁵⁶ « DIDEROT. – [...] Et qu'est-ce que la mémoire d'où naît-elle ? D'ALEMBERT. – D'une certaine organisation qui s'accroît, s'affaiblit et se perd quelquefois entièrement. DIDEROT. – Si donc un être qui sent et qui a cette organisation propre à la mémoire lie les impressions qu'il reçoit, forme par cette liaison une histoire qui est celle de sa vie, et acquiert la conscience de lui, il nie, il affirme, il conclut, il pense ». (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 616).

⁵⁵⁷ Nous renvoyons au point 3.5, chapitre deux, troisième partie de notre travail.

changer ou à la nuancer par la suite ; il se retrouve face à l'urgence et à la nécessité de l'argumentation, et pourra toujours la moduler à l'envi.

5. Convaincre ?

« Vous n'avez pas, à ce que je vois, la manie du prosélytisme », fait ainsi remarquer la Maréchale à son interlocuteur, heureusement surprise. Il faudrait ajouter que le philosophe n'a pas la « manie du prosélytisme », contrairement aux dévots. C'est ce que souligne Caroline Jacot Grapa (2009 : 52), qui juge que Diderot avait très certainement conscience que la conversion de ces contemporains ne pouvait se faire que par étapes successives :

La Mettrie, Diderot, d'Holbach, donc, sont de ces matérialistes athées : mais on peut rappeler d'un mot que Diderot a confié la publication de nombre de ses textes à titre posthume à Naigeon, et jugé selon toutes apparences contre-productif de faire du prosélytisme en son nom propre auprès de ses contemporains qu'il fallait d'abord conduire vers de nouvelles façons de penser.

Ainsi, nous avons déjà mentionné ce passage de *l'Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** (937)⁵⁵⁸ :

LA MARECHALE. – Vous n'avez pas, à ce que je vois, la manie du prosélytisme.
DIDEROT. – Aucunement. LA MARECHALE. – Je vous en estime davantage.
DIDEROT. – Je permets à chacun de penser à sa manière, pourvu qu'on me laisse penser à la mienne ; et puis, ceux qui sont faits pour se délivrer de ces préjugés n'ont guère besoin qu'on les catéchise.

Mais est-ce à dire que si le personnage Diderot ne veut pas persuader la Maréchale, le philosophe Diderot ne veut pas persuader son interlocuteur, quel qu'il soit ? Il semble bien, au contraire, que cette position de refus lui attribue un surcroît de crédit, contribue à la valorisation de son *ethos*, et donc rende son argumentation d'autant plus persuasive. D'ailleurs, la Maréchale est *séduite* par cette modestie du philosophe, elle l'en « estime davantage ». Finalement, le fait de dire qu'il ne veut pas persuader constitue un argument qui persuade.

Suzanne ne fait pas que souffrir, elle ne cesse d'argumenter tout au long de l'œuvre, et sa souffrance constitue d'ailleurs l'argument le plus fort de son argumentation : elle argumente auprès des autres personnages (« J'oubliais de vous dire que je vis mon père et ma

⁵⁵⁸ Nous renvoyons à la p. 320 de notre travail.

mère, que je n'épargnai rien pour les toucher, et que je les trouvai inflexibles⁵⁵⁹ », à qui elle s'efforce de montrer qu'elle n'est pas faite pour la vie en couvent, auprès du Marquis de Croismare également, qu'elle doit convaincre de la secourir, étant donné, d'une part, son absence de vocation, qui devrait seule suffire à la faire sortir du couvent puisque les vœux doivent être prononcés librement⁵⁶⁰, et d'autre part, les sévices qu'elle a subis depuis son entrée en religion. Elle argumente en avançant ses multiples raisons (la raison originelle et qui guide toutes les autres étant qu'elle n'aurait jamais dû entrer en religion), en construisant par son discours une image positive d'elle-même (Suzanne, malgré ses réticences et son dégoût pour la vie monastique, est la parfaite religieuse, était la parfaite fille, la parfaite sœur, plus belle, plus douce que toutes et tous), et en sollicitant l'empathie de celui qui la lit. Il faut ici convoquer Jürgen Siess (2000) qui, dans l'un de ses articles, a considéré la dimension argumentative de la *Religieuse*, en s'intéressant notamment à l'*ethos* délivré par le personnage de Suzanne. Suzanne se montre ainsi comme une bonne chrétienne – on l'a déjà abordé –, mais aussi comme une enfant abandonnée, jouant ainsi sur l'émotion, et comme une bonne avocate capable de se défendre – mieux que ne l'a fait M. Manouri –, jouant ainsi sur la raison⁵⁶¹. Le choix du destinataire est stratégique, puisque le marquis de Croismare, en tant que bon chrétien, père de famille et homme des Lumières, ne pourra être que séduit par cette parole à la fois pathétique et raisonnable.

Nouvelle strate d'interlocution : Diderot, qui s'adresse à tout un lectorat, qui doit, par la peinture de l'horreur que vit Suzanne, montrer le caractère contre-nature de la vie en couvent⁵⁶². Suzanne, dans le roman, échoue toujours à convaincre ses destinataires, qui refusent de la laisser sortir du couvent, et qui refusent de la laisser en paix⁵⁶³. Notons ainsi les

⁵⁵⁹ *La Religieuse*, 280.

⁵⁶⁰ On notera qu'il s'agit là d'un véritable leitmotiv, mais qui échoue chaque fois : le monde religieux ne respecte même pas ses propres règles. Voir l'article « Vœux » de l'*Encyclopédie*. Florence Lotterie (2009 : 235), dans son édition de la *Religieuse*, rappelle dans le dossier que « les vœux forcés constituent un motif littéraire fréquent ». Il est vrai que Suzanne a signé sa profession, mais elle était dans un état second.

⁵⁶¹ Jürgen Siess (2000 : 108) explique ainsi : « elle s'attribue [...] le rôle de l'avocate, de la femme de raison apte à formuler un plaidoyer. [...] Elle veut montrer qu'elle sait formuler un argument, confirmer, réfuter et prévenir des objections. [...] Lorsqu'elle fait valoir sa raison, elle se donne même à voir comme étant plus apte à plaider que l'homme de profession. Elle reproche à M. Manouri de ne pas avoir donné suffisamment de preuves. Or dans son propre plaidoyer elle s'efforce de reconstruire les faits qui peuvent fonder un argument convaincant ». Jürgen Siess (2000 : 109) avance même que « l'image qui finit par s'imposer est [...] celle d'une femme qui, après chaque secousse, est capable de retrouver ses esprits, et la narratrice semble relier cette capacité à une force intérieure où la raison a une large part. C'est cette part de raison qui lui permet en même temps de faire du plaidoyer particulier un plaidoyer général ».

⁵⁶² Jürgen Siess (2000 : 99) fait mention de la complexité de l'interaction du roman : « En filigrane apparaît derrière Suzanne un narrateur implicite qui renvoie à Diderot et, de l'autre côté, derrière Croismare, le lecteur implicite – 'ceux qui liront ces mémoires' ». En effet, « derrière le je-Suzanne Simonin se tient [...] Diderot qui entend plaider la cause des jeunes femmes opprimées ».

⁵⁶³ Si Suzanne ne convainc pas les autres sœurs, on peut toutefois noter qu'elle les *séduit*. Sur le pouvoir de séduction de Suzanne auprès des autres sœurs, voir Tracy Adams (1998). Elle parle du « Suzanne's seductive power » (1998 : 19).

propos tenus par Tracy Adams (1998 : 22) :

When the sisters are not persecuting her, they are attempting to convince her to stay, through extravagant praise of her beauty and goodness.

Toutes les sœurs sont des geôlières : dès lors, on peut considérer que le dialogue de sourds caractérise les relations de Suzanne avec les autres religieuses, qui refusent d'accepter son départ, et Tracy Adams (1998 : 23) de souligner : « Interaction would only be counter-productive to her desire to leave ». Pourtant, son personnage convaincra la Marquis de Croismare, et, avec lui, toute une opinion. *La Religieuse* a eu l'effet perlocutoire qu'il escomptait, et la critique des couvents l'emporte. L'accusation générale du cloître prédomine sur la défense particulière de Suzanne.

On pourrait ainsi se poser la question, peut-être vaine, de savoir si vérité et sincérité sont des conditions préalables à la conviction. Il est inutile de rappeler que Suzanne est un personnage fictif, mais qu'on la donne à voir au Marquis comme une personne. Le roman mime le réel, construit sa vérité, celle d'une satire contre les couvents.

Les réussites perlocutoires sont assez nombreuses chez Diderot : pensons à la victoire de Diderot sur d'Alembert, imprégné des propos de Diderot (d'Alembert est le représentant-type de l'individu convaincu, et même vaincu, puisque dans son rêve, il se trouve baigné des idées de son interlocuteur, contre lequel il luttait péniblement dans l'*Entretien*⁵⁶⁴) ; ou encore sur MOI, qui sort perturbé de sa discussion avec le Neveu, et dont les représentations du monde se voient de ce fait changées. Mais ce qui est notable, c'est que, chaque fois, celui qui convainc ne prétend pas vraiment le faire : en cela également, la stratégie diderotienne diffère fondamentalement de la stratégie adverse.

La conviction est parfois même de l'ordre du jeu. Dans une lettre à Sophie Volland⁵⁶⁵, Diderot rapporte pour sa destinataire un débat sur le sentiment de vertu (la vertu est-elle naturelle ou n'est-elle pratiquée que par intérêt ?), mais il s'avère que finalement, le débat prend de l'ampleur non pas du fait de son objet, mais du fait de l'auditoire qui y assiste :

⁵⁶⁴ « Vous plaisantez, mais vous rêverez sur votre oreiller à cet entretien, et s'il n'y prend pas de consistance, tant pis pour vous, car vous serez forcé d'embrasser des hypothèses bien autrement ridicules » (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, 621), lui lance Diderot avant que les deux personnages ne se séparent. Et Franck Salaün (2010 : 92) de noter : « À son insu, les arguments et les conjectures du philosophe poursuivront leur œuvre dans son esprit, tandis que sa sensibilité échappera à son contrôle. Le piège textuel se referme et l'auteur jubile. Il tient une preuve par le rêve ! »

⁵⁶⁵ La lettre est datée du 1^{er} décembre 1760. Voir l'extrait de cette même lettre, déjà cité plus haut, p. 402 de notre travail.

Nous nous sommes arraché le blanc des yeux, Helvétius, Saurin et moi. Hier au soir ils prétendaient qu'il y avait des hommes qui n'avaient aucun sentiment d'honnêteté, ni aucune idée de l'immortalité. Nous plaidions avec chaleur, comme il arrivera toujours quand on aura des femmes pour juges. M^{lle} de Valory, M^{me} d'Épinay, M^{me} d'Holbach siégèrent. (*Correspondance*, 334).

Il est évident que les trois interlocuteurs prennent plaisir au combat. Le duel⁵⁶⁶ a pour principale fonction de séduire le tiers, constitué ici, de façon absolument non anodine, par les figures féminines. Diderot se plaît à réfuter ses deux adversaires. Fait remarquable : le degré de conviction des argumentateurs s'explique non pas par une quelconque passion pour l'objet de l'argumentation, mais par la présence féminine. La contestation et l'opposition, sous certains aspects, ne seraient-elles qu'un jeu de séduction ? Un jeu dont l'une des fonctions serait aussi de dire une vérité sur le monde ? Ce même jeu de séduction ne caractérise-t-il pas la relation Julie-Bordeu, et ce, malgré le caractère « scientifique » et « technique » de leur conversation ? Mirzoza ne tente-t-elle pas de séduire son auditoire en suggérant son hypothèse du cheminement de l'âme des pieds jusqu'à la tête, au fur et à mesure que l'homme grandt ?

Vous allez être satisfait ; suivez seulement le fil de mes idées. Je ne me pique pas d'argumenter. Je parle sentiment : c'est notre philosophie à nous autres femmes, et vous l'entendez presque aussi bien que nous. (*Bijoux indiscrets*, 94).

Mangogul est charmé, nous l'avons vu, même s'il n'est pas convaincu par la favorite. Pourtant, cela revient presque au même. Ne pas *se piquer d'argumenter*, comme le dit Mirzoza, est peut-être un des plus sûrs moyens d'arriver à ses fins : se faire écouter.

Ainsi, la figure du combattant « fanatique », qui prend trop au sérieux l'objet de sa conviction, est stigmatisée. Bien que Diderot prétende aimer ce genre de fanatique, on ne peut que déceler un sourire moqueur lorsqu'il établit leur portrait :

J'aime les fanatiques, non pas ceux qui vous présentent une formule absurde de croyance et qui vous portant le poignard à la gorge vous crient : Signe ou meurs ; mais bien ceux qui fortement épris de quelque goût particulier et innocent, ne voient plus rien qui lui soit comparable, le défendent de toute leur force, vont dans les maisons et dans les rues, non la lance, mais le syllogisme en arrêt, sommant et ceux qui passent et ceux qui sont arrêtés de convenir de leur absurdité, ou de la supériorité des charmes de leur Dulcinée sur toutes les créatures du monde. Ils sont plaisants ceux-ci, ils m'amuse, ils m'étonnent quelquefois. Quand par hasard ils ont rencontré la vérité, ils l'exposent avec une énergie qui brise et renverse tout. Dans le paradoxe, accumulant images sur images, appelant à leur secours toutes les puissances de l'éloquence, les expressions figurées, les comparaisons hardies, les tours, les mouvements, s'adressant au sentiment, à l'imagination, attaquant l'âme et la sensibilité par toutes sortes d'endroits, le spectacle de leurs efforts est encore beau. Tel est Jean-Jacques Rousseau lorsqu'il se déchaîne contre les lettres qu'il a cultivées toute sa vie. (*Salon* de 1765, 438).

⁵⁶⁶ En réalité, il ne s'agit pas vraiment d'un duel, puisque les combattants sont au nombre de trois. Mais Helvétius et Saurin forme un camp contre Diderot.

Le fanatisme, quelle que soit sa forme, désigne toujours un comportement irrationnel qui isole le fanatique, hermétique à toute autre opinion que la sienne. Le philosophe, sans nier sa fatalité, aurait-il la hantise du dialogue de sourds ? Il faut rappeler encore une fois que ce type de dialogue caractérise la relation qu'il entretient avec son frère, et plus généralement (du moins c'est souvent ainsi qu'il le représente dans son œuvre) avec tout dévot intolérant. Un tel dialogue s'explique par le renforcement des positions et le refus d'écouter. Pour Marc Angenot (2008 : 7), si l'argumentation est partout, la conviction est rare. Il souligne ainsi dès l'introduction de son dernier ouvrage, *Dialogues de sourds*, ce qu'il appelle « les malheurs de la rhétorique » :

Ce livre part d'un étonnement face à une évidence qui ne semble guère perçue et face à une définition qui est universellement reçue alors qu'elle se révèle, à l'examen, inadéquate. Les manuels, de jadis et d'aujourd'hui, définissent benoîtement et classiquement la rhétorique comme « l'art de persuader par le discours ». Cette simple définition n'est acceptée que parce qu'on ne s'y arrête pas. Arrêtons-nous y. On lui opposera quelques élémentaires objections : les humains argumentent constamment, certes, et dans toutes les circonstances, mais à l'évidence ils se persuadent assez peu réciproquement, et rarement.

Marc Angenot explique alors que l'un des replis les plus fréquents des locuteurs se trouvant dans une situation de dialogue de sourds est de considérer son interlocuteur comme un insensé : si le discours de l'autre est celui de la folie, il est ainsi normal que l'on ne puisse ni y adhérer, ni même le comprendre. Le discours adverse, lorsqu'on y est fondamentalement opposé, est le discours du fou.

Dans la *Lettre sur les sourds et muets* (16), Diderot, après avoir attribué des qualités différentes à chacun des cinq sens, imagine une société de « cinq personnes dont chacune n'aurait qu'un sens⁵⁶⁷ » et dit :

il n'y a pas de doute que ces gens-là ne se traitassent tous d'insensés, et je vous laisse à penser avec quel fondement. C'est là pourtant une image de ce qui arrive à tout moment dans le monde ; on n'a qu'un sens et l'on juge de tout. Au reste il y a une observation singulière à faire sur cette société de cinq personnes dont chacune ne jouirait que d'un sens ; c'est que la faculté qu'elles auraient d'abstraire, elles pourraient toutes être géomètres, s'entendre à merveille, et ne s'entendre qu'en géométrie.

On le voit, cette société imaginée est en réalité mimétique de ce qu'il se passe dans la réalité : « on n'a qu'un sens et l'on juge de tout », chacun considère ainsi autrui comme celui qui est insensé. Pourtant, le point d'accord que constituerait la faculté d'abstraction permet d'éviter une situation d'absolue incommunication : les personnes s'entendraient en géométrie, matière

⁵⁶⁷ « Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que de tous les sens, l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et les plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. Ce serait, à mon avis, une société plaisante, que celle de cinq personnes dont chacune n'aurait qu'un sens ». (*Lettre sur les sourds et muets*, 15-16).

abstraite par excellence, et ne s'entendraient qu'en géométrie.

Existe-t-il donc des moyens d'échapper au dialogue de sourds ? Il semble bien que le meilleur remède soit de ne pas le prendre au sérieux, de le tourner en dérision. Les aveugles de la *Promenade du sceptique* sont ridiculisés, en partie parce qu'ils prennent trop au sérieux le conflit qui les oppose à ceux qui pensent différemment : d'où leur énervement irrationnel, d'où leur volonté ferme d'empêcher le dialogue, ce qui les discrédite fortement.

Pour pallier le non-dialogue, Diderot multiplie les espaces de discussion, qui sont tout autant espaces d'accord que de désaccord⁵⁶⁸. C'est ainsi que le Maître de *Jacques le fataliste* (826) fait remarquer à Jacques qu'il « aim[e] mieux parler mal que [s]e taire », ce que Jacques ne peut qu'approuver, et ce qui fait conclure au Maître : « Et moi, j'aime mieux entendre mal parler que de ne rien entendre ». Et même lorsque l'auditeur n'est pas d'humeur à écouter, il y a toujours la solution de « deux bouteilles de champagne » (798) :

C'est qu'elle se présente avec deux bouteilles de champagne, une dans chaque main, et qu'il est écrit là-haut que tout orateur qui se présentera à Jacques avec cet exorde s'en fera nécessairement écouter.

Lorsque Hemsterhuis fait la représentation de l'opposition des deux camps, le camp religieux et le camp philosophique, qui se font une « guerre cruelle », sans donner l'avantage au second, et en montrant même que le second fait preuve de plus de zèle et d'acharnement, Diderot, bien sûr, conteste :

D'un côté, de soi-disant orthodoxes dont la roideur, l'entêtement, la stupidité, le peu de lumières et l'ambition outrée leur font prétendre que tous les hommes devraient penser et comprendre comme eux [...], et d'un autre côté, ces essais de soi-disant philosophes, aussi vains et peu éclairés que ces orthodoxes, qui, à force de dérèglements, de vices ou de sophismes, ont fait taire leur organe moral pour un temps... Je n'en connais qu'un seul qui ait eu cette impudence, et il est en exécration à tous les autres. ... qui prêchent l'irrégion et l'athéisme avec plus de zèle encore que les autres leur prétendue orthodoxie, qui voudraient convertir tous les hommes, afin que personne ne leur fit entrevoir un Dieu tout présent qu'ils redoutent... Je connais un peu les gens dont vous parlez. Soyez sûr qu'ils disent franchement leur sentiment sans aucun esprit de prosélytisme. Qu'ils sont aussi sincères dans leur opinion que vous dans la vôtre. Qu'ils ont autant de mœurs que les plus honnêtes croyants. Qu'on est aussi facilement athée et homme de bien, qu'homme croyant

⁵⁶⁸ C'est dans cette logique qu'avec Lucien Nouis (2009 : 69), nous pourrions envisager que Didier-Pierre Diderot constituerait, paradoxalement, le « lecteur idéal » du philosophe : « D'une certaine façon, Didier-Pierre représente pour Diderot son lecteur idéal. Non seulement parce que dans son intolérance extrême, il est celui à qui la philosophie doit justement s'adresser, mais aussi parce qu'il est celui que le philosophe ne peut pas abandonner. Alors que le génie artistique peut faire fi de toute obligation familiale sans que cela diminue la force de son œuvre, le philosophe prête le flanc à la critique s'il n'est pas capable de rester fidèle à ses préceptes vis-à-vis de ceux qui l'entourent. Cesser de prôner la tolérance à cet homme intolérant qu'est son frère, ce serait pour Diderot cesser d'être philosophe. En somme, parce qu'il est frère et abbé, proche et lointain, Didier-Pierre est pour Diderot un destinataire doublement privilégié du discours philosophique. Problème ou énigme, il constitue cet 'autre' de la philosophie dont la conversion est au centre du projet encyclopédique – c'est un double négatif, une sorte de 'lui' dont la proximité est aussi fascinante qu'inquiétante ».

et méchant. (*Observations sur Hemsterhuis*, 758-759).

Aux dires d’Hemsterhuis, les philosophes présenteraient les mêmes vices que leurs ennemis : ils ne sont pas éclairés, ils sont vicieux, et – c’est ce qui nous intéresse surtout ici – ils prêchent avec zèle. Aux dires d’Hemsterhuis, chaque camp s’accuse des pires sophismes, mais en réalité, chaque camp en commet. Diderot se fait donc ici, plus que jamais, le porte-parole des philosophes, en réfutant point par point les accusations du spiritualiste⁵⁶⁹, et insiste notamment sur le fait que les philosophes ne font pas de prosélytisme.

En faisant ses « observations » sur Hemsterhuis, par cet acte d’énonciation même, Diderot ne prouve-t-il pas que le dialogue de sourds n’est pas du fait du camp philosophique ? On peut discuter avec les philosophes, la preuve : Hemsterhuis s’entretient avec Diderot en lui livrant son manuscrit. Ce que demande avant tout le philosophe, c’est de bénéficier du même temps de parole que celui dont bénéficie le camp adverse, comme il le précise un peu plus loin dans les *Observations* (760-1) :

et que, de l’autre, on ne parvienne à rendre les vérités philosophiques si palpables et si populaires, que les misérables sophismes de ceux de la seconde espèce ne persuadent plus même les enfants. Je vous avoue que je ne crois pas la chose impossible aux philosophes, s’ils veulent s’en occuper sérieusement, et si l’on veut leur laisser la même liberté d’écrire qu’on accorde à leur adversaire. Hé ! monsieur, ne croyez pas le ridicule si redoutable ; il retombe toujours sur celui qui déraisonne. Le point important est d’avoir raison.

Si le philosophe obtient ce droit à la parole, obtient d’être écouté, alors les « vérités philosophiques » pourront être rendues « palpables » et « populaires ».

« Celui qui déraisonne » n’est que le dévot : avec lui seul s’instaure le dialogue de sourds, lui seul ne peut être convaincu. Il importe alors de tâcher de convaincre les autres, et de prendre le risque de la contestation. Car, de toute façon, explique le narrateur de *Jacques le fataliste* (871), « si mon ouvrage est bon, il vous fera plaisir ; s’il est mauvais, il ne fera point de mal. Point de livre plus innocent qu’un mauvais livre ».

Bilan partiel

Tout comme l’observation des objets de la réfutation nous semble guider la contre-argumentation, la voix autre permettant ainsi l’avènement de la voix d’auteur, l’observation de la façon dont sont représentés les divers débats et les divers débattants révèle, à notre sens, la conception de ce que serait chez Diderot un débat « idéal » et de ce que serait un débattant tout aussi « idéal ». On se souvient que l’objet du troisième chapitre de notre première partie

⁵⁶⁹ Nous avons coupé la citation, mais la réponse de Diderot est bien plus longue.

consistait en l'examen des différentes modalités du conflit, afin d'évaluer le degré de polémique qu'il pouvait y avoir entre deux adversaires. Il fallait, dans le dernier chapitre de ce travail, prolonger la réflexion et mener l'investigation sur la conception que le philosophe a du débat et de celui qui le mène. Le débat est nécessaire, voire vital ; il ne peut que laisser place à l'erreur, puisqu'il vaut mieux prendre le risque de prendre la parole que de rester silencieux (le silence se situant toujours du côté du dogme) ; il exige un certain code, qui requiert notamment le sérieux des débattants, leur bienveillance, leur courage, ainsi qu'un esprit d'ouverture (en acceptant, justement, de laisser le débat ouvert, et en ne prétendant donc pas le clore pour en retirer une gloire personnelle). Se dessine alors l'*ethos* d'un réfuteur accommodant, qui favorise de fait certains modes particuliers de réfutation, comme l'objection, la concession et la rectification, et dont les ambitions sont de construire, ou plutôt de co-construire, au lieu de détruire. L'idéal de sociabilité des Lumières, chez Diderot, peut se concilier avec la contradiction, aux vertus incontestables ; et l'on est forcément séduit par ce débat qui, sans vouloir convaincre, ou plutôt en semblant ne pas vouloir convaincre, est particulièrement convaincant.

Conclusion

Dans le discours diderotien, la réfutation, omniprésente, ne se contente pas de récuser le sens auquel prétendent les argumentations adverses, elle est elle-même porteuse de sens, en particulier parce qu'elle fait de l'adversaire une figure constitutive de l'œuvre.

Partie du constat des oppositions, de leur multiplicité, de leurs différences également, nous entendions mettre au jour dans notre première partie la confrontation de deux camps, aux contours difficiles à saisir. D'une part, le rôle de réfuteur, et le prestige dont ce rôle est globalement doté, sont largement partagés, bien au-delà du seul Diderot, qu'il soit auteur, narrateur ou personnage. D'autre part, si les adversaires prolifèrent, ce n'est pas forcément sous les traits de personnages constitués comme tels, car tout comme Diderot est capable de reconnaître le bel ouvrage même s'il est signé du nom d'un ennemi, il sait percevoir sous l'ami l'adversaire qui se cache : n'importe qui peut s'abandonner facilement au vice majeur du discours et de la pensée, et le philosophe lui-même n'en est pas à l'abri. L'« Infâme » de Diderot, c'est le dogmatisme, que Marc Angenot (2008 : 307) définit comme

tout système de croyance comportant comme axiome que tout doute à son égard est peccamineux et toute objection scélérate. Le dispositif dogmatique filtre l'information de manière à ce que tout ce qui est pris en considération renforce les certitudes premières et dispose d'une résistance illimitée à la mise en cause de ses dogmes. J'ai parlé ailleurs d'immunisation rhétorique.

Ce principe d'une « immunisation rhétorique », le philosophe le condamne, et n'hésite évidemment pas à jeter le doute sur ce qui est traditionnellement présenté comme indubitable.

Nombre de figures sont convoquées et mises en scène pour affronter le systématisme : des philosophes en premier lieu, mais aussi des étrangers, des femmes (qui, aux dires de Diderot, « sont rarement systématiques⁵⁷⁰ »), des fous, des médecins, des rêveurs, etc. Toutes sont des figures *paradoxales*, toutes remettent en question une antique conception du Discours, qui n'est plus viable parce qu'elle ne délivre plus du monde une vision satisfaisante.

L'examen des situations d'opposition permet d'envisager une échelle de mésentente avec les adversaires, selon qu'ils sont plus ou moins farouches, c'est-à-dire plus ou moins dogmatiques. Si, par exemple, la concession semble globalement un mode de réfutation privilégié, il reste qu'avec les ennemis les plus redoutables, elle est hors de propos, voire dangereuse. Lorsque les sœurs, dès les premières pages du roman *La Religieuse* (280), invitent Suzanne à prendre le voile, prétendant que cela ne l'engagera qu'à peu de choses, qu'il sera encore bien temps de quitter le couvent, Diderot, derrière la narration, avance un argument de la direction :

« [...] Qu'est-ce qu'on demande de vous ? Que vous preniez le voile ? Eh bien ! que ne le prenez-vous ? À quoi cela vous engage-t-il ? À rien, à demeurer encore deux ans avec nous. On ne sait ni qui meurt ni qui vit ; deux ans, c'est du temps, il peut arriver bien des choses en deux ans... » Elle joignit à ces propos insidieux tant de caresses, tant de protestations d'amitié, tant de faussetés douces : « je savais où j'étais, je ne savais pas où l'on me mènerait », et je me laissai persuader.

Suzanne n'aurait jamais dû se laisser persuader la première fois. De là viennent les résonances tragiques de la *Religieuse* : le « oui » concessif initial de Suzanne fera le malheur de sa vie entière ; il signe, d'une certaine manière, son « arrêt de mort⁵⁷¹ ».

À cette échelle de mésentente correspondent des manières distinctes de réfuter. Il y a des degrés entre une réfutation profonde et une réfutation pour ainsi dire badine, légère, car Diderot réfute parfois pour le plaisir autant que par nécessité.

Tout comme l'ampleur de la réfutation est fonction du degré de polémique entre les adversaires, la tenue du débat entre les différents actants varie selon le même principe : il y a loin de ceux qui se trompent de bonne foi à ceux qui recourent au mensonge, de ceux qui se laissent rectifier à ceux qui refusent toute forme de contradiction, de ceux qui proposent à ceux qui imposent. Aussi est-il toujours possible de discuter avec l'athée, même lorsque Diderot ne l'est pas encore, ou avec le déiste, même lorsque Diderot ne l'est plus. Les médecins, les géomètres ou encore les prêtres selon la nature font de bons interlocuteurs, au point qu'il peut arriver que leur voix se confonde en partie avec celle de Diderot, comme pour

⁵⁷⁰ *Sur les femmes*, 961. Bordeu, par exemple, tout médecin qu'il est, se montre parfois trop homme, et partant trop dogmatique. La raison des femmes est parfois très utile à l'épistémologie diderotienne. D'où peut-être, la correspondance privilégiée que Diderot entretient avec elles.

⁵⁷¹ *La Religieuse*, 294.

Prades ou Bordeu. Mais la catégorie qui se singularise le plus notablement est celle des dévots : parallèlement à leur opposition idéologique fondamentale, ils présentent tous les défauts locutoires qui s'opposent à la tenue d'un débat véritable.

Ce refus du débat justifie peut-être que ce dernier soit, d'une certaine manière, mené sans eux. Les dévots sont à peine incarnés en personnages ; leur discours, fantomatique, est généralement privé de lieu ou de locuteur identifié. Ainsi, il est très facile à confisquer en le réintégrant à son propre discours argumentatif⁵⁷². Car réfuter, c'est soumettre le discours de l'autre au sien. Notre deuxième partie s'est attachée à montrer comment ce conditionnement énonciatif orientait le combat entre les deux camps et menait obligatoirement à la victoire du camp philosophique. L'adversaire est soumis, sa voix est altérée et présentée comme fautive, infléchie dans le sens philosophique : raison est donnée à celui à qui est donnée la parole. Ce sont les ennemis qui trompent, mais Diderot, pas plus que quiconque, n'est d'une transparence absolue lorsqu'il remodèle leur parole : l'ingestion de cette dernière la rend éminemment vulnérable à la contestation. La parole adverse est affaiblie par la diminution de l'espace discursif qui lui est réservé, par les transformations qu'elle subit dans le processus du discours rapporté, voire par la déréalisation à laquelle elle est soumise lorsqu'elle est réduite à une fiction de discours, au service de la parole philosophique. Elle est par ailleurs contestable non seulement parce qu'elle prendrait en charge le faux, mais aussi du fait de ses modes d'énonciation : trop sûre d'elle-même, trop aiguë, marquée d'un volume sonore trop élevé, cette parole dogmatique est viciée dans sa forme même. À tous points de vue, la parole adverse est fallacieuse. Ici encore, le caractère fallacieux du discours adverse est à la mesure du degré de polémique de l'échange ; et, une nouvelle fois, c'est le discours dévot qui se distingue des autres, en accumulant les *fallacies*. La force s'y substitue à la raison, la parole s'y fait menaçante, belligérante, autoritaire. Ces erreurs dans l'usage du discours révèlent la vision faussée et périmée du monde que nourrissent de tels locuteurs. Elles témoignent également des émotions à la fois dysphoriques et déréglées où leur discours trouve sa source.

Contre cette position émotionnelle désastreuse, se construit celle d'un philosophe vertueux animé d'émotions et d'intentions honnêtes, qui respecte les codes d'une interaction efficace. La dénonciation du mauvais dialogue pose la question de ce qu'est le bon dialogue et dessine en creux le *logos* philosophique. Il est toujours dit de Diderot que sa parole se nourrit

⁵⁷² C'est un retour des choses, pour ces personnages à qui il est précisément reproché, dans la réalité, d'interdire le discours de l'autre et de le lui confisquer. On peut probablement y voir une sorte de vengeance textuelle.

de celle des autres : effectivement, son épistémologie se construit contre d'autres épistémologies ; de fait, sa philosophie se construit contre d'autres philosophies, se heurte à l'altérité, et tire de cela toute son originalité et sa force. De l'observation de la façon dont sont considérées et traitées les assertions adverses se dégage l'idée que le philosophe se fait à la fois du discours et du monde : le discours diderotien est en parfaite harmonie avec sa pensée de la nature et de la vérité, pensée ouverte sur le multiple, le composé et le divers, et quelque peu réfractaire aux lois générales et à la déduction. En conséquence, il ne peut que différer fondamentalement des discours dogmatiques qu'il méprise. Le dialogue, avant d'être considéré comme la forme privilégiée du style de Diderot, doit être vu comme une contre-forme, arme de destruction du monologue systématique et autoritaire.

Bien plus qu'un mode de discours, la réfutation nous paraît constituer une position éthique. En redressant les assertions, en les redirigeant vers une vérité plus authentique, elle est un acte nécessaire, une puissance de vie qui empêche l'inertie mortifère de l'assertion⁵⁷³. Si linguistiquement, une réfutation suit nécessairement une assertion, chez Diderot, à notre sens, une assertion est nécessairement suivie d'une réfutation. Ce principe moral devient principe d'écriture, et invite à une méfiance salvatrice : toute parole est mise en doute. Mieux : plus la parole se veut au-dessus de tout soupçon, plus on doit s'en méfier et s'attacher à la rendre réfutable. En revanche, la parole philosophique fait son miel de l'erreur, fût-elle la sienne propre, n'hésitant pas à se soumettre à la réfutation de l'autre, parce que la multitude de la parole est le seul moyen de prendre en charge la complexité inhérente au monde. La réfutation est donc fondée sur une éthique qui en fait l'opposé exact de la querelle : au lieu d'être un discours dressé contre un autre, au lieu d'annuler le discours de l'autre, et bien qu'elle mette en valeur cette fameuse *diversité des opinions*, la réfutation diderotienne constitue paradoxalement un mode d'aplanissement de la différence des discours, outil indispensable de la construction de la parole multiple que réclame l'acheminement vers la vérité. Ainsi, elle ne remplit plus sa fonction normale, qui est de clore le débat ; mais ce qu'elle perd de ce point de vue, elle le compense formidablement en mettant en acte la tolérance philosophique, ainsi que la *conséquence* du philosophe qui la prône.

Croire, c'est dépasser les contradictions qu'imposent à l'esprit les articles de foi. Le discours religieux auquel s'opposent les philosophes des Lumières passe sur l'irrationalité

⁵⁷³ Nous pourrions faire le parallèle avec ce que dit C. Duflo (2003c : 88) du personnage de Suzanne : « Un des éléments qui caractérise le personnage de Suzanne et qui contribue à sa fonction de révélateur par contraste, est la formidable puissance de vie dont elle témoigne dans cet univers mortifère. Sous cet aspect, elle représente la nature même. [...] Cette puissance de vie se manifeste à la fois dans ses discours et dans son corps même. [...] Par sa présence même, Suzanne fait apparaître la société conventuelle comme anti-nature et puissance de mort ».

inhérente à la Révélation. Comme ses confrères, Diderot les désigne, les souligne et les dénonce. Chaque mention du divin se place alors sous le signe de la contradiction : l'existence de Dieu et celle de l'âme, notamment, et la façon dont Dieu et l'âme sont définis, bravent l'entendement et sont interrogées pour cette raison. Il suffit de relire l'incipit du *Rêve*, faisant la description de cet être essentiellement contradictoire, et dont l'existence est dès lors « difficile à admettre », ou encore, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, cette réplique d'Orou, où il s'étonne devant l'existence d'un ouvrier sans tête et sans mains qui aurait construit le monde. Il est donc logique que les systèmes qui visent à défendre l'existence du divin soient eux aussi contradictoires, entre eux (d'où les guerres de religion et les disputes théologiques) et avec la nature :

Pourquoi n'y a-t-il et ne peut-il y avoir de mœurs dans aucune contrée de l'Europe ? C'est que la loi civile et la loi religieuse sont en **contradiction** avec la loi de nature. Qu'en arrive-t-il ? c'est que, toutes trois enfreintes et observées alternativement, elles perdent toute sanction : on n'y est ni religieux, ni citoyen, ni homme ; on n'y est que ce qui convient à l'intérêt du moment. (*Salon* de 1767, 612).

Il est logique également que les garants de ces systèmes soient eux-mêmes des êtres de contradiction, des êtres inconséquents, qu'il faut réfuter. À l'encontre de la traditionnelle négligence dans laquelle les dévots tiennent la sensibilité et la sensation, Diderot élabore sa théorie de la sensibilité, glorifie le corps et le vivant, et, en première ligne, l'homme. Diderot prêche le corps : peut-être la désincarnation du discours dévot dans son œuvre a-t-elle partie liée avec ce choix idéologique. Les dévots ne se font que les relais d'un discours figé, qui n'est jamais assumé individuellement : le discours est toujours semblable, peu importe qui ils sont, peu importe leur caractère, peu importe leur *organisation*. Du côté de Diderot, prôner le corps a donc une évidente signification argumentative : cela renvoie les dévots désincarnés par le dogme à l'irréalité de leur discours, perdu dans de vaines querelles d'écoles. Du reste, c'est supposer continuellement que ces personnages qui exaltent le mépris de la nature corporelle de l'homme sont en contradiction avec eux-mêmes et s'auto-réfutent, simplement parce qu'ils sont eux-mêmes hommes, et corps, à l'image de l'Aumônier du *Supplément* qui peut à la fois céder aux penchants naturels de la chair en s'écriant un vain « Mais ma religion, mais mon état ! » Pour paraphraser Orou, étant hommes, ils se sont contradictoirement et inconséquemment condamnés à ne le pas être⁵⁷⁴.

Tout semble contradictoire chez ses adversaires ; tout semble en antinomie chez

⁵⁷⁴ « Tu sais au moins par quelle raison, étant homme, tu t'es librement condamné à ne pas l'être ? », demande Orou à l'Aumônier. (*Supplément au voyage de Bougainville*, 568).

Diderot. Contre les disputes vaines, la réfutation efficace. Contre l'autorité, la raison et éventuellement l'aide bienvenue du spécialiste. Contre la diversité des opinions stérile et sclérosante, sa version féconde, qui aura, si ce n'est le mérite de rendre possible la recherche de la vérité, du moins celui de toujours rendre la « conversation plaisante » :

Nous passons une partie de nos journées les plus agréables avec un homme dont je ne vous ai jamais parlé : c'est le Montamy. On n'est pas plus instruit que lui. On n'a ni plus de jugement ni plus de sagesse dans la conduite. Attaché à ses devoirs auxquels tout est subordonné pour lui ; fidèle à son maître, à qui il n'a jamais caché la vérité, sans l'offenser ; environné d'ennemis et de méchants qui n'ont jamais pu l'entamer ; allant à la messe sans y trop croire ; respectant la religion et riant sous cape des plaisanteries qu'on en fait ; espérant à la résurrection sans trop savoir à quoi s'en tenir sur la nature de l'âme ; **c'est du reste un gros peloton d'idées contradictoires qui rendent sa conversation tout à fait plaisante.** (Lettre à Sophie Volland, le 23 sept 1762, *Correspondance*, 447).

De même, il est aisé de dire que contre le mensonge, la vérité est revendiquée ; contre la répétition, le discours qui progresse ; contre le galimatias, la parole claire et univoque ; contre la digression, la parole pertinente ; contre le bavardage, la parole utile. Le brouillage du sens organisé par le discours dogmatique est montré du doigt : il fait du signifiant un écran. Le philosophe donne alors la priorité au signifié et au référent, à la chose sur le mot, à la pratique réelle de la vertu sur sa glorification.

Cependant, on aura compris également que la pensée de Diderot ne s'exprime pas sous une forme binaire, manichéenne, qui rappellerait d'ailleurs trop les discours auxquels il s'oppose. Si la répétition, le galimatias, la digression, le bavardage, le mensonge constituent autant de *fallacies* du discours dévot, ils s'avèrent aussi, pratiqués différemment, des atouts du discours philosophique. Le ramage⁵⁷⁵ philosophique, fait de répétitions, de paroles parfois sibyllines, de digressions et de bavardages, de mensonges aussi, s'impose. Il semble bien que la vérité ne puisse être atteinte que par une démarche *excentrique* et errante : la recherche du sens exige l'égaré, et la déraison, par un tour de force, se met au service de la raison.

Si la réfutation concerne en tout premier lieu les assertions mensongères, les assertions philosophiques, elles aussi, prennent parfois leurs libertés avec la réalité ou la vérité : le rôle de la fiction en atteste, ainsi que l'invention d'êtres fantasmagoriques comme les chèvre-pieds ou le chien à la tête arrondie chassant les hérétiques⁵⁷⁶. Mais les mensonges philosophiques ne sont pas malhonnêtes, ils ne cherchent pas à masquer, mais au contraire à révéler, à dévoiler.

⁵⁷⁵ Voir l'article de J. Starobinski (2011), qui a été publié récemment, sur la « géographie des rames » chez Diderot.

⁵⁷⁶ Pour mémoire, citons de nouveau les *Observations sur Hemsterhuis* (704) : « Toute l'âme d'un chien est au bout de son nez. Affaire d'organisation. Changez la ligne faciale. Arrondissez la tête, etc., et le chien ne quètera plus de perdrix ; il éventrera des hérétiques. Allongez le nez du docteur de Sorbonne, etc., et il ne chassera plus l'hérétique ; il arrêtera la perdrix ».

Il y a un intérêt pragmatique à se détourner quelque peu de la vérité, et le mensonge que constitue la fiction, en tout premier lieu, permet de donner à voir plus loin. Tout comme dans les sciences physiques, où l'efficacité prédictive est gage de scientificité⁵⁷⁷, les prédictions d'ordre poétique sont le gage de la réussite de l'œuvre philosophique. « **Vrai ou faux, j'aime** ce passage du marbre à l'humus, de l'humus au règne végétal, et du règne végétal au règne animal, à la chair », admet d'Alembert auprès de Diderot dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*. Et dans une lettre à Falconet datée du 29 décembre 1766, on relève la même formule :

Je serai en vous, comme à présent vous êtes en moi. Car après tout, qu'il y ait hors de nous quelque chose ou rien, c'est toujours nous que nous apercevons, et nous n'apercevons jamais que nous. Nous sommes l'univers entier. **Vrai ou faux, j'aime** ce système qui m'identifie avec tout ce qui m'est cher. Je sais bien m'en départir dans l'occasion. (*Correspondance*, 719).

Faire fi de la véridicité est certainement le plus sûr moyen de se faire visionnaire. C'est un fait en tout cas que si le mensonge dogmatique peut être réfuté, le mensonge qu'est la fiction ne peut l'être, car, comme l'indique Jean Starobinski (1995 : 189), « c'est le propre de la fiction d'être infalsifiable, indémontrable. Demander une conviction d'authenticité, cela ne peut être qu'une plaisanterie ». L'œuvre de Diderot est protégée de la réfutation, elle ne peut donc que l'emporter.

Une dernière distinction témoigne encore de la vision complexe du monde nourrie par le philosophe. Face au silence imposé par les figures autoritaires, silence que le philosophe se doit de briser, il y a une autre forme de silence, souhaitée : on se souvient que l'allée des marronniers de la *Promenade du sceptique* est « parsemée de bosquets touffus et de retraites sombres où règnent le silence et la paix » (102). Par-delà la nécessité et même le goût du désaccord, Diderot ne serait-il pas à la recherche de l'accord, dont, justement, le silence est la pacifique manifestation ? Stéphane Pujol (2005 : 205) souligne que

la coutume veut qu'on distingue les dialogues à dominante consensuelle (ou *iréniques*) aux dialogues à dominante conflictuelle (ou *agonistiques*). Cependant, dans la grande majorité des cas, les dialogues du dix-septième et du dix-huitième siècles obéissent à une loi implicite imposant aux interlocuteurs la recherche d'un accord.

Mais si Diderot est en quête de l'accord, tout comme il est en quête de vérité, « le silence et la paix » de la *Promenade du sceptique* demeurent une description finalement illusoire : on s'aperçoit bientôt que tout ne s'y passe pas ainsi, puisque les différentes sectes

⁵⁷⁷ La physique constitue l'emblème des disciplines prédictives : on part de la loi supposée universelle, et l'on peut alors faire des prédictions.

de philosophes s'y disputent. Chez Diderot, il faudrait parler d'une fatalité du désaccord : avoir une bonne attitude, ce serait donc être d'accord pour le désaccord. Et c'est très certainement pourquoi la réfutation à l'encontre des dévots vire au dialogue de sourds, ces derniers refusant le désaccord.

Pour Diderot, comme l'a montré Colas Duflo (2003a), la sociabilité est naturelle. Et dès lors que l'homme est fait pour vivre en société, il est fait pour s'opposer à ses semblables : la variété des organisations des hommes engendre leurs oppositions. On pense bien sûr, en tout premier lieu, à LUI et MOI, dont le duel s'explique avant tout par leur constitution différente. Il est vrai que l'œuvre diderotienne existe et prend sens du fait de la confrontation des paroles, des verbes⁵⁷⁸, des parlures : la recherche d'une quelconque vérité, d'une certaine objectivité passe par un faisceau de subjectivités. Par conséquent, il faut ne craindre ni les ennemis, ni les apories, ni les difficultés⁵⁷⁹, et préférer l'opposition féconde au solipsisme rassurant, mais stérile et contre-nature. La réfutation, au lieu de retenir le progrès de la pensée, le relance et le stimule.

Todorov (1981 : 28) explique que, pour Bakhtine, la révolution des sciences naturelles s'est vue accompagner d'une révolution des sciences humaines. Il le cite :

À l'époque des grandes découvertes astronomiques, mathématiques et géographiques, qui détruisirent la finitude et la clôture de l'ancien univers, qui récusèrent la finitude des valeurs mathématiques, et firent reculer les frontières de l'ancien monde géographique – à l'époque de la Renaissance et du protestantisme – qui mirent fin à la centralisation verbale et idéologique du Moyen Âge, à une telle époque ne pouvait être adéquate que la seule conscience linguistique galiléenne,

citation qu'il commente ainsi :

Il existe donc, entre sciences naturelles et sciences humaines, un parallélisme historique, qui s'explique par leur enracinement commun dans l'idéologique et le social.

Ce parallélisme, ne pourrait-on pas l'établir entre la philosophie de Diderot et la révolution politique qui se prépare ? La prise en compte des voix adverses dans l'œuvre serait le signe de la préparation d'un renouveau du système politique, dont on exigera qu'il considère les voix divergentes, opposantes, dont celle de l'opinion publique. Il est en tout cas évident que la place accordée par Diderot à la parole adverse doit être prise en compte si l'on veut se représenter sa conception de la *polis*.

⁵⁷⁸ Voir par exemple Pierre Berthiaume (1995 : 135) : « Si dans les livres sacrés, un seul verbe s'accomplit, chez Diderot, plusieurs verbes se manifestent, se heurtent et finissent par mettre en doute le déterminisme de l'histoire, sinon sa vérité »

⁵⁷⁹ Les difficultés sont signe de la qualité du raisonnement, puisqu'elles sont la preuve que l'on cherche des preuves et des justifications : « C'est en cherchant des preuves que j'ai trouvé des difficultés ». (*Pensées philosophiques*, LXI, 39).

La réforme de la *polis* réclame celle du langage. La parole est soupçonnée parce qu'elle devient incapable de donner une juste représentation du monde, elle entre en crise. Les mots sont désormais pipés, les messages sont devenus *incompréhensibles*⁵⁸⁰ : la réforme est indispensable, et passe par un travail de recadrage, qui consiste à éradiquer une terminologie qui ne convient plus au monde tel qu'il est et tel qu'il doit être vu et qui, d'une certaine manière. Cela révèle l'apologie qui est faite d'un langage référentiel. Il est vrai que le mot « chien » ne mordra jamais, mais il y a volonté de faire advenir la chose⁵⁸¹ : le mot « vertu » n'est rien, mais Diderot ne devient-il pas vertueux en tenant le discours qu'il tient, qui prône un certain humanisme, mais qui surtout le montre⁵⁸² ? En somme, ne fait-il pas advenir la vertu ? Et cette vertu qui advient, n'est-elle pas l'un des arguments les plus puissants à l'encontre des adversaires qui la nient, alors qu'ils ne la pratiquent même pas ? Se montrer vertueux entre pleinement dans la stratégie de réfutation, puisque de cette manière, le philosophe se défend de ne pas l'être et attaque ceux qui selon lui ne le sont pas.

Face aux anti-philosophes, Diderot s'adonne donc, pour leur donner tort, à une pratique vertueuse de la philosophie, dont la principale démarche serait la relation à autrui. Cette vertu s'oppose alors à la « vertu » dévote, qui nie l'autre. Tout d'abord, la mise en scène dialogique *montre* un philosophe tourné vers l'autre⁵⁸³. Diderot propose un nouveau contrat de communication, qui se substitue à l'ancien. Le destinataire, même lorsqu'il est adversaire, y est pleinement inclus. En cela, on peut d'ailleurs estimer que les discours adverses ne sont jamais totalement réfutés, puisqu'ils semblent ne jamais totalement disparaître de l'interaction⁵⁸⁴. La vertu philosophique est supérieure à celle de ceux qui la nient, du fait de la *douceur du* du philosophe⁵⁸⁵. Lucien Nouis (2009 : 65) a bien montré comment Diderot, en faisant des pas

⁵⁸⁰ Voir l'article « Incompréhensible » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Diderot : « Lorsqu'une proposition est *incompréhensible*, c'est ou la faute de l'objet, ou la faute des mots. Dans le premier cas, il n'y a point de ressource ; dans le second, il se faut faire expliquer les mots. Si les mots bien expliqués, il y a contradiction entre les idées, la proposition n'est point incompréhensible, elle est fautive ; s'il n'y a ni convenance ni disconvenance entre les idées, la proposition n'est point incompréhensible, elle est vide de sens. Il est indécent d'en faire de semblable à des gens sensés ».

⁵⁸¹ Voir sur ces questions J.-P. Seguin (1978 : 32-33) : « il n'y a pas de *mots concrets*, sans doute, mais il y a des façons d'employer et de situer les mots dans un certain contexte qui donnent, à l'écrivain peut-être, au lecteur sûrement, l'impression que les mots ramènent à la réalité. L'œuvre philosophique de Diderot en donne un exemple frappant ».

⁵⁸² Or on sait bien que l'*ethos* montré est souvent plus efficace que l'*ethos* dit.

⁵⁸³ J.-P. Seguin (1978 : 249) parle même d'un « paroxysme de la fonction phatique ».

⁵⁸⁴ Voir C. Plantin (1995b) qui souligne qu'un discours est réfuté lorsqu'il disparaît de l'interaction, quelle que soit la raison qui l'a rendu intenable.

⁵⁸⁵ Voir la *Promenade du sceptique*, à propos des déistes : consulter la p. 73 de notre travail. Notons qu'indépendamment du mode de discours également, cette vertu est présentée comme supérieure, car le philosophe pratique la vertu avec *indifférence*, c'est-à-dire sans attendre de récompense. Voir l'article « Indifférence », signé de Diderot : « Le philosophe est indifférent sur les objets de la vie, parce qu'il les méprise ; l'homme religieux, parce qu'il attend de son petit sacrifice une récompense infinie ».

vers son frère, se montrait vainqueur :

La fraternité sature ici le discours philosophique. Prise dans son sens large – et là il faudrait bien sûr faire intervenir toute la polysémie du mot –, la fraternité symbolise l'une des visées ultimes de la philosophie diderotienne, à savoir une certaine entente et concorde irénique entre les individus composant une société civile donnée. Tout se passe donc comme si Diderot cherchait à convaincre son frère de délaisser une fausse fraternité chrétienne, en fait restrictive et conditionnelle, pour la remplacer par une fraternité universelle, fondée sur une éthique civile et non pas religieuse.

Réfuter son frère, en tentant de dialoguer avec lui, c'est aussi mener un combat contre le dialogue de sourds, fatigant et inutile. Se montrer bienveillant et conciliant, c'est aussi une manière de faire la réfutation des émotions dévotées, propices à la dispute vaine, qui ne ménage pas l'autre. « Je hais toutes disputes ; j'en suis las », écrit Diderot dans une lettre à ses éditeurs⁵⁸⁶. Quant à l'implication de la voix de l'autre dans le discours de Diderot, quoiqu'elle constitue bien sûr une stratégie scénographiée dans l'œuvre, on peut tout de même penser qu'elle est le reflet d'un idéal des relations humaines pour l'auteur. Ici encore, la vertu ne se paie pas que de mots : avec conséquence, le philosophe laisse le plus souvent à ses adversaires le statut d'interlocuteur, au lieu de les délocuter. Si le contraire arrive, le philosophe s'arrange pour montrer que l'adversaire a lui-même choisi cette situation.

La vertu, c'est aussi et enfin faire preuve d'une certaine humilité, qui s'oppose à l'orgueil et à l'amour-propre de la parole dogmatique⁵⁸⁷, dont la flagrante inconséquence se prête en dépit d'elle à la contestation. En mettant en scène les difficultés de la communication – mensonges, échecs, non-dits, interruptions, bavardages, etc. –, le philosophe se montre prêt à admettre les failles du discours, et de son propre discours en particulier. Il retourne cette faiblesse formelle en force pragmatique : d'une part, il déprécie l'*ethos* de ceux dont le discours prétend au systématisme ; d'autre part, ce *logos* des failles ne s'avère-t-il pas plus efficace et véridique que le *logos* traditionnel pour atteindre, répétons-le, la complexité du monde et la diversité du réel ?

⁵⁸⁶ Lettre du 31 août 1771 à Briasson et Le Breton, éd. Assézat, p. 32.

⁵⁸⁷ On peut constater que l'orgueil est aussi dénoncé sur le plan des idées : « Chez la Mettrie, comme chez Diderot, il y a un lien fort entre la dénonciation du finalisme et celle de l'orgueil humain », souligne C. Duflo (2003a : 113).

Bibliographie

Corpus

- DIDEROT Denis, *Œuvres*, Tome I, *Philosophie*, édition établie par L. Versini, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1994.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, Tome II, *Contes*, édition établie par L. Versini, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1994.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, Tome III, *Politique*, édition établie par L. Versini, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1995.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, Tome IV, *Esthétique-Théâtre*, édition établie par L. Versini, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1996.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, Tome V, *Correspondance*, édition établie par L. Versini, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1997.
- DIDEROT Denis, *Œuvres complètes*, éd. J. Assézat, M. Tourneux, Paris, 1875-1877.
- DIDEROT Denis, *Œuvres complètes (DPV)*, éd. Herbert Dieckmann, Jean Fabre, Jacques Proust, Jean Varloot *et al.*, puis H. Dieckmann et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975-.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, éd. J. A Naigeon, Paris, Desroy, Déterville, 15 vol., 1798.
- DIDEROT Denis, *Œuvres philosophiques*, éd. P. Vernière, Paris, 1964.
- DIDEROT Denis, *Le Neveu de Rameau*, éd. J. Fabre, Genève, 1963.
- DIDEROT Denis, *Correspondance*, éd. G. Roth, Paris, 1955-1970, avec la collaboration de J.

Varloot pour les vols XIV-XVI.

DIDEROT Denis, *Œuvres philosophiques*, édition établie par M. Delon, avec la collaboration de B. de Negroni, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010.

DIDEROT Denis, *Œuvres*, éd. A. Billy, Pléiade, 1946.

DIDEROT Denis, *Le Rêve de d'Alembert*, éd. C. Duflo, Paris, G.-F Flammarion, 2002, [1830].

DIDEROT Denis, *Pensées philosophiques. Additions aux Pensées philosophiques*, éd. J.-C. Bourdin, Paris, G.-F Flammarion, 2007, [1746, 1764].

DIDEROT Denis, *La Religieuse*, ouvrage posthume de Diderot, Paris, chez les Marchands de Nouveauté, 1797.

DIDEROT Denis, *La Religieuse*, éd. F. Lotterie, Paris, G.-F Flammarion, 2009, [1796].

Dictionnaires, Manuels, Ouvrages collectifs

ARNAUD Antoine et NICOLE Pierre (1992), *La Logique ou l'art de penser, contenant outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris, [1662].

ARNAULD Antoine, BRÛLART DE SILLERY Fabio, LAMY François, BOUHOURS Dominique (1700), *Réflexions sur l'éloquence*, Paris, L. Josse.

AUBIGNAC François Hedelin (d') (1668), *Discours académique sur l'éloquence*, Paris, P. Colin.

BALZAC Guez (de) (1822), *De la grande éloquence*, dans *Œuvres choisies*, Paris, C.-J Trouvé, t. II, [1665].

BAYLE Pierre (1969), *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine, [1697].

BEAUZÉE Nicolas (1789), *Dictionnaire de grammaire et de littérature* (par Marmotel et N. Beauzée). Extrait de l'*Encyclopédie méthodique*, Liège, Société Typographique.

BEAUZÉE Nicolas (1801), *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française publiés jusqu'à ce jour*, par Girard, Beauzée, Roubaud, Paris, Lesguilliers frères.

BEAUZÉE Nicolas (1767), *Grammaire générale ou exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage*, Paris, Barbou.

BOISTE Pierre-Claude-Victor et NODIER Charles (1836), *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et les étymologies. Extrait comparatif, concordance et critique de tous les dictionnaires. Manuel encyclopédique de grammaire*,

d'orthographe, de néologie, Paris.

- BOUHOURS Dominique (1671), *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, S. Mabre-Cramoisy.
- BRETON (Curé de St. Hyppolyte) (1703), *De la rhétorique selon les préceptes d'Aristote, de Cicéron et de Quintilien*, Paris, G. Dupuis.
- BRUNOT Ferdinand et BRUNEAU Charles (1905-1953), *Histoire de la langue française. Des origines à 1900*, Paris.
- COLIN Hyacinthe (1737), *Préface au discours préliminaire sur les moyens d'acquérir l'éloquence*, dans *Traduction du traité de l'Orateur de Cicéron*, Paris, p. 1-124.
- CREVIER Jean-Baptiste Louis (1765), *Rhétorique française*, Paris.
- DESBORDS DES DOIRES Olivier (1700), *De la meilleure manière de prêcher*, Paris, J. Boudot.
- Dictionnaire universel français et latin [...] (1704)*, Trévoux, E. Ganeau, 3 vols.
- DUMARSAIS César Chesneau (1777), *Des tropes, ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, Paris, [1730].
- DUPRIEZ Bernard (1987), *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10-18 ».
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres (1751-1765)*, Paris, Libraires associés, 17 vols.
- FÉNELON François de Salignac de La Mothe (1764), *Dialogues sur l'éloquence. En général et sur celle de la Chaire en particulier, avec une Lettre écrite à l'Académie Française*, Paris, Chez les frères Estienne.
- FRANTEXT, <http://www.frantext.fr/>
- FURETIÈRE Antoine (1978), *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts [...]*, recueilli et compilé par feu Messire Antoine de Furetière, abbé de Chalivoy, de l'Académie Française, préfacé par Pierre Bayle, La Haye-Rotterdam, chez Arnout et Reinier, Leers, 3 vols, 1690 ; rééd. fac similé, Paris.
- GIBERT Balthazar (1703), *De la véritable éloquence, ou réfutation des paradoxes sur l'éloquence avancés par l'auteur de la Connaissance de soi même*, Paris, David.
- GIBERT Balthazar (2004), *La Rhétorique ou les règles de l'éloquence*, Paris, Honoré Champion, [1730].
- IMBS Paul (éd.) (1977), *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e siècle et du XX^e siècle*, Paris, Éditions du CNRS, [1789-1960].

- LA MOTHE LE VAYER François (1647), *Considérations sur l'éloquence française de ce temps*, 2^e éd., Paris, A. Courbé.
- LAMY Bernard (1737), *La Rhétorique ou l'art de parler. Sixième édition augmentée d'un Discours préliminaire sur son usage et de ses réflexions sur l'Art poétique*, La Haye, Chez P. Paupie.
- Le Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1694 ; 3^e éd., 1740 ; 4^e éd., 1762.
- MORINIÈRE Claude (de) (1718), *De la Science qui est en Dieu, avec une lettre sur l'étude et l'usage de la rhétorique*, Paris, C. Jombert.
- Nouveau dictionnaire universel des arts et des sciences français, latin, anglais* (1756), par les pères E. Pézenas et Féraud S. J, Avignon.
- RAPIN René (1683), *Réflexions sur l'usage de l'éloquence de ce temps*, Paris, C. Barbin.
- REY Alain (éd.) (1992), *Dictionnaire historique de la langue française*, t. I, Paris, Le Robert.
- RICHELET César-Pierre (1970), *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs remarques sur la langue française [...]*, Genève, [1680].
- ROBERT Paul (éd.) (1985), *Le Grand Robert de la langue française*, 2^e éd. entièrement revue et corrigée par A. Rey, Paris.
- VILLIERS Pierre (de) (1869), *L'Art de prêcher*, édition enrichie de notes extraites de S. Augustin, S. François de Sales, de Grenade, du Père Lejuene, etc., Paris, H. Walzer, [1682].
- VOLTAIRE (2010), *Dictionnaire philosophique*, éd. Gerhardt Stenger, Paris, Flammarion, GF, [1764].

Auteurs, Auteurs critiques, Linguistes

- ADAM Jean-Michel (1984), « Des mots au discours : l'exemple des principaux connecteurs », dans *Pratiques*, 43, p. 107-123.
- ADAM Jean-Michel (1985), « Quels types de textes ? », dans *Le Français dans le monde*, 192, p. 39-44.
- ADAM Jean-Michel (1992), *Les textes : types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication et dialogue*, Paris, Nathan Université.
- ADAM Jean-Michel (1997), « Du renforcement de l'assertion à la concession : variation d'emploi de 'certes' », dans *L'Information grammaticale*, 73, p. 3-9.
- ADAM Jean-Michel (2005), *L'argumentation publicitaire. Rhétorique de l'éloge et de la*

- persuasion*, Paris, Nathan, A. Colin.
- ADAM Jean-Michel (2002), « Textualité et polyphonie. Analyse textuelle d'une préface de Perrault », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves V*, p. 39-84.
- ADAMS David J. (1986), *Diderot, Dialogue and Debat*, Liverpool, Francis Cairns.
- ADAMS Tracy (1998), « Suzanne's Fall : Innocence and Seduction in *La Religieuse* », *Diderot studies*, 27, p. 13-28.
- ALBERTAN-COPPOLA SYLVIANE (dir.) (2009), *Apprendre à porter sa vue au loin. Hommage à Michèle Duchet*, Lyon, ENS Éditions.
- ALBERTAN-COPPOLA Sylviane et MAC KENNA A. (dir.) (2002), *Christianisme et Lumières, Dix-huitième siècle*, 34.
- ALLOUCHE Victor (1992), « Négation, signification et stratégies de parole », in *Langue française*, 94, *Les négations*, p. 68-79.
- AMOSSY Ruth (1991), *Les Idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan.
- AMOSSY Ruth (1999), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Genève, Delachaux et Niestlé.
- AMOSSY Ruth (2004), « La nouvelle rhétorique au prisme de l'analyse du discours », dans *Chaim Perelman*, dir. E. C. Oleivera, Brésil, Universidade Estadual de Feira de Santana, p. 239-255.
- AMOSSY Ruth (2006), *L'argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin.
- AMOSSY Ruth (2010), *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique ».
- AMOSSY Ruth et HERSCHBERG-PIERROT Anne (1997), *Stéréotypes et clichés*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».
- AMOSSY Ruth et KOREN Roselyne (dir.) (2004), *Argumentation et prise de position : Pratiques discursives, Semen*, 17.
- AMOSSY Ruth et MAINGUENEAU Dominique (2004), *L'Analyse du discours dans les études littéraires*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.
- ANDERSON David L. (1995), « The Polly Baker Digression in Diderot's *Supplément au voyage de Bougainville* », *Diderot studies*, 26, p. 15-28.
- ANGENOT Marc (1982), *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, coll. « Langages et sociétés ».
- ANGENOT Marc (2008), *Dialogues de sourds : Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits.

- ANSART Guillaume (2000), « Aspects of Rationality in Diderot's *Supplément au voyage de Bougainville* », *Diderot studies*, 29, p. 11-20.
- ANSCOMBRE Jean-Claude (1973), « Même le roi de France est sage », dans *Communications*, 20, p. 40-82.
- ANSCOMBRE Jean-Claude (1977), « La problématique de l'illocutoire dérivé », dans *Langage et société*, 2, p. 17-41
- ANSCOMBRE Jean-Claude (1984), « Pour autant, Pourtant (et comment) : À petites causes, grands effets », dans *Cahiers de linguistique française*, 5, p. 37-84.
- ANSCOMBRE Jean-Claude (1995), *Théorie des topoï*, Paris, Kimé.
- ANSCOMBRE Jean-Claude et DUCROT Oswald (1976), « L'argumentation dans la langue », dans *Langages*, 42, p. 5-27.
- ANSCOMBRE Jean-Claude et DUCROT Oswald (1981), « Interrogation et argumentation », dans *Langue française*, 52, *L'interrogation*, p. 5-22.
- ANSCOMBRE Jean-Claude et DUCROT Oswald (2003), *L'Argumentation dans la langue*, Liège, Mardaga.
- APOTHÉLOZ Denis (1989), « Esquisse d'un catalogue des formes de la contre-argumentation », *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 57, p. 69-86.
- APOTHÉLOZ Denis et MIEVILLE Denis (1989), « Matériaux pour une étude des relations argumentatives », dans *Modèles du discours. Recherches actuelles en Suisse Romande*, éd. C. Rubattel, Berne, Peter Lang, p. 247-260.
- APOTHÉLOZ Denis, BRANDT Pierre-Yves et QUIROZ Gustavo (1992), « Champ et effets de la négation argumentative : contre-argumentation et mise en cause », *Argumentation*, 6, p. 99-113.
- Argumentation et Analyse du discours* (2008-2011), revue électronique du groupe ADARR, 1, 2, 3, 4, 5, 6, <http://aad.revues.org/>.
- ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, trad. Jules Tricot, Vrin, Vol. 6 « Organon », 1969.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, introduction par M. Meyer, trad. de C.-E. Ruelle, revue par P. Vanhemelryck, commentaires de B. Timmermans, Paris, Librairie générale française, coll. « Classiques de la philosophie », 1991.
- ARISTOTE, *Topiques*, t. I, Livres I-IV, éd. J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, collection des Universités de France, série grecque, 1967.
- ATTAL Pierre (1984), « Deux niveaux de négation », dans *Langue française*, 62, *La négation*, p. 4-12.
- AUDIDIÈRE Sophie (2006), « Diderot philosophe », *RDE*, 40-41,

<http://rde.revues.org/index265.html>.

- AUDIDIÈRE Sophie, BOURDIN Jean-Claude et DUFLO Colas (dir.) (2006), *L'Encyclopédie du Rêve de D'Alembert* de Diderot, Paris, CNRS Éditions, coll. « CNRS Dictionnaires ».
- AUROUX Sylvain (1994), *La raison, le langage et les normes*, Paris, PUF.
- AUROUX Sylvain (2007), *Introduction : Le paradigme naturaliste, Histoire Épistémologie Langage*, 29, p. 5-15.
- AUROUX Sylvain, BOURET Dominique et PORSET Charles (dir.) (1991), *L'Encyclopédie, Diderot, l'esthétique. Mélanges en hommage à Jacques Chouillet*, Paris, PUF.
- AUSTIN John L. (2002), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, coll. « Point Essais », [1970 pour la version française], [1962].
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline (1978), « Les formes du discours rapporté. Remarques syntaxiques et sémantiques à partir des traitements proposés », *DRLAV*, 17, p. 1-88.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline (1981), « Paroles tenues à distance », dans *Matérialités discursives*, Lille, Presses Universitaires de Lille, p. 127-142.
- AUTHIER-REVUZ (1982), « Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l'autre dans le discours », *DRLAV*, 26, p. 91-151.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline (1984), « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », *Langages*, 73, p. 98-111.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline (1992), « Repères dans le champ du discours rapporté (I) », *L'information grammaticale*, 55, p. 38-42.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline (1993), « Repères dans le champ du discours rapporté (II) », *L'information grammaticale*, 56, p. 10-15.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline (1995), *Ces mots qui ne vont pas de soi. Boucles réflexives et non-coïncidences du dire*, Paris, Larousse, coll. « Sciences du langage ».
- BACHTA Abdelkader (2001), *L'Épistémologie scientifique des Lumières*, Paris, L'Harmattan.
- BAERTSCHI Bernard (1992), « Diderot et la sensibilité de la matière », dans *Les rapports de l'âme et du corps : Descartes, Diderot, Maine de Biran*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 101-133.
- BAKHTINE Mikhaïl (1977), *Marxisme et philosophie du langage*, Paris, Minuit, [1929].
- BAKHTINE Mikhaïl (1984), *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.
- BALLY Charles (1951), *Traité de stylistique française*, 3^e éd., Paris, Klincksieck.
- BARRAS Vincent et RIEDER Philippe (2005), « Corps et subjectivité à l'époque des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 37, p. 211-223.

- BARROUX Gilles (2003), « Quelle tératologie dans le *Rêve* ? », *RDE*, 34, p. 85-98.
- BARTHES Roland (1970), « L'ancienne rhétorique », *Communications*, 16, p. 172-223.
- BARTHES Roland, MAUZI Robert et SEGUIN Jean-Pierre (1965), *L'Univers de l'Encyclopédie*, Paris, Les Libraires associés.
- BARZUN Jacques (1973), « The Mystery in *Rameau's Nephew* », *Diderot studies*, 17, p. 109-116.
- BARZUN Jacques (1986), « Diderot as Philosopher », *Diderot studies*, 22, p. 17-26.
- BAUDIFFIER Serge (1980), « La parole et l'écriture dans *Jacques le fataliste* », *SVEC*, 185, p. 283-295.
- BAYLE Pierre (2004), *Pensées sur l'athéisme*, éd. Julie Boch, Paris, Desjonquères.
- BECQ Annie, CHARBONNEL Paulette et DELON Michel et al. (dir.) (1981), *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, Caen, U.E.R. des Sciences de l'Homme, Institut de Littérature française, coll. « Textes et documents ».
- BEEHARRY-PARAY Geeta (2000), « *Les Bijoux indiscrets* de Diderot : Pastiche, forgerie ou charge du conte crébillonien ? », *Diderot studies*, 29, p. 21-38.
- BELAVAL Yvon (1961), « Les protagonistes du *Rêve de d'Alembert* », *Diderot studies*, 3, p. 27-54.
- BELAVAL Yvon (1973), *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, [1950].
- BELAVAL Yvon (1975), « Trois lectures du *Rêve de d'Alembert* », *Diderot studies*, 18, p. 15-32.
- BELAVAL Yvon (1976), « Diderot, lecteur de Leibniz ? », in *Études leibniziennes, de Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard.
- BELAVAL Yvon (1986), « Un philosophe ? », *RDE*, 1, p. 13-17.
- BELAVAL Yvon (2003), *Études sur Diderot*, Paris, PUF, collection « Pratiques théoriques ».
- BELLEGUIC Thierry (1992), « Figures et pouvoirs de l'abject : *Le Neveu de Rameau* ou les avatars de Narcisse », *Man and nature*, 11, p. 1-23.
- BEN MESSAOUD Samy (2005), « L'enseignement rhétorique de Gibert », *RDE*, 38, *La formation de D'Alembert*, p. 93-124.
- BENOT Yves (1981), *Diderot. De l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspéro, coll. « Fondations ».
- BENOT Yves (1999), « Y a-t-il une morale matérialiste ? », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, p. 81-91.
- BENREKASSA Georges (nov. 1984), « La pratique philosophique de Diderot dans l'article 'Encyclopédie' de l'*Encyclopédie* », *The French Stanford Review*.

- BENREKASSA Georges (1988), « Le pouvoir du philosophe : En marge des écrits de Russie et de Hollande », dans *Diderot. Le XVIII^e siècle en Europe et au Japon*, Actes du colloque qui s'est tenu à Kyoto du 19 au 23 novembre 1984, recueillis par H. Nakagawa, Nagoya, Centre Kawai pour la culture et la pédagogie, p. 105-119.
- BENREKASSA Georges (1989), « Hystérie, crises et convulsions au XVIII^e siècle : âge des Lumières, éclipses du sujet », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 67-1, p. 113-140.
- BENREKASSA Georges (1995), *Le Langage des Lumières : concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, coll. « Écriture ».
- BENREKASSA Georges (1995), « De l'*Encyclopédie* aux encyclopédies : proposer et communiquer un état du savoir », *RDE*, 18-19, p. 157-159.
- BENREKASSA Georges (2007), « La preuve et l'aveu : ce que parler peut dire », *Dix-huitième siècle*, 39, p. 109-128.
- BENVENISTE Emile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard.
- BENVENISTE Emile (1974), *Problèmes de linguistique générale*, 2, Paris, Gallimard.
- BERRENDONNER Alain (1977), « Le fantôme de la vérité. Questions sur l'assertion », *Linguistique et sémiologie*, 4, *L'illocutoire*, p. 127-160.
- BERRENDONNER Alain (1981), *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit.
- BERTHIAUME Pierre (1995), « L'évangile selon Diderot », *Recherches et travaux*, 49, p. 125-135.
- BESSE Guy (1964), « Observations sur la *Réfutation d'Helvétius* par Diderot », *Diderot studies*, 6, p. 29-46.
- BETTS Christopher (1980), « The function of analogy in Diderot's *Rêve de d'Alembert* », *SVEC*, 185, p. 267-281.
- BEUGNOT Bernard (1995), « Les voix de l'autre : typologie et historiographie épistolaires », dans *Art de la lettre, art de la conversation à l'époque classique en France*, sous la direction de B. Bray et C. Strosetzki, actes du colloque de Wolfenbüttel octobre 1991, Paris, Klincksieck, p. 47-59.
- BLANCHÉ Robert (1973), *Le raisonnement*, Paris, PUF.
- BLANCHÉ Robert (1986), *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- BLOCH Olivier (1982), *Le matérialisme du XVIII^e et la littérature clandestine*, Paris, Vrin.
- BLOCH Olivier (1995), *Le matérialisme*, 2^e éd., Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- BLOMSTEDT Jan (1998), *Shame and Guilt : Diderot's Moral Rhetoric*, Jyväskylä, University of Jyväskylä.
- BLUM Carol (1974), *Diderot : The Virtue of a Philosopher*, New York, The Viking Press.

- BOISSINOT Alain (1996), *Les textes argumentatifs*, Paris, Bertrand-Lacoste, coll. « Didactiques ».
- BONNAFOUS Simone, CHERON Pierre, DUCARD Dominique, LEVY Carlos (dir.) (2003), *Argumentation et politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BONNET Jean-Claude (1984), *Diderot. Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française.
- BOREL Marie-Jeanne (1981), « L'explication dans l'argumentation : approche sémiologique », *Langue française*, 50, p. 20-39.
- BOREL Marie-Jeanne, GRIZE Jean-Blaise, MIEVILLE Denis (1983), *Essai de logique naturelle*, Berne, Peter Lang.
- BORILLO Andrée (1981), « Quelques aspects de la question rhétorique en français », *DRLAV*, 25, p. 1-33.
- BOUACHA Abdelmadjid et PORTINE Henri (dir.) (mai 1981), *Argumentation et énonciation*, *Langue française*, 50.
- BOURDIEU Pierre (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOURDIN Jean-Claude (1996), *Diderot. Le Matérialisme*, Paris, PUF, « Philosophies ».
- BOURDIN Jean-Claude (1999), « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *RDE*, 26, p. 85-97.
- BOURDIN Jean-Claude Bourdin (2000), « Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles* », *RDE*, 28, p. 83-96.
- BOURDIN Jean-Claude Bourdin (2003), « Du *Rêve de D'Alembert* aux *Éléments de physiologie*. Discours scientifique et discours spéculatif dans *Le Rêve de D'Alembert* », *RDE*, 34, p. 45-69.
- BOURDIN Jean-Claude (2006), « Comment (ne pas) hériter de Diderot ? », *SVEC*, 9, p. 197-223.
- BOUREL Dominique et BELAVAL Yvon (1986), *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. « Bible de tous les temps ».
- BOURY Dominique (2003), « Théophile de Bordeu : source et personnage du *Rêve de d'Alembert* », *RDE*, 34, p. 11-24.
- BOUVERESSE Jacques (2000), *Essais I, Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone.
- BOVE Laurent et DUFLO Colas (dir.) (2002), *Le philosophe, le sage et le politique, de Machiavel aux Lumières*. Actes du colloque du 10 et 11 mai 2000, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne.

- BRANDT Pierre-Yves et APOTHÉLOZ Denis (1991), « L'Articulation raisons-conclusion dans la contre-argumentation », dans *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, 59, p. 89-102.
- BRAUN Theodore E.D. (1993), « La Souveraineté populaire, la Volonté générale, et l'Autocratie dans *Jacques le fataliste* et la *Nouvelle Héloïse* », *Diderot studies*, 25, p. 27-40.
- BRAUN Theodore E.D. (1998), « Diderot, the Ghost of Bayle, Atheists, and the Morality Scoreboard », *Diderot studies*, 27, p. 45-56.
- BREMNER Geoffrey (1983), *Order and Chance, The Pattern of Diderot's Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRETON Philippe (1996), *L'Argumentation dans la communication*, Paris, La Découverte.
- BRETON Philippe (2000), *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte.
- BRETON Philippe et GAUTHIER Gilles (2000), *Histoire des théories de l'argumentation*, Paris, La Découverte.
- BREWER Daniel (1993), *The Discourse of Enlightenment in Eighteenth-Century France : Diderot and the Art of Philosophizing*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BUFFAT Marc (oct. 1995), « Ecco il vero pulcinella », *RDE*, 18-19, p. 55-70.
- BUFFAT Marc (2000), *Diderot, l'invention du drame*, Paris, Klincksieck.
- BUFFAT Marc (2008), « Diderot, Falconet et l'amour de la postérité », *RDE*, 43, <http://rde.revues.org/index3452.html>.
- BUFFON Bertrand (2002), *La Parole persuasive*, Paris, PUF.
- BUTOR Michel (1968), « Diderot le fataliste et ses maîtres », dans *Répertoires III*, Paris, Minuit.
- CABANE Franck (2003), « Réflexions sur les additions dans la trilogie dans *La Suite de l'entretien entre d'Alembert et Diderot*, *Le Rêve de d'Alembert* et la *Suite de l'entretien précédent* », *RDE*, 34, p. 141-163.
- CALDWELL Roy Chandler Jr. (1995), « Backtalk : Agonistic Dialogue in *Jacques le fataliste* », *Diderot studies*, 26, p. 29-46.
- CALLEBAUT Bruno (dir.) (mai 1992), *Les négations*, *Langue française*, 94.
- CAMMAGRE Geneviève (2000), *Roman et histoire de soi : La notion de sujet dans la Correspondance de Diderot*, Paris, Honoré Champion.
- CAMMAGRE Geneviève (2002), « Une poétique de la connaissance : Diderot et le rêve », *RDE*, 33, <http://rde.revues.org/index75.html>.
- CARON Jean (1983), *Les Régulations du discours*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CASINI Paolo (1979), « Diderot apologiste de Sénèque », *Dix-huitième siècle*, 11, *L'année*

1778, p. 235-248.

CASINI Paolo (1992), « Newton, Diderot et la vulgate de l'atomisme », *Dix-huitième siècle*, 24, p. 29-38.

CASSIRER Ernst (1966), *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard.

CERQUILIGNI Bernard (1984), « Le style indirect libre et la modernité », *Langages*, 73, p. 7-16.

CHABANON Michèle (1994), « Quelques réflexions sur la notion d'utilité dans la philosophie de Diderot », *RDE*, 16, p. 97-112.

CHABANON Michèle (2003), « Le *Plan d'une Université* : une ouverture à demi-mot », *RDE*, 35, p. 41-59.

CHABUT Marie-Hélène (1991), « *Le Supplément au voyage de Bougainville* : une poétique du déguisement », *Diderot studies*, 24, p. 11-24.

CHABUT Marie-Hélène (1992), « La *Lettre sur les aveugles* : l'écriture comme écart », *SVEC*, 304, p. 1245-1249.

CHABUT Marie-Hélène (1998a), « Female as Other : The Subversion of the Canon through Female Figures in Diderot's Work », *Diderot studies*, 27, p. 57-66.

CHABUT Marie-Hélène (1998b), *Denis Diderot. Extravagance et génialité*, Amsterdam, Rodopi.

CHAMAYOU Anne (1999), *Lecture d'une œuvre. Jacques le Fataliste. À chacun son maître*, Paris, Éditions du temps.

CHARAUDEAU Patrick (1983), *Langage et discours. Éléments de sémiolinguistique (Théorie et pratique)*, Paris, Hachette.

CHARAUDEAU Patrick (1992), *Grammaire du Sens et de l'Expression*, Paris, Hachette Éducation.

CHARAUDEAU Patrick (2004), *La voix cachée du tiers : des non-dits du discours*, Paris, L'Harmattan.

CHARAUDEAU Patrick et MAINGUENEAU Dominique (dir.) (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil.

CHAROLLES Michel (1979), « Notes sur le discours argumentatif », dans *Argumentation et communication*, Actes des Journées d'Étude BELC, 1-2-3 février 1979, p. 55-75.

CHARRAK André (2000), « Géométrie et métaphysique dans la *Lettre sur les aveugles* de Diderot », *RDE*, 28, p. 43-53.

CHARTIER Pierre (2001), « Le pouvoir des fables ou la vérité selon Jacques », *RDE*, 30, p. 47-64.

- CHARTIER Pierre (2004), « 'Je ne compose point, je ne suis point auteur...' », *RDE*, 36, p. 7-15.
- CHARTIER Pierre (2007), « Est-il bon ? Est-il confus ? », *RDE*, 42, p. 45-57.
- CHASSOT Fabrice (2005), « Un exemplaire d'imaginaire scientifique et philosophique : le complexe de Jonas et le mythe de la digestion dans l'Entretien entre d'Alembert et Diderot », *Dix-huitième siècle*, 37, p. 467-482.
- CHERNI Amor (2002), *Diderot : l'ordre et le devenir*, Genève, Droz.
- CHOUILLET Anne-Marie (1976), « Le clavecin oculaire du père Castel », *Dix-huitième siècle*, 8, p. 141-166.
- CHOUILLET Anne-Marie (1978), « L'anecdote Diderot-Euler ou Dieu prouvé par A+B », *Dix-huitième siècle*, 10, p. 319-328.
- CHOUILLET Anne-Marie (dir.) (1985), *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Paris, Aux amateurs de Livres.
- CHOUILLET Anne-Marie (dir.) (1991), *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp ».
- CHOUILLET Anne-Marie (dir.) (1993), *Les Ennemis de Diderot*, Actes du colloque organisé par la Société Diderot, Paris, Hôtel de Sully, 25-26 Octobre 1991, Paris, Klincksieck.
- CHOUILLET Jacques (1969), « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », *Dix-huitième siècle*, 1, p. 195-212.
- CHOUILLET Jacques (1973), *La Formation des idées esthétiques de Diderot (1745-1763)*, Paris, Armand Colin.
- CHOUILLET Jacques (1974), *L'esthétique des Lumières*, Paris, PUF.
- CHOUILLET Jacques (1977), *Diderot*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur.
- CHOUILLET Jacques (1984), *Diderot, poète de l'énergie*, Paris, PUF.
- CHOUILLET Jacques (avr.-juin 1984), « Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 214-225.
- CICÉRON, *De l'orateur*, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, t. 3, trad. S. Andrieux, revue par M. Charpentier, Paris, Garnier, Bibliothèque latine-française, 1867.
- CICÉRON, *De inventione*, éd. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, collection des Universités de France, série latine, 1994.
- CITTON Yves (2004), « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », *RDE*, 36, p. 57-95.
- CITTON Yves (2006), *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam.

- CLARK-EVANS Christine (1995), *Diderot's La Religieuse, A Philosophical Novel*, Montreal, CERES.
- CLARK-EVANS Christine (avril 1996), « Le témoignage de Suzanne : Séduction tragique et discours juridique dans la *Religieuse* de Diderot », *RDE*, 20, p. 75-89.
- CLAVIER Paul (2004), *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin.
- CLÉRO Jean-Pierre (2007), « La réflexion mathématique et philosophique du témoignage chez Locke, Craig et Hume », *Dix-huitième siècle*, 39, p. 39-62.
- CLÉRO Jean-Pierre (2008), « Le savoir des fictions chez Diderot : la prosopopée de la fiction », *Diderot studies*, 30, p. 295-326.
- COHEN Huguette (1976), *La Figure dialogique dans « Jacques le fataliste »*, Oxford, Voltaire Foundation.
- COMBETTES Bernard (1989), « Discours rapporté et énonciation : trois approches différentes », *Pratiques*, 64, p. 111-122.
- CONROY Peter V. Jr. (1991), « Gender Issues in Diderot's *La Religieuse* », *Diderot studies*, 24, p. 47-66.
- COSNIER Jacques, GELAS Nadine, KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (dir.) (1988), *Echanges sur la conversation*, Lyon, éditions du CNRS.
- COSSUTA Frédéric (dir.) (1995), *L'Analyse du discours philosophique*, *Langages*, 29.
- COTONI Marie-Hélène (1979), « La critique biblique en 1778 », *Dix-huitième siècle*, 11, p. 213-234.
- COTTRET Monique (1979), « Piété populaire et clandestinité : le cas des convulsionnaires parisiens au XVIII^e siècle », dans *Histoire et clandestinité du Moyen Âge à la première Guerre Mondiale*, Actes du colloque de Privas, mai 1977, Albi, p. 169-173.
- COTTRET Monique (1998), *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- COUDREUSE Anne (1999), « Pour un nouveau lecteur : *La Religieuse* de Diderot et ses destinataires », *RDE*, 27, p. 43-57.
- COUDREUSE Anne (2001), *Le Refus du pathos au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion.
- CRAMPE-CASNABET Michèle (1998), « Les articles ÂME dans l'Encyclopédie », *RDE*, 25, p. 91-99.
- CREECH James (1986), *Diderot : Thresholds of Representation*, Columbus, University of Ohio Press.
- CRÉPEL Pierre (2006), « La 'physique' dans l'Encyclopédie », *RDE*, 40-41, p. 251-283.
- CROCKER Lester G. (1961), « *Jacques le fataliste*, an 'experience morale' », *Diderot*

- studies*, 3, p. 73-100.
- CROCKER Lester G. (1963), *Nature and Culture, Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- CROCKER Lester G. (1974), *Diderot's Chaotic Order : Approach to Synthesis*, Princeton, Princeton University Press.
- CURRAN Andrew (2000), « Diderot's Revisionism : Enlightenment and Blindness in the *Lettre sur les aveugles* », *Diderot studies*, 29, p. 75-94.
- CURRAN Andrew (2001), *Sublime disorder. Physical monstrosity in Diderot's universe*, Oxford, Voltaire Foudation.
- CUSSAC Hélène, DENEYS-TUNNEY Anne et SETH Catriona (dir.) (2009), *Les discours du corps au XVIII^e siècle : littérature-philosophie-histoire-science*, Québec, Presses Universitaires de Laval.
- DAMASIO Antonio R. et BLANC Marcel (1995), *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob.
- DANBLON Emmanuelle (1965), *La Fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique : origines et actualité*, Paris, Armand Colin.
- DANIEL Georges (1969), « Autour du *Rêve de d'Alembert* : réflexions sur l'esthétique de Diderot », *Diderot studies*, 12, p. 13-74.
- DANIEL Georges (1986), *Le Style de Diderot : légende et structure*, Genève, Droz.
- DANJOU-FLAUX Nelly (1979), « Propositions pour une définition de *au contraire*. Étude sur les opérateurs d'antonymie discursive », dans *Modèles linguistiques I*, p. 61-95.
- DANJOU-FLAUX Nelly (1980), « Au contraire, par contre, en revanche. Une évaluation de la synonymie », *Bulletin du centre d'analyse du discours*, 4, p. 123-148.
- DANON-BOILEAU Laurent (1987), *Le Sujet de l'énonciation*, Paris, Ophrys.
- DAVIDSON Alastair (1986), « Denis Diderot and the Limits to Reason », *Diderot studies*, 22, p. 41-56.
- DAVIES Simon (1991), « Réflexions sur le theme de la loi et de la justice dans les œuvres de fiction de Diderot », *L'Encyclopédie, Diderot, l'esthétique. Mélanges en hommage à Jacques Chouillet*, Paris, PUF, p. 123-129.
- DAVISON Rosena (1985), *Diderot et Galiani : étude d'une amitié philosophique*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- DE VOS Wim (1993), « Le Cheval comme métaphore de la narration dans *Jacques le fataliste* », *Diderot studies*, 25, p. 41-48.
- DECLERCQ Gilles (1993), *L'Art d'argumenter : structures rhétoriques et littéraires*, Paris,

Éditions universitaires.

- DECLERCQ Gilles (2004), « Schèmes argumentatifs et culture oratoire », dans *L'argumentation aujourd'hui. Positions théoriques en confrontation*, sous la dir. de M. Doury et S. Moirand, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, p. 125-157.
- DELON Michel (1981), « La métaphore comme expérience dans le *Rêve de d'Alembert* », dans *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, éd. A. Becq, P. Charbonnel et M. Delon et al., Caen, U.E.R. des Sciences de l'Homme, Institut de Littérature française, coll. « Textes et documents ».
- DELON Michel (1988), *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières*, Paris, PUF.
- DELON Michel (juillet-août 1995), « En marge des Lumières », *Magazine Littéraire*, 334, p. 53-56.
- DELON Michel (dir.) (2007), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».
- DELON Michel et AMOSSY Ruth (dir.) (1999), *Critique et légitimité du préjugé (xviii^e-xx^e siècles)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- DENEYS-TUNNEY Anne (1996), *Écritures du corps de Descartes à Laclos*, Paris, PUF.
- DENEYS-TUNNEY Annie (1999), « La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot », *RDE*, 26, p. 141-151.
- DEPRUN Jean (1979), *La Philosophie de l'inquiétude en France au xviii^e siècle*, Paris, Vrin.
- DEPRUN Jean (1984), « Diderot devant l'idéalisme », *Revue Internationale de Philosophie*, 148-149, fasc. 1-2, p. 67-78.
- DESBORDES Françoise (1996), *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette.
- DESCARTES René (2000), *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, [1637].
- DESNÉ Roland (1964), « Diderot, l'Encyclopédiste », *Diderot studies*, 6, p. 251-262.
- DESNÉ Roland (1966), « Lumières et Nature », *Diderot studies*, 8, p. 281-294.
- DESNÉ Roland (1968), « Les leçons inédites de *La Réfutation de l'Homme* d'après le manuscrit autographe de Diderot », *Diderot studies*, 10, p. 35-46.
- DESNÉ Roland (1988), « Diderot et les jésuites », dans *Diderot. Le xviii^e siècle en Europe et au Japon*, Actes du colloque qui s'est tenu à Kyoto du 19 au 23 novembre 1984, recueillis par H. Nakagawa, Nagoya, Centre Kawai pour la culture et la pédagogie, p. 127-134.
- DETRIE Catherine, SIBLOT Paul, VERINE Bertrand (2001), *Termes et concepts pour l'analyse du discours*, Paris, Honoré Champion.
- DIACONOFF Suellen (1998), « Diderot's Mascarades : The *Jeux of Je* », *Diderot studies*, 27,

p. 67-82.

- DIDIER Béatrice (1992), *Histoire de la littérature française du XVIII^e siècle*, Paris, Nathan, coll. « Nathan-Université ».
- DIDIER Béatrice (1993), « Images du sacré chez Diderot », *Travaux de littérature*, 6, p. 193-209.
- DIDIER Béatrice (1998), *Jacques le Fataliste et son maître de Diderot*, Paris, Folio Gallimard, coll. « Foliothèque ».
- DIDIER Béatrice (2001a), *Diderot dramaturge du vivant*, Paris, PUF, coll. « Écriture ».
- DIDIER Béatrice (2001b), *Diderot. Thèmes et études*, Paris, Ellipses.
- DIECKMANN Herbert (1959), *Cinq Leçons sur Diderot*, Genève, Droz.
- DIECKMANN Herbert (1961), « The presentation of reality in Diderot's tale », *Diderot studies*, 3, p. 101-128.
- DIECKMANN Herbert (1973), « The Metaphoric Structure of the *Rêve de d'Alembert* », *Diderot studies*, 17, p. 15-24.
- DIXON B. Lynne (1988), *Diderot, Philosopher of Energy: the Development of his Concept of Physical Energy, 1745-1769*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- DOLLE Jean-Marie (1973), *Diderot, politique et éducation*, Paris, Vrin.
- DOMENECH Jacques (1989), *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».
- DORNIER Carole (2007), « Présentation », *Dix-huitième siècle*, 39, p. 3-22.
- DORNIER Carole et SIESS Jürgen (2002), *Éloquence et vérité intérieure*, Paris, Honoré Champion.
- DOUAY-SOUBLIN Françoise (1990), « Non, la rhétorique française, au XVIII^e siècle, n'est pas restreinte aux tropes », dans *Histoire, Épistémologie, Langage*, t. 12, fasc. 1, p. 123-132.
- DOURY Marianne (1997), *Le Débat immobile*, Paris, Kimé.
- DOURY Marianne (2004), « La fonction argumentative des échanges rapportés », dans *Le discours rapporté dans tous ses états*, éd. J.-M. Lopez Munoz, S. Marnette et L. Rosier, Paris, L'Harmattan, p. 254-264.
- DOURY Marianne et MOIRAND Sophie (dir.) (2004), *L'Argumentation aujourd'hui*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- DUCHESNEAU François (1999), « Diderot et la physiologie de la sensibilité », *Dix-huitième siècle*, 31, p. 195-216.
- DUCHET Michèle (1971), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero.

- DUCROT Oswald (1972), *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann.
- DUCROT Oswald (1973), « Le rôle de la négation dans le langage ordinaire », dans *La Preuve et le dire*, Paris, Mame, p. 117-131
- DUCROT Oswald (1980), « Analyses pragmatiques », *Communications*, 32, p. 11-60.
- DUCROT Oswald (1980), *Les Échelles argumentatives*, Paris, Minuit.
- DUCROT Oswald (1984), *Le Dire et le Dit*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DUCROT Oswald (1995), « *Topoi* et formes topiques », dans *Théorie des topoi*, Paris, Kimé, p. 85-101
- DUCROT Oswald (2001), « Quelques raisons de distinguer ‘locuteurs’ et ‘énonciateurs’ », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves III*, p. 19-41.
- DUCROT Oswald et al. (1980), *Les Mots du discours*, Paris, Minuit.
- DUFLO Colas (2000a), « Diderot et l’autorité du langage », dans *Langage et pouvoir à l’âge classique*, sous la dir. de P. F. Moreau et J. Robelin, Annales littéraires de l’Université de Franche-Comté, 704, Presses Universitaires franc-comtoises, p. 109-126.
- DUFLO Colas (2000b), « Diderot et la conséquence de l’athéisme », dans *Les Athéismes philosophiques*, sous la dir. de E. Chubilleau et E. Puisais, Paris, Kimé, p. 63-78.
- DUFLO Colas (2000c), « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », *Diderot studies*, 29, p. 95-110.
- DUFLO Colas (2000d), « Finalisme ou matérialisme ? La finalité en débats dans les œuvres du premier Diderot », dans *La Finalité en question, philosophie et sciences contemporaines*, sous la dir. de M. Bastit et J.J. Wunenburger, L’Harmattan, coll. « Conversciences », p. 103-121.
- DUFLO Colas (2000e), « La fin du finalisme. Les deux natures : Holmes et Saunderson », *RDE*, 28, p. 107-131.
- DUFLO Colas (2001), « De la religion naturelle à la religion de la nature », *Dix-huitième siècle*, 33, p. 517-527.
- DUFLO Colas (2002a), « Diderot. Le philosophe, le prince et la fin du monde », dans *Le philosophe, le sage et le politique, de Machiavel aux Lumières. Actes du colloque du 10 et 11 mai 2000*, Saint-Etienne, Publications de l’Université de Saint-Etienne, p. 263-276.
- DUFLO Colas (2002b), « Walter E. Rex. *Diderot’s counterpoints. The dynamics of contrariety in his major works* », *RDE*, 31-32, p. 332-334.
- DUFLO Colas (2003a), *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion.

- DUFLO Colas (2003b), « Diderot et la morale naturelle », dans *Figures du sentiment : morale, politique et esthétique à l'époque moderne*, sous la dir. de S. Malinowski-Charles, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 35-46.
- DUFLO Colas (2003c), « La nature pervertie. L'analyse des passions dans *La Religieuse* de Diderot », dans *De Rabelais à Sade. L'analyse des passions dans le roman de l'âge classique*, textes réunis par C. Duflo et L. Ruiz, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 83-92.
- DUFLO Colas (2007), « Suzanne un instant philosophe. Amour, sexualité, violence à la lumière de quelques lignes de *La Religieuse* de Diderot », dans *Amour, violence, sexualité. De Sade à nos jours, Hommage à Svein-Eirik Fauskevåg à l'occasion de son 65^e anniversaire*, sous la dir. de M. Wåhlberg et T. Kolderup, Paris-Oslo, L'Harmattan-Solum Forlag, p. 43-54.
- DURAND Thierry (1991), « Diderot et Heidegger : la poétique du bavardage dans *Jacques le fataliste et son maître* », *Diderot studies*, 24, p. 67-84.
- DURAND-SENDRAIL Béatrice (1991), « Diderot et Rameau : archéologie d'une polémique », *Diderot studies*, 24, p. 85-104.
- ECO Umberto (1972), *La Structure absente*, Paris, Mercure de France.
- ECO Umberto (1993), *De Superman au surhomme*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Bernard Grasset, [1978 pour l'édition italienne].
- EDMISTON William F. (1978), « Sacrifice and Innocence in *La Religieuse* », *Diderot studies*, 19, p. 67-84.
- EDMISTON William F. (1981), « The Role of the Listener : Narrative Technique in Diderot's *Ceci n'est pas un conte* », *Diderot studies*, 20, p. 61-76.
- EDMISTON William F. (1985), *Diderot and the Family : A Conflict of Nature and Law*, *Stanford French and Italian Studies*, 39, Anma Libri.
- EDMISTON William F. (1993), « 'Continuez, je ne dors pas encore' : Narrative Self-Consciousness in Diderot's *L'Oiseau Blanc* », *Diderot studies*, 25, p. 49-62.
- EEMEREN Frans H. van et GROOTENDORST Rob (1984), *Speech Acts in Argumentative Discussions. A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion*, Doordrecht, Walter de Gruyter.
- EEMEREN Frans H. Van et GROOTENDORST Rob (1991), « Les sophismes dans une perspective pragmatique-dialectique », dans *L'argumentation. Colloque de Cerisy*, sous la dir. de A. Lempereur, Paris, Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage », p. 173-194.

- EEMEREN Frans H. van et GROOTENDORST Rob (1992), *Argumentation, Communication and Fallacies. A Pragma-dialectical Perspective*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.
- EEMEREN Frans H. Van et GROOTENDORST Rob (1996), *La Nouvelle Dialectique*, trad. S. Bruxelles, M. Doury et V. Traverso, Paris, Kimé.
- EEMEREN Frans H. van., GROOTENDORST Rob et SNOEK HOEKEMANS Francesca (1996), *Fundamentals of Argumentation Theory*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.
- EEMEREN Frans H. van. et HOUTLOSSER Peter (2004), « Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique », dans *L'argumentation aujourd'hui. Positions théoriques en confrontation*, sous la dir. de M. Doury et S. Moirand, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, p. 45-76.
- EGGS Ekkehard (1994), *Grammaire du discours argumentatif*, Paris, Kimé.
- EGGS Ekkehard (dir.) (2002), *Topoi, discours, arguments*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- ELLRICH Robert J. (1961), « The Rhetoric of *La Religieuse* and Eighteenth-Century Forensic Rhetoric », *Diderot studies*, 3, p. 129-154.
- ERHARD Jean (1988), « Diderot et le despotisme », dans *Diderot. Le XVIII^e siècle en Europe et au Japon*, Actes du colloque qui s'est tenu à Kyoto du 19 au 23 novembre 1984, recueillis par H. Nakagawa, Nagoya, Centre Kawai pour la culture et la pédagogie, p. 121-126.
- ERHARD Jean (1994), *L'Idée de Nature dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- FABRE Jean (1961), « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques », *Diderot studies*, 3, p. 155-214.
- FAJEAU Fabrice (dir.) (1998), *Raconter, séduire, convaincre. Lettres des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Flammarion, coll. « Étonnants classiques ».
- FAUVERGUE Claire (2005), « Sémiotique et anatomie chez Leibniz et Diderot », *Dix-huitième siècle*, 37, p. 483-496.
- FAUVERGUE Claire (2006), *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion.
- FELLOWS Otis (1977), *Diderot*, Boston, Twayne Publishers, coll. « Twayne's World Author's Series ».
- FELLOWS Otis et O'GORMAN Donald (1968), « A Note Concerning Diderot's Mathematics », *Diderot studies*, 10, p. 47-50.

- FINK Béatrice et STENGER Gerhardt (1999) (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture ».
- FLØTTUM Kjersti (2000), « Note sur la problématique des niveaux de l'analyse polyphonique – de la phrase au texte », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves II*, p. 19-31.
- FLØTTUM Kjersti (2001), « Les liens énonciatifs : tentative d'une nouvelle typologie », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves III*, p. 67-86.
- FLØTTUM Kjersti (2002), « Polyphonie et typologie revisitées », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves V*, p. 1-38.
- FONTANIER Pierre (1968), *Les Figures du discours*, Paris, Flammarion, 1^e éd. 1821-1827.
- FONTANILLE Jacques et BORDRON Jean-François (dir.) (mars 2000), *Sémiotique du discours et tensions rhétoriques, Langages*, 137.
- FONTENAY Elisabeth (de) (2001), *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset.
- FONTENAY Elisabeth (de) et PROUST Jacques (dir.) (1984), *Interpréter Diderot aujourd'hui. Colloque de Cerisy*, Paris, Le Sycomore.
- FOWLER James E. (1998), « Suzanne at Ste Eutrope : Negation and Narration in *La Religieuse* », *Diderot studies*, 27, p. 83-96.
- FOWLER James E. (2000), *Voicing Desire : Family and Sexuality in Diderot's Narrative*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- FRANCE Peter (1972), *Rhetoric and Truth in France : Descartes to Diderot*, Oxford, The Clarendon Press.
- FRANCE Peter (1983), *Diderot*, Oxford and New York, Oxford and University Press.
- FRANCE Peter (1999), « Lumières, politesse et énergie (1750-1776) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*, sous la dir. De M. Fumaroli, chap. 19, p. 945-999.
- FRANCE Peter et STRUGNELL Anthony (dir.) (1985), *Diderot, les dernières années 1770-1784*, Colloque des 2-5 septembre 1984 à Edimbourg, Edimbourg University Press.
- FREGE Gottlob (1994), *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, [1971].
- FRÉMONT Christiane (2010), *Que me contez-vous là ? Diderot, la fabrique du réel*, Brest, éditions-dialogues.fr.
- FREUD Hilde H. (1967), *Palissot and Les Philosophes, Diderot studies*, 9.
- FUNT David (1968), « On the Conception of the 'Vicieux' in Diderot », *Diderot studies*, 10, p. 51-66.
- GARAGNON Jean (1986), « Diderot et la méditation sur l'inconstance de Jacques le

- fataliste* : 'Je ne sais de qui sont ces réflexions', *Diderot studies*, 22, p. 57-62.
- GARCIA-DEBANC Claudine (dir.) (déc. 1996), *L'argumentation en dialogues, Langue française*, 112.
- GARDES-TAMINE Joëlle (1996), *La Rhétorique*, Paris, Armand Colin.
- GARNIER André (1984), « Des adversaires irréconciliables : les frères Diderot », *Bulletin de la société historique et archéologique de Langres*, n° spécial « Autour de Diderot », p. 13-59.
- GEFFRIAUD-ROSSO Jeannette (1993), « Montesquieu, Diderot et l'*Encyclopédie* », *Diderot studies*, 25, p. 63-74.
- GELAS Nadine (1980), « Étude de quelques emplois du mot 'polémique' », dans *Le discours polémique*, dir. C. Kerbrat-Orecchioni, N. Gelas, M. Le Guern, M. Gonzales-Morales, et al., Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- GENETTE Gérard (1972), *Figures III*, Paris, Seuil.
- GEPNER Corinna (oct. 1994), « L'autoportrait de la narratrice dans *La Religieuse* : les ruses du regard », *RDE*, 17, p. 55-67.
- GERAUD Violaine (1998), « Discours rapporté et stratégies épistolaires dans *Les Liaisons dangereuses* », dans *La lettre entre réel et fiction*, sous la direction de Jürgen Siess, Paris, SEDES, p. 177-198.
- GOFFIC Pierre (le) (1993), *Grammaire de la phrase française*, Paris, Hachette.
- GOGGI Gianluigi (1997), « Diderot et le concept de civilisation », *Dix-huitième siècle*, 29, p. 353-374.
- GOLDBERG Rita (1984), *Sex and Enlightenment : Women in Richardson and Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOLDEN James L. (1991), « Rhétorique et production du savoir : les grands courants de la théorie rhétorique américaine », dans *L'argumentation. Colloque de Cerisy*, sous la dir. de A. Lempereur, Paris, Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage », p. 53-75.
- GOODMAN Dena (1983), « The Structure of Political Argument in Diderot's *Supplément au voyage de Bougainville* », *Diderot studies*, 21, p. 123-138.
- GOUBIER-ROBERT Geneviève et BORDAS Eric (2000), *Autour du Fils naturel et du Rêve de d'Alembert*, Paris, Atlande.
- GOUVARD Jean-Michel (1998), *La Pragmatique. Outils pour l'analyse littéraire*, Paris, Armand Colin.
- GRACQ Julien (1989), *La Littérature à l'estomac*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, [1949].

- GRICE H.-Paul. (1975), *Logic and conversation, Syntax and Semantics*, 3, *Speech Acts*, éd. P. Cole and J.-L. Morgan, New York, Academic Press, p. 41-58, et dans *Communications*, 30, p. 57-72.
- GRIZE Jean-Blaise (dir.) (1971), *Logique de l'argumentation et discours argumentatifs. Travaux du centre de recherche sémiologiques*, 7.
- GRIZE Jean-Blaise (1973), « Logique et discours pratique », *Communications*, 20, p. 92-100.
- GRIZE Jean-Blaise (1978), « Schématisation, représentations et images », dans *Stratégies discursives*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 46-52.
- GRIZE Jean-Blaise (1981), « L'argumentation : explication ou séduction », dans *L'Argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, coll. « Linguistique et Sémiologie », p. 29-40.
- GRIZE Jean-Blaise (1982), *De la Logique à l'argumentation*, Genève, Droz.
- GRIZE Jean-Blaise (1990), *Logique et langage*, Paris, Ophrys.
- GROSMAN Francis (2003), « Du discours rapporté au discours autorisé, le maniement des noms d'auteur dans l'article en Sciences humaines », *Estudios*, 14, *Formes et stratégies du discours rapporté : Approche linguistique et littéraire des genres de discours*, p. 9-31.
- GROUPE μ (1970), *Rhétorique générale*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- GUÉDON Jean-Claude (1979), « Chimie et matérialisme : la stratégie anti-newtonienne de Diderot », *Dix-huitième siècle*, 11, p. 185-200.
- GUELLOUZ Suzanne (1992), *Le dialogue*, Paris, PUF, coll. « Littératures modernes ».
- GUERRINI Jean-Claude et MAJCHERCZAK Edmond (1999), *L'argumentation au pluriel. Polyphonies, valeurs, points de vue*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, « Travaux et documents ».
- GUILLAUME Gustave (1990), *Leçons de linguistique 1943/1944*, série A, vol.10, Québec/Lille, Presses de l'Université de Laval/Presses Universitaires de Lille.
- GUNN John Alexander Wilson (1995), *Queen of the World : Opinion in the Public Life of France from the Renaissance to the Revolution*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- GUSDORF Georges (1972), *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot.
- HALTÉ Jean-François (dir.) (juin 1988), *Les discours explicatifs, Pratiques*, 58.
- HAMBLIN Charles L. (1970), *Fallacies*, Londres, Methuen.
- HANNA Blake T. (1978), « Diderot théologien », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1, p. 19-35.
- HANNA Blake T. (1988), « Denis Diderot : formation traditionnelle et moderne », *RDE*, 5, p.

3-18.

- HARDESTY DOIG Kathleen et MEDLIN Dorothy (1995), « André Morellet's Theological Atricles for the *Encyclopédie* : Text and Subtext », *Diderot studies*, 26, p. 89-108.
- HARTMANN Pierre (1994), « Les 'Adieux du vieillard' comme anamorphose littéraire. Contribution à une lecture critique du *Supplément au voyage de Bougainville* », *RDE*, 16, p. 61-70.
- HARTMANN Pierre (1995), « Un si lumineux aveuglement : étude sur le *Neveu de Rameau* et la crise des Lumières », *Diderot studies*, 26, p. 125-169.
- HARTMANN Pierre (1998), « Le philosophe au pilon et le cobaye spéculatif », *Diderot studies*, 27, p. 97-114.
- HARTMANN Pierre (2003), *Diderot. La figuration du philosophe*, Paris, José Corti, coll. « Les Essais ».
- HAVENS George R. (1961), « Diderot, Rousseau and the *Discours sur l'inégalité* », *Diderot studies* 3, p. 219-262.
- HAYES Julia C. (1988), « Diderot and the problem of Authority in the *Discours sur la poésie dramatique* », *Diderot studies*, 23, p. 75-84.
- HAZARD Paul (1961), *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1997), *Phénoménologie de l'esprit*, éd. Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », [1807].
- HELVÉTIUS Claude Adrien (1773), *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, Chez la Société Typographique.
- HERSCHBERG-PIERROT Anne (1993), *Stylistique de la prose*, Paris, Belin.
- HILL Émita (1968), « Materialism and Monsters in *Le Rêve de d'Alembert* », *Diderot studies*, 10, p. 67-94.
- HILL Émita (1972), *The Role of 'le monstre' in Diderot's Thought*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- HILL Émita (1973), « Human nature and the Moral Monstre », *Diderot studies*, 16, p. 91-118.
- HOBSON Marian (1975), « Quelques références dans la *Lettre sur les sourds et muets* », *Diderot studies*, 18, p. 111-119.
- HOBSON Marian (avr.-juin 1984), « Pantomime, spasme et parataxe : *Le Neveu de Rameau* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 197-213.
- HOBSON Marian (2005), « Diderot et Rousseau par Rameau interposé », *RDE*, 39, p. 7-18.
- HOFMANN Paul (1979), « La théorie de l'âme dans la pensée médicale », *Dix-huitième siècle*, 11, p. 201-212.

- HOFFMANN Pierre (1995), « Signification du personnage de Sélim dans les *Bijoux indiscrets* », *Diderot studies*, 26, p. 171-182.
- HOLBACH Paul Thiry (d') (1820), *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, nouvelle édition avec des notes et des corrections par Diderot, Paris, Chez l'éditeur, rue Jacob.
- HOURS Bernard (2000), *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF.
- HUET Marie-Hélène (1993), *Monstruous Imagination*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- IBRAHIM Annie (1983), « Le statut des anomalies dans la philosophie de Diderot », *Dix-huitième siècle*, 15, p. 311-328.
- IBRAHIM Annie (dir.) (1999), *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques ».
- IBRAHIM Annie (2000), « Une philosophie d'aveugle : la matière fait de l'esprit », *RDE*, 28, p. 97-106.
- IDA Hisashi (1999), « La 'pantomime' selon Diderot. Le geste et la démonstration morale », *RDE*, 27, p. 25-42.
- IDA Hisashi (2001), *Genèse d'une morale matérialiste. Les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Paris, Honoré Champion.
- JACOT-GRAPA Caroline (1994), « Diderot et la digression : le quiproquo », *Textuel*, 28, p. 25-38.
- JACOT-GRAPA Caroline (2009), *Dans le vif du sujet. Diderot corps et âme*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières ».
- JAFFRO Laurent (2000), « Diderot : le traducteur et son autorité », version auteur du texte paru dans *La Lettre clandestine*, 9, p. 201-225, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00174288/>.
- JAKOBSON Roman (1963), *Essais de linguistique générale*, Paris, Minit.
- JAUSS Hans Robert (avr.-juin 1984), « 'Le Neveu de Rameau'. Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 145-181.
- JENNY Laurent (2003), « Méthodes et problèmes. Dialogisme et polyphonie », <http://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/dialogisme/dpintegr.html>.
- JOUARY Jean-Paul (1992), *Diderot et la matière vivante*, Paris, Messidor, Éditions sociales, coll. « Sciences humaines/Philosophie ».

- JOURDE Pierre (2002), *La Littérature sans estomac*, Paris, L'esprit des Péninsules.
- KAHAN Michèle (2007), « Les Lumières au service des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 39, p. 175-188.
- KAITARO Timo (sept. 1996), « La Peyronie and the experimental search for the seat of the soul : Neuropsychological methodology in the Eighteenth Century », *Cortex*, 32-33, p. 557-564.
- KAITARO Timo (1997), *Diderot's Holism. Philosophical Anti-Reductionism and its Medical Background*, Berne, Francfort, Peter Lang, coll. « European Studies in the History of Science and Ideas ».
- KAVANAGH Thomas M. (1988), « Language as Deception : Diderot's *Les Bijoux indiscrets* », *Diderot studies*, 23, p. 101-114.
- KEMPF Roger (1964), *Diderot et le roman, ou le démon de la présence*, Paris, Seuil.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1980a), « L'ironie comme trope », *Poétique*, 41, p. 108-127.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1980b), *L'Énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1980c), *Le Discours polémique, Linguistique et sémiologie*, 8, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1981), « Argumentation et mauvaise foi », dans *L'Argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1984), « Antonymie et argumentation : la contradiction », *Pratiques*, 43, p. 46-59.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1986), *L'Implicite*, Paris, Armand Colin.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1989), « Le Principe d'interprétation dialogique », *Cahiers de praxématique*, 13, p. 43-58
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1990), *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1990, 1992, 1994), *Les Interactions verbales*, I, II, III, Paris, Armand Colin.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1991), *L'Acte de question et l'acte d'assertion : opposition discrète ou continuum ?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1995), « Où en sont les actes de parole ? », *L'Information grammaticale*, 66, p. 5-12.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1996), *La Conversation*, Paris, Mémo, Seuil.

- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine (1998), « L'interaction épistolaire », dans *La lettre entre réel et fiction*, Paris, SEDES, p. 15-36.
- KERBRAT-ORECCHIONI et PLANTIN Christian (1995), *Le Trilogue*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- KIBÉDI-VARGA Aron (1970), *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques*, Paris, Didier.
- KNEE Philip (2003), « Diderot et Montaigne : Morale et scepticisme dans le *Neveu de Rameau* », *Diderot studies*, 29, p. 35-51.
- KÖLVING Ulla et PASSERON Irène (dir.) (2002), *Sciences, Musique, Lumières. Mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle.
- KOREN Roselyne (1996), *Les Enjeux éthiques de l'écriture de presse et la mise en mot du terrorisme*, Paris, L'Harmattan.
- KOREN Roselyne et AMOSSY Ruth (dir.) (2002), *Après Perelman. Quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques ?*, Paris, L'Harmattan.
- KREISER B. Robert (1978), *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*, Princeton, Princeton University Press.
- KUENTZ Pierre (1990), « Le 'rhétorique' ou la mise à l'écart », dans *Recherches rhétoriques*, Paris, Seuil, coll. « Points », [1970].
- KUPERTY-TSUR Nadine (dir.) (2000), *Écriture de soi et argumentation*, Caen, Presses universitaires de Caen.
- KUYUMCUYAN Annie (2002), *Diction et mention, Pour une pragmatique du discours narratif*, Bern, Peter Lang.
- LAFITTE Maryse (1992), « Diderot : hésitations autour de la promesse (*Histoire de Madame de la Carlière*) », *Revue romane*, 27, p. 90-103.
- LAGRÉE Jacqueline (1991), *La religion naturelle*, Paris, PUF.
- LIDLAW G. Norman (1963), « Diderot's Teratology », *Diderot studies*, 4, p. 105-130.
- LANDHEER Ronald (dir.) (fév. 1994), *Les figures de rhétorique et leur actualité en linguistique*, *Langue française*, 101.
- LANE Philippe (dir.) (déc. 1987), *Les types de textes, Pratiques*, 56.
- LANGDON David (1981), « Diderot and Determinism : Analysis of a Letter », *Diderot studies*, 20, p. 175-184.
- LANGDON David (1988), « The Message of Diderot's *Entretien d'un père avec ses enfants* », *Diderot studies*, 23, p. 115-128.

- LANNON Cyprien (1999), « La sensibilité épistémologie de Diderot : expression matérialiste d'un désir d'éternité », *RDE*, 27, p. 59-88.
- L'argumentation* (1981), *Linguistique et Sémiologie*, 10, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- LAUSBERG Heinrich (1960), *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, Max Hueber.
- LE GUERN Michel (1978), « L'*Ethos* dans la rhétorique française de l'âge classique », dans *Stratégies discursives*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 281-287
- LE GUERN Michel (1981), « Métaphore et argumentation », dans *L'Argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 65-75 .
- LE RU Véronique (2006), « De la science de Dieu à la superstition : un enchaînement de l'arbre encyclopédique qui donne à penser », *RDE*, 40-41, p. 67-76.
- LE RU Véronique (2007), *Subversives Lumières. L'Encyclopédie comme machine de guerre*, Paris, CNRS Éditions.
- LECA-TSIOMIS Marie (1999), *Écrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation.
- LECA-TSIOMIS Marie (2001), *Diderot. Choix d'articles de l'Encyclopédie*, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- LECA-TSIOMIS Marie (2004), « Diderot et le nom d'ami : à propos de l'*Essai sur les règnes de Claude de Néron* », *RDE*, 36, p. 97-108.
- LECA-TSIOMIS Marie (2006), « Présentation », *Dix-huitième siècle*, 38, p. 4-16.
- LECA-TSIOMIS Marie et PASSERON Irène (2006), « Les branches du savoir dans l'Encyclopédie », *RDE*, 40-41, p. 7-13.
- LECOURT Dominique (1999), « La philosophie de *Jacques le Fataliste* », *RDE*, 26, p. 135-140.
- LEIBNIZ Gottfried W (von) (1990), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, éd. J. Brunschwig, [1765].
- LEMPEREUR Alain (1991), *L'Argumentation*, Colloque de Cerisy, Liège, Mardaga.
- LÉONI Sylviane (1998), « Une redécouverte restreinte : la rhétorique française du XVIII^e siècle », *Dix-huitième siècle*, 30, p. 179-194.
- LEPAPE Pierre (1991), *Diderot*, Paris, Flammarion.
- LEUTRAT Jean-Louis (1975), « L'Histoire de Madame de la Pommeraye et le thème de la jeune veuve », *Diderot studies*, 18, p. 121-138.
- LEVOWITZ-TREU Micheline (1981), « *Jacques le fataliste* et la structure moléculaire », *Diderot studies*, 20, p. 185-200.

- LEWINTER Roger (1966), « L'exaltation de la vertu dans le théâtre de Diderot », *Diderot studies*, 8, p. 119-170.
- LIPS Marguerite (1926), *Le style indirect libre*, Paris, Payot.
- LOCKE John (1742), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. de l'anglais par M. Coste, 4^e éd. revue, corrigée et augmentée de quelques additions importantes de l'auteur, Amsterdam, P. Mortier.
- LOJKINE Stéphane (1992), « 'L'antre de Platon', rêve et élaboration poétique chez Diderot », dans *Résistances de l'image*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, p. 169-223.
- LOJKINE Stéphane (printemps 1994), « Le matérialisme biologique du *Rêve de d'Alembert* », *Littératures*, 30, p. 27-49.
- LOSIER Gisèle (1987), « Argumentative Linguistic Analysis and Refutative Discourse », dans *Argumentation : Perspectives and Approaches*, sous la dir. de F. H. van Eemeren et al., Dordrecht-Holland, Foris, p. 36-43.
- LOSIER Gisèle (1989), « Les mécanismes énonciatifs de la réfutation », dans *Revue québécoise de linguistique*, 18, n° 1, p. 109-128.
- LOTTERIE Florence (1998), « Les Lumières contre le progrès ? La naissance de l'idée de perfectibilité », *Dix-huitième siècle*, 30, p. 383-396.
- LOTTERIE Florence (1998), *Littérature et Sensibilité*, Paris, Ellipses, coll. « Thèmes et études ».
- LOTTERIE Florence (2006), *Progrès et perfectibilité : un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- LOTTERIE Florence (2007), « Hybrides philosophiques : Quelques enjeux du dialogue matérialiste dans *Le Rêve de D'Alembert* et *La Philosophie dans le boudoir* », *RDE*, 42, p. 59-81.
- LOUPÈS Philippe (1993), *La vie religieuse en France au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, coll. « Regards sur l'histoire ».
- LOPEZ MUNOZ Juan-Manuel, MARNETTE Sophie et ROSIER Laurence (dir) (2004), *Le discours rapporté dans tous ses états*, Paris, L'Harmattan.
- MAINGUENEAU Dominique (1976), *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours. Problèmes et perspectives*, Paris, Classiques Hachette.
- MAINGUENEAU Dominique (1983), *Sémantique de la polémique*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- MAINGUENEAU Dominique (1984), *Genèses du discours*, Liège, Mardaga.
- MAINGUENEAU Dominique (1986), *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris,

Hachette.

MAINGUENEAU Dominique (1987), *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette.

MAINGUENEAU Dominique (1991), *L'Analyse du discours*, Paris, Hachette.

MAINGUENEAU Dominique (1993), *Le Contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod.

MAINGUENEAU Dominique (1994), *L'énonciation en linguistique française*, Paris, Hachette.

MAINGUENEAU Dominique (1996), *Les Termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil.

MAINGUENEAU Dominique (1998), « Scénographie épistolaire et débat public », dans *La lettre entre réel et fiction*, Paris, SEDES, p. 55-72.

MAINGUENEAU Dominique (2004), *Typologie des genres de discours institués* (http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/intro_topic.html)

MAINGUENEAU Dominique (2005), *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, Armand Colin.

MAIRE Catherine-Laurence (1985), *Les Convulsionnaires de Saint-Médard ; Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.

MAIRE Catherine-Laurence (1998), *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.

MAIRE Catherine-Laurence (2005), « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740 », *RDE*, 38, p. 71-92.

MALL Laurence (2000), « Une autobiolecture : l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot », *Diderot studies*, 28, p. 111-122.

MALL Laurence (2004), « Sénèque et Diderot, sujets à caution dans l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron », *RDE*, 36, p. 43-56.

MANES GALLO Maria-Caterina et VERNANT Denis (1998), « Pour une réévaluation pragmatique de l'assertion », dans *L'assertion en débat. La description du monde dans la conversation*, Paris, L'Harmattan, p. 7-42.

MARCHAL France (1999), *La Culture de Diderot*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les Dix-Huitièmes siècle ».

MARNETTE Sophie (2003), « Stratégies du discours rapporté et genres du discours dans la presse contemporaine », *Estudios*, 14, *Formes et stratégies du discours rapporté : Approche linguistique et littéraire des genres de discours*, p. 127-147.

MARTEL Jacinthe (1993), « De la Curiosité dans *Les Bijoux indiscrets* : propositions de lec-

- ture », *Diderot studies*, 25, p. 75-88.
- MARTIN-HAAG Éliane (1994), « Le 'génie' de Diderot, ou de l'indistinction première de l'esthétique et de l'histoire », *Dix-huitième siècle*, 26, p. 435-452.
- MARTIN-HAAG Éliane (1998), « Médecine et politique dans la philosophie de Diderot », dans *Nouvelles sciences, modèles techniques et pensée politique de Bacon à Condorcet*, sous la dir. de F. Tinland, Champ Vallon, coll. « Milieux », p. 103-125.
- MARTIN-HAAG Éliane (1998), *Diderot ou l'inquiétude de la raison*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-philosophes ».
- MARTIN-HAAG Éliane (1999), *Un Aspect de la pensée politique de Diderot : savoirs et pouvoirs*, Paris, Ellipses, coll. « Polis ».
- MASSEAU Didier (1994), *L'Invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, coll. « Perspectives littéraires ».
- MASSEAU Didier (2000), *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées ».
- MATHIEU-CASTELLANI Gisèle (2000), *La Rhétorique des passions*, Paris, PUF.
- MAURSETH Anne Beate (2002), « *Les Bijoux indiscrets*, un roman de divertissement », *RDE*, 33, p. 63-71.
- MAURSETH Anne Beate (2003), « La règle de trois : l'analogie dans *Le Rêve de D'Alembert* », *RDE*, 34, p. 165-183.
- MAURSETH Anne Beate (2007), *L'analogie et le probable : deux configurations dans la pensée et l'écriture de Denis Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- MAUZI Robert (1960), *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- MAUZI Robert (1961), « Diderot et le bonheur », *Diderot studies*, 3, p. 263-284.
- MAUZI Robert (1964), « La Parodie romanesque dans *Jacques le fataliste* », *Diderot studies*, 6, p. 89-132.
- MAY Georges (1954), *Diderot et La Religieuse*, Paris, New-Haven.
- MAY Georges (1961), « L'angoisse de l'échec et la genèse du *Neveu de Rameau* », *Diderot studies* 3, p. 285-308.
- MAY Georges (1973), « *Le Rêve de d'Alembert* selon Diderot », *Diderot studies*, 17, p. 25-40.
- MAYER Jean (1959), *Diderot homme de science*, Rennes, Imprimerie Bretonne.
- MENSCHING Günther (1992), « La nature et le premier principe de la métaphysique chez d'Holbach et Diderot », *Dix-huitième siècle*, 24, p. 117-136.
- MÉSAVAGE Ruth M. (1986), « Dialogue and illusion in *Jacques le fataliste* », *Diderot*

studies, 23, p. 79-88.

- MESNARD Pierre (1952), *Le Cas Diderot, Etude de caractériologie littéraire*, Paris, PUF.
- MEYER Michel (1985), *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette Université, [1982].
- MEYER Michel (1986), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles.
- MEYER Michel (1991), *Le philosophe et les passions*, Paris, Le Livre de Poche.
- MEYER Michel (1993), *Questions de rhétorique. Langage, raison, et séduction*, Paris, Le Livre de Poche.
- MEYER Michel (1999), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche.
- MEYER Michel (2004), *La Rhétorique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- MEYER Michel (2004), *Perelman. Le renouveau de la rhétorique*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques ».
- MEYER Michel (2005), *Qu'est-ce que l'argumentation ?*, Paris, Vrin.
- MEYER Michel (2008), *Principia rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Fayard.
- MEYER Paul H. (1964), « The *Lettre sur les sourds et muets* and Diderot's Emerging Concept of the Critic », *Diderot studies*, 6, p. 133-156.
- MIHAILA Ileana (1999), « L'hylozoïsme de Diderot », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », p. 185-198.
- MINOIS Georges (1998), *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, Fayard.
- MOESCHLER Jacques (1981), « Discours polémique, réfutation et résolution des séquences conversationnelles », *Études de linguistique appliquée*, 44, p. 40-70.
- MOESCHLER Jacques (1982), *Dire et contredire. Pragmatique de la négation et acte de réfutation dans la conversation*, Bern, Francfort M., Peter Lang.
- MOESCHLER Jacques (1989), *Modélisation du dialogue. Représentation de l'inférence argumentative*, Paris, Hermès.
- MOESCHLER Jacques (1992), « Une, deux ou trois négations ? », *Langue française*, 94, p. 8-25.
- MOESCHLER Jacques (1995), *Argumentation et Conversation. Éléments pour une analyse du discours*, Paris, Didier.
- MOESCHLER Jacques et AUCHLIN Antoine (2000), *Introduction à la linguistique*

- contemporaine*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus Lettres ».
- MOESCHLER Jacques SPENGLER Nina (de) (1981), « Quand même : de la conception à la réfutation », *Colloque de pragmatique de Genève*, Genève, Université de Genève.
- MOISSET Jean-Pierre (2010), *Histoire du catholicisme*, Paris, Flammarion.
- MOLINIÉ Georges (1992), *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche.
- MONDOT Jean (dir.) (2004), *Les Lumières et leur combat. La critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières*, Berlin, Berliner Wissenschaft-Verlag.
- MOREL Marie-Annick (1983), « Vers une rhétorique de la conversation », *DRLAV*, 29, p. 29-68.
- MOREL Marie-Annick (1996), *La concession en français*, Paris, Ophrys, coll. « L'essentiel ».
- MORIN Robert (1975), *Les Pensées philosophiques de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII^e siècle*, Paris, Belles Lettres.
- MORIN Robert (1987), *Diderot et l'imagination*, Paris, Les Belles Lettres.
- MORIN Robert (1989), « Diderot, l'Encyclopédie et le Dictionnaire de Trévoux », *RDE*, 7, p. 71-122.
- MORTIER Roland (1982), *L'Originalité, une nouvelle catégorie esthétique au XVIII^e siècle*, Genève, Droz.
- MORTIER Roland (1990a), « Diderot et le projet d'une 'philosophie populaire' », dans *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, p. 209-221.
- MORTIER Roland (1990b), « Diderot au carrefour de la poésie et de la philosophie », dans *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, p. 149-167.
- MORTIER Roland (1990c), « Diderot entre les 'têtes froides' et les 'enthousiastes' », dans *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, p. 190-208.
- MORTIER Roland (1990d), « Diderot et le problème de l'expressivité : de la pensée au dialogue heuristique », dans *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, p. 258-270.
- MORTIER Roland (1990e), « Diderot et les théologiens, l'article 'Bible' de l'Encyclopédie », dans *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, p. 182-189.
- MORTIER Roland (1990f), « Rhétorique et discours scientifique dans le *Rêve de d'Alembert* », dans *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le XVIII^e siècle*, Oxford,

- The Voltaire Foundation, p. 236-249.
- MORTIER Roland (1999), « Du préjugé à l'obstacle culturel », dans *Critique et légitimité du préjugé (xviii^e-xx^e Siècles)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 59-63.
- MORTIER Roland (2000), *Les Combats des Lumières*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du xviii^e siècle.
- MORTIER Roland et TROUSSON Raymond (dir.) (1999), *Dictionnaire de Diderot*, Paris, Honoré Champion.
- MOUREAU François (1990), *Le roman vrai de l'Encyclopédie*, Paris, Gallimard.
- MÜLLER Claude (1992), « La négation comme jugement », *Langue française*, 94, p. 26-33.
- MÜLLER Claude (1992), *La négation en français et dans les langues romanes*, Genève, Droz.
- MYLNE Vivienne (1981a), *Diderot : La Religieuse*, London, Grant and Cutler Ltd.
- MYLNE Vivienne (1981b), *The Eighteenth-Century French Novel. Techniques of illusion*, CUP Archive.
- MYLNE Vivienne (1982), « Le parler des personnages dans *Les Liaisons dangereuses* », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 4, p. 575-587.
- NAKAGAWA Hisayasu (1995), « Spiritualité et matière chez Diderot l'Encyclopédiste », dans *La Matière et l'homme dans l'Encyclopédie*, sous la dir. de S. Albertan-Coppola et A.-M Chouillet, Paris, Klincksieck, p. 23-30.
- NAKAGAWA Hisayasu (oct. 1995), « Diderot, homme des Lumières », *RDE*, 18-19, p. 13-25.
- NAKAGAWA Hisayasu (1999), « Genèse d'une idée diderotienne : la sensibilité comme propriété générale de la matière », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », p. 199-218.
- NAKAGAWA Hisayasu (2005), « Diderot, Rousseau et autres 'incrédules' au service du catholicisme : à propos du Déisme réfuté par lui-même de l'abbé Bergier », *RDE*, 39, p. 157-176.
- NÉGREL Éric et SERMAIN Jean-Paul (dir.) (2002), *Une expérience rhétorique : l'éloquence de la Révolution*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- NIKLAUS Robert (1966), « Diderot's Moral Tales », *Diderot studies*, 8, p. 309-318.
- NIKLAUS Robert (1981), « Les *Pensées philosophiques* de Diderot et les *Pensées* de Pascal », *Diderot studies*, 20, p. 201-218.
- NIVET Christine (1996), « Le Trajet argumentatif, assertion, raisonnements, lieux communs et réfutation », *La linguistique*, 32-2, p. 11-33.

- NOILLE-CLAUZADE Christine (1999), *La Rhétorique et l'étude des textes*, Paris, Ellipses, coll. « Thèmes et études ».
- NØLKE Henning (1993), *Le regard du locuteur. Pour une linguistique des traces énonciatives*, Paris, Kimé.
- NØLKE Henning (2001), « La ScaPoLine 2001 : Version révisée de la théorie Scandinave de la Polyphonie Linguistique », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves III*, p. 43-65.
- NØLKE Henning et OLSEN Michel (2000), « POLYPHONIE : théorie et terminologie », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves II*, p. 45-170.
- NØLKE Henning et OLSEN Michel (2002), « Le passé simple subjectif (2) », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves V*, p. 101-118.
- NORÉN Coco (2000), « Remarques sur la notion de point de vue », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves II*, p. 33-44.
- NORÉN Coco (2002), « Les images de l'allocutaire dans le discours médiatique », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves V*, p. 85-100.
- NORÉN Coco (2004), « Le discours rapporté direct et la notion d'énonciation », dans *Le Discours rapporté dans tous ses états*, éd. J.-M. Lopez Munoz, S. Marnette et L. Rosier, Paris, L'Harmattan, p. 97-104.
- NOUIS Lucien, « Diderot et son frère », *Diderot studies*, 31, p. 57-70.
- O'GORMAN Donald (1973), « Myth and Metaphor in Rameau's Nephew », *Diderot studies*, 17, p. 117-130.
- O'GORMAN Donald (1978), « Hypotheses for a New Reading of Jacques le fataliste », *Diderot studies*, 19, p. 129-144.
- OGÉE Frédéric et STRUGNELL Anthony (dir.) (2006), *Diderot and the European Culture*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- OLÉRON Pierre (1982), *Le raisonnement*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».
- OLSEN Michel (2001), « Monophonie », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves III*, p. 87-106.
- OLSEN Michel (2002), « Le passé simple subjectif », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves IV*, p. 101-123.
- PAPIN Bernard (mai-juin 1984), « L'utopie tahitienne du Supplément au voyage de Bougainville ou le modèle idéal en politique », *L'Information Littéraire*, 3, p. 102-105.
- PAPIN Bernard (1988), *Sens et fonction de l'utopie tahitienne dans l'œuvre politique de Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation.

- PAPPAS John (1963), « Diderot, d'Alembert et l'Encyclopédie », *Diderot studies*, 4, p. 191-208.
- PARKER Alice (1986), « Did/Erotica : Diderot's Contribution in the History of Sexuality », *Diderot studies*, 22, p. 89-106.
- PARMENTIER Marc (2000), « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », *RDE*, 28, p. 13-23.
- PARRET Herman (1991), « Les arguments du séducteur », dans *L'argumentation. Colloque de Cerisy*, sous la dir. de A. Lempereur, Paris, Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage », p. 195-213.
- PASCAL Blaise (1908-1928), *Œuvres complètes*, éd. L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier Paris, Hachette.
- PASCHOUD Adrien (2009), « Rhétorique scientifique et enjeux polémiques dans l'article 'Spasme' de l'Encyclopédie », dans *Les Discours du corps au XVIII^e siècle : littérature, philosophie, histoire, science*, sous la dir. de Hélène Cussa, Anne Deneys-Tunney et C. Seth, Laval, Presses de l'Université de Laval, p. 69-80.
- PELLERIN Pascale (2003a), « Diderot et l'appel à la postérité : une certaine relation à l'œuvre », *RDE*, 35, p. 25-39.
- PELLERIN Pascale (2003b), « Diderot, Voltaire et le curé Meslier : un sujet tabou », *Diderot studies*, 29, p. 53-63.
- PERELMAN Chaïm (1977), *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin.
- PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie (1988), *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, [1958].
- PÉRENNEC Marie-Hélène (1992), « Les techniques du discours rapporté dans la nouvelle d'I. Bachmann *Simultan* », dans G. Gréciano et G. Kleiber (éd.), *Systèmes interactifs. Mélanges en l'honneur de Jean David*, Metz, Université de Metz, p. 322-333.
- PERKINS Merle L. (1982), *Diderot and the Time-Space Continuum : His Philosophy, Aesthetics and Politics*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- PEROL Lucette et CHOUILLET Anne-Marie (2009), « Quatre lettres inédites de Didier-Pierre Diderot », *RDE*, 9, p. 11-40.
- PLANTIN Christian (1990a), *Essais sur l'argumentation. Introduction linguistique à l'étude de la parole argumentative*, Paris, Kimé.
- PLANTIN Christian (1990b), *Lieux communs. Topoi, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé.
- PLANTIN Christian (1994), « L'ambiguïté lexicale dans l'interaction argumentative », *Théories, données et pratiques en français langue étrangère*, éd. D. Flament-

Boistrancourt, Lille, PUL.

PLANTIN Christian (1995a), « L'argument du paralogisme », *Hermès*, 15, p. 241-258.

PLANTIN Christian (1995b), *L'interaction argumentative*, Document de synthèse présenté pour l'Habilitation à diriger les recherches, <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/publications.htm>.

PLANTIN Christian (1996), *L'argumentation*, Paris, Seuil, coll. « Mémo ».

PLANTIN Christian (1997a), « L'argumentation dans l'émotion », *Pratiques*, 96, p. 81-100.

PLANTIN Christian (1997b), « Le trilogue argumentatif. Présentation de modèle, analyse de cas », *Langue française*, 112, p. 9-30

PLANTIN Christian (2002a), « Analyse et critique du discours argumentatif », dans *Après Perelman*, sous la dir. de R. Amossy et R. Koren, Paris, L'Harmattan, p. 229-263, et <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/publications.htm>.

PLANTIN Christian (2002b), *Articles sur l'argumentation*, <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/publications.htm>.

PLANTIN Christian (2005), *L'argumentation : histoire, théories et perspectives*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

PLANTIN Christian (à paraître en 2011 – 2011a), *Dictionnaire critique d'argumentation*, en cours d'élaboration, version auteur.

PLANTIN Christian (2011b), *Les bonnes raisons des émotions. Arguments, fallacies, affects*, version auteur, <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/cplantin/actualites.htm>.

PLANTIN Christian (2011c), *Les bonnes raisons des émotions. Principes et méthode pour l'étude du discours émotionné*, Berne, Peter Lang, coll. « Sciences pour la communication ».

PLANTIN Christian, DOURY Marianne et TRAVERSO Vivianne (dir.) (2000), *Les Émotions dans les interactions*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

PLATON, *Œuvres complètes*, éd. J. Moraud et L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2 vols, 1940.

PLATON, *Gorgias*, éd. M. Canto, Paris, Flammarion, 2007.

PLATON, *La République*, livre VII, trad. Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966.

POMEAU René (1967), *Diderot, sa vie, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, coll. « Les Philosophes ».

POMEAU René (1975), « Sur la religion de *La Religieuse* », *Travaux de Linguistique et de Littérature*, 13-2, p. 557-567.

POMEAU René (1988), « Le cas de Rameau le Neveu : éthique et esthétique », dans *Diderot*.

Le XVIII^e siècle en Europe et au Japon, Actes du colloque qui s'est tenu à Kyoto du 19 au 23 novembre 1984, recueillis par H. Nakagawa, Nagoya, Centre Kawai pour la culture et la pédagogie, p. 37-45.

POPPER Karl (1985), *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, [1953].

POPPER Karl (2007), *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, [1934].

PORTINE Henri (1981), « Un récit dans l'argumentation », *Langue française*, 50, p. 75-91.

POTULICKI Elizabeth (1973), « L'expérience poétique de Diderot », *Diderot studies*, 16, p. 197-228.

POTULICKI Elizabeth (1991), « *Éclairé, clairvoyant, adj. (gramm.), un article de l'*Encyclopédie* ou la présence dialogique de Diderot », *Diderot studies*, 24, p. 121-136.

PROUST Jacques (1963), « Le Paradoxe du *Fils Naturel* », *Diderot studies*, 4, p. 209-220.

PROUST Jacques (1967), *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin.

PROUST Jacques (1974), *Lectures de Diderot : textes choisis et présentés*, Paris, Armand Colin.

PROUST Jacques (1980), *L'Objet et le texte*, Genève, Droz.

PROUST Jacques (1981), « Diderot et la philosophie du polype », *Revue des sciences humaines*, 182, p. 21-30.

PRUNER Francis (1970), *L'Unité secrète de Jacques le fataliste*, Paris, Minard.

PUCCI Suzanne L. (1986), *Diderot and a Poetic of Science*, New York, Peter Lang, coll. « Reading Plus ».

PUJOL Stéphane (1998), « L'humanisme et les Lumières », *Dix-huitième siècle*, 30, p. 271-280.

PUJOL Stéphane (2005), *Le Dialogue d'idées au XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation.

QUINTILI Paolo (1999), « Diderot, l'esthétique et le naturalisme. L'autre science de l'interprétation de la nature », *Dix-huitième siècle*, 31, p. 269-282.

QUINTILI Paolo (1999), « Révolution et praxis dans *Le Neveu de Rameau*, roman du jeu de l'éthique sociale », *RDE*, 26, p. 153-172.

QUINTILI Paolo (2001), *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie 1742-1782*, Paris, Honoré Champion.

QUINTILI Paolo (2001), « De la vérité comme *adaequatio* à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot », *RDE*, 30, p. 17-33.

RABATEL Alain (1997), *Une histoire de point de vue*, Metz, Publications de l'Université de

Metz.

- RABATEL Alain (1998), *La Construction textuelle du point de vue*, Lausanne, Delachaux et Niestlé.
- RABATEL Alain (2000), « Un, deux, trois points de vue ? Pour une approche unifiante des points de vue narratifs et discursifs », *La Lecture Littéraire*, 4, Paris, Klincksieck, p. 195-254.
- RABATEL Alain (2003), « L'effacement énonciatif dans les discours représentés et ses effets pragmatiques de sous- et de sur-énonciation », *Estudios*, 14, *Formes et stratégies du discours rapporté : Approche linguistique et littéraire des genres de discours*, p. 33-61.
- RABATEL Alain (2004), *Argumenter en racontant. (Re)lire et (ré)écrire les textes littéraires*, Bruxelles, De Boek.
- RATA Georgeta (1994), « Marqueurs indicatifs d'acte de réfutation : les pro-phrases », *Revue roumaine de linguistique*, 39-1, p. 39-49.
- REBOUL Anne (1998), « La fiction et le mensonge : les 'parasites' dans la théorie des actes de langage », dans *L'assertion en débat. La description du monde dans la conversation*, Paris, L'Harmattan, p. 87-126.
- REBOUL Anne et MOESCHLER Jacques (1994), *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, Seuil.
- REBOUL Olivier (1991a), *Introduction à la rhétorique : théorie et pratique*, Paris, PUF.
- REBOUL Olivier (1991b), « Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique ? », dans *L'argumentation. Colloque de Cerisy*, sous la dir. de A. Lempereur, Paris, Pierre Mardaga, coll. « Philosophie et langage », p. 107-120.
- REGGIANI Christelle (2001), *Initiation à la rhétorique*, Paris, Hachette.
- REX Walter E. (1981), « Two Scenes from *Le Neveu de Rameau* », *Diderot studies*, 20, p. 245-266.
- REX Walter E. (1998a), *Diderot's counterpoints, The dynamics of contrariety in his major works*, Oxford, The Voltaire foundation.
- REX Walter E. (1998b), « Contrariety in the *Supplément au voyage de Bougainville* », *Diderot studies*, 27, p. 149-168.
- REX Walter E. (2003), « Music and the Unity of *Le Neveu de Rameau* », *Diderot studies*, 29, p. 7-23.
- REY Roselyne (2000), *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- REY-DEBOVE Josette (1978), *Le Métalangage*, Paris, Le Robert.

- RICHARD-PAUCHET Odile (2007), *Diderot dans les Lettres à Sophie Volland, Une esthétique épistolaire*, Paris, Honoré Champion.
- RICHARD-PAUCHET Odile (2009), « L'Art du portrait dans *Jacques le fataliste* : vers un modèle scientifique ? », dans *Les Discours du corps au XVIII^e siècle : littérature, philosophie, histoire, science*, sous la dir. de H. Cussac, Anne Deneys-Tunney et C. Seth, Laval, Presses de l'Université de Laval, p. 339-348.
- RICHARDS Joyce A. (1972), *Diderot's Dilemma : His Evaluation Regarding the Possibilité of Moral Freedom in a Deterministic Universe*, New York, Exposition Press.
- RIEGEL Martin, PELLAT Jean-Christophe, RIOUL René (2002), *Grammaire méthodique du français*, PUF, Quadrige.
- RINN Michaël (dir.) (2008), *Émotions et discours : l'usage des passions dans la langue*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- ROBRIEUX Jean-Jacques (2000), *Rhétorique et argumentation*, Paris, Nathan Université, coll. « Lettres Sup. ».
- ROGER Jacques (1963), *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin.
- ROSIER Laurence (1999), *Le Discours rapporté : histoire, théories, pratiques*, Paris/Bruxelles, Duculot.
- ROULET Eddy (1980), « Stratégies d'interaction, modes d'implication et marqueurs illocutoires », *Cahiers de Linguistique française*, 1, *Actes de langage et structure de la conversation*, p. 80-103.
- ROULET Eddy (1981), « Échanges, interventions et actes de langage dans la structure de la conversation », *Études de linguistique appliquée*, 44, p. 7-39.
- ROULET Eddy (2001), « L'organisation polyphonique d'une conversation et d'une sous-conversation de Nathalie Sarraute », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves III*, p. 1-17.
- ROUSSEAU Nicolas (1997), *Diderot. L'écriture romanesque à l'épreuve du sensible*, Paris, Honoré Champion.
- ROUSSET Jean (1992), *Forme et signification, essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Paris, José Corti.
- SADAUNE Samuel (2003), « L'ouverture excentrique du *Salon* de 1769 ou portrait du Philosophe en robe de chambre », *RDE*, 35, p. 7-23.
- SALAÜN Franck (1996), *L'Ordre des mœurs, Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII^e siècle (1734-1784)*, Paris, Kimé.

- SALAÜN Franck (1999), « L'identité personnelle selon Diderot », *RDE*, 26, p. 113-123.
- SALAÜN Franck (2010), *Le Genou de Jacques*, Paris, Hermann, coll. « Fictions pensantes ».
- SANDRIER Alain (2004), *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles ».
- SANTACROCE Michel (1999), « Pragmatique et rhétorique », Site Marges Linguistiques, Saint-Chamas, M.L.M.S. éditeur.
- SARFATI Georges-Elia (1995), *Dire, agir, définir*, Paris, L'Harmattan.
- SARFATI Georges-Elia (1997), *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Nathan.
- SAUERWEIN SPINOLA Sibylle (2000), *La représentation critique du discours de l'autre : le questionnement oppositif*, Münster, LIT Verlag.
- SCHOBBER Angelica (1988), « Aspects du génie chez Diderot et d'Alembert », *Diderot studies*, 23, p. 143-150.
- SCHORR James L. (1993), « Caverns and the Dialogic Structure of the *Supplément au voyage de Bougainville* », *Diderot studies*, 25, p. 109-118.
- SCHWARTZ Leon (1973), « *Jacques le fataliste* and Diderot's Equine Symbolism », *Diderot studies*, 16, p. 241-252.
- SCNEDECKER Catherine (dir.) (déc. 1994), *Argumentation et langue, Pratiques*, 84.
- SEARLE John (1982), *Sens et expression. Études de théories des actes de langage*, trad. J. Proust, Paris, Minuit.
- SEGUIN Jean-Pierre (1972), *La langue française au XVIII^e siècle*, Paris, Bordas.
- SEGUIN Jean-Pierre (1978), *Diderot, le discours et les choses. Essai de description du style d'un philosophe au XVIII^e*, Paris, Klincksieck.
- SEGUIN Jean-Pierre (1993), *L'Invention de la phrase au XVIII^e siècle. Contribution à l'histoire du sentiment linguistique français*, Louvain-Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque de l'information grammaticale ».
- SEGUIN Maria Susana (2004), « Les femmes et les sciences de la nature », *Dix-huitième siècle*, 36, p. 333-344.
- SERMAIN Jean-Paul (1985), *Rhétorique et roman au XVIII^e siècle : L'exemple de Prévost et de Marivaux (1728-1742)*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- SGARD Jean (1998), « Diderot vu par les *Nouvelles Ecclésiastiques* », *RDE*, 25, p. 9-19.
- SHERMAN Carol (1976), *Diderot and the Art of Dialogue*, Genève, Droz.
- SIESS Jürgen (2000), « La Religieuse en quête d'auditoire. Plaidoyer et présentation de soi chez Diderot », dans *Écriture de soi et argumentation. Rhétorique et modèles de*

- l'autoreprésentation*, Actes du colloque de l'université de Tel-Aviv (3-5 mai 1998), sous la dir. de N. Kuperty-Tsur, Caen, Presses Universitaires de Caen, p. 99-112.
- SIMONIN Jenny (1984), « De la nécessité de distinguer énonciateur et locuteur dans une théorie énonciative », *DRLAV*, 30, p. 55-62.
- SITRI Frédérique (2003), *L'objet du débat*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.
- SKRZYPEK Marian (1983), « Diderot théoricien de la religion », *Raison présente*, 67, p. 13-33.
- SKRZYPEK Marian (1999), « Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot », *RDE*, 26, p. 27-36.
- SNYDERS Georges (1965), *La Pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF.
- SOLER Lena (2000), *Introduction à l'épistémologie*, Paris, Ellipses, coll. « Philo ».
- SØRENSEN Kathrin et JØRGENSEN Ravn (2002), « Le connecteur *mais* et le discours indirect libre », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves IV*, p. 57-76.
- SØRENSEN Kathrin et JØRGENSEN Ravn (2002), « Les verbes de perception, les connecteurs et le discours indirect libre embryonnaire », dans *Polyphonie – linguistique et littéraire, Les polyphonistes scandinaves V*, p. 149-181.
- SOURIAN Eve (1975), « Diderot retrouvé », *Diderot studies*, 18, p. 169-188.
- SPALLANZANI Mariafranca (1999), « *Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot* », *RDE*, 26, p. 49-63.
- SPANGLER May (oct. 1997), « Science, philosophie et littérature : le polype de Diderot », *RDE*, 23, p. 89-107.
- SPANGLER May (2003), « Les monstres textuels dans le transformisme de Diderot », *Diderot studies*, 29, p. 137-160.
- SPERBER Dan et WILSON Deirdre (1989), *La Pertinence. Communication et cognition*, Paris, Minuit.
- SPINK John S. (1971), « Un abbé philosophe : l'affaire de J. M. de Prades », *Dix-huitième siècle*, 3, p. 145-180.
- SPINOZA Baruch (1965), *Œuvres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion.
- STALNAKER Robert (1984), *L'Assertion*, trad. F. Nef, Paris, CNRS.
- STAROBINSKI Jean (janv. 1972), « Diderot et la parole des autres », *Critique*, 296, p. 3-22.
- STAROBINSKI Jean (avr.-juin 1984), « Sur l'emploi du chiasme dans *Le Neveu de Rameau* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 182-196.
- STAROBINSKI Jean (1990), *Le Remède dans le mal, Critique et légitimation de l'artifice à*

- l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard.
- STAROBINSKI Jean (oct. 1995), « Diderot et l'art de la démonstration », *RDE*, 18-19, p. 171-190.
- STAROBINSKI Jean (mars 2011), « Diderot. Une géographie des ramages », *Littérature*, 161, p. 5-15.
- STENGER Gerhardt (1994), *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, Paris, Universitas.
- Stratégies discursives* (1978), Actes du colloque du Centre de Recherches Linguistiques et Sémiologiques de Lyon, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- STRUGNELL Anthony (1973), *Diderot's Politics : A study of the Evolution of Diderot's Political Thought after the Encyclopédie*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- STRUGNELL Anthony (2001), « Fable et vérité : stratégies narrative et discursive dans les écrits de Diderot sur le colonialisme », *RDE*, 30, p. 35-46.
- SUCKLING Norman (1973), « Diderot politic's », *Diderot studies*, 16, p. 275-294.
- SULEIMAN Susan Rubin (1983), *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive*, Paris, PUF.
- SUMI Yoichi (1988), « Pour une nouvelle lecture du *Neveu de Rameau* », dans *Diderot. Le XVIII^e siècle en Europe et au Japon*, Actes du colloque qui s'est tenu à Kyoto du 19 au 23 novembre 1984, recueillis par H. Nakagawa, Nagoya, Centre Kawai pour la culture et la pédagogie, p. 47-55.
- SUMI Yoichi (2006), « L'Encyclopédie située à mi-chemin entre l'est et l'ouest, l'avant et l'après », *RDE*, 40-41, p. 31-53.
- SURATTEAU-IBERRAKEN Aurelie (1999), « Diderot et la médecine, un matérialisme vitaliste ? », *RDE*, 26, p. 173-195.
- SWIGGERS Pierre (1979), « L'Encyclopédie et la linguistique au XVIII^e siècle », *Linguisticae investigationes*, 3-2, p. 383-396.
- TARIN René (2001), *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémiques autour d'un Philosophe*, Paris, Honoré Champion, coll. « Lire les Dix-huitièmes siècles ».
- TERRASSE Jean (1999), *Le Temps et l'espace dans les romans de Diderot*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- THOMSON Ann (1999), « Diderot, le matérialisme et la division de l'espèce humaine », *RDE*, 26, p. 197-211.
- THOMSON Ann (2008), *Bodies of Thought : Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford university Press.
- TODOROV Tzvetan (1981), *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, suivi de *Écrits du*

- Cercle de Bakhtine*, trad. G. Philippenko, avec la collab. de M. Canto, Paris, Seuil, coll. « Poétique ».
- TOSEL André (1999), « Présentation. Diderot : Un matérialisme entre nominalisme et conjecture », *RDE*, 26, <http://rde.revues.org/index1862.html> .
- TOULMIN Stephen E. (2003), *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, [1958].
- TRAVERSO Vivianne (1996), *La Conversation quotidienne*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- TRITTER Jean-Louis (dir.) (2000), *Diderot : Le Rêve de d'Alembert, Le Fils naturel et les écrits annexes*, Paris, Ellipses, coll. « C.A.P.E.S./Agrégation Lettres ».
- TROGNON Alain (dir.) (1998), *L'assertion en débat : la description du monde dans la conversation*, Paris, L'Harmattan, coll. « Psychologie de l'interaction ».
- TROUSSON Raymond (1984), « Diderot lecteur de Platon », *Revue Internationale de Philosophie*, 38, p. 86-87.
- TROUSSON Raymond (2005), *Denis Diderot. Mémoire de la critique*, textes réunis et présentés par R. Trousson, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- TROUSSON Raymond (2007), *Diderot*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Biographies ».
- TUNSTALL Kate E. (2007), « Diderot, Chardin et la matière sensible », *Dix-huitième siècle*, 39, p. 577-594.
- UNDANK Jack (1986), « Diderot and the Phenomenology of the Ordinary », *Diderot studies*, 22, p. 143-170.
- VAMOS Mara (1972), *Pascal's Pensées and the Enlightenment : the Roots of a Misunderstanding*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- VANDERVEKEN Daniel (1988), *Les actes de discours : essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations*, Liège, Mardaga.
- VARTANIAN Aram (1949), « From Deist to Atheist : Diderot's philosophical Orientation. 1746-1749 », *Diderot studies*, 1, p. 46-63.
- VARTANIAN Aram (1966), « Diderot and the Phenomenology of the Dream », *Diderot studies*, 8, p. 217-254.
- VARTANIAN Aram (1973), « The *Rêve de d'Alembert* : A Bio-Political View », *Diderot studies*, 17, p. 41-64.
- VARTANIAN Aram (1983), « La Mettrie and Diderot Revisited : An Intertextual Encounter », *Diderot studies*, 21, p. 155-198.
- VAX Louis (1982), *Logique*, Paris, PUF.

- VERNIÈRE Paul (1959), « Diderot et l'invention littéraire. À propos de *Jacques le fataliste* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 59, p. 164-167.
- VERNIÈRE Paul (1964), « La Pensée morale au dix-huitième siècle, évolution et dialectique », *Diderot studies*, 6, p. 353-362.
- VERNIÈRE Paul (1994), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution française*, Paris, PUF.
- VERSHOOR Jan Adriaan (1959), *Etude de grammaire historique et de style sur le style direct et les styles indirects en français*, Groningue, V. R. B.
- VERSINI Laurent (1996), *Denis Diderot alias frère Tonpla*, Paris, Hachette.
- VERSINI Lauren (2001), « Diderot et la vérité », dans *Vérité et littérature au XVIII^e siècle. Mélanges rassemblés en l'honneur de Raymond Trousson*, Paris, Honoré Champion, p. 285-296.
- VETTERS Carl (1990), « Le style indirect libre », *Papers in Linguistics*, Antwerp, p. 30-71.
- VEYSMAN Nicolas (2004), *Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières*, Paris, Honoré Champion.
- VEYSMAN Nicolas (2005), « Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 37, p. 445-466.
- VIDAL Daniel (1987), *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle, Le mal et sa connaissance*, Paris, PUF.
- VIDAL Marianne (1992), « La pantomime comme argument », *Champs du signe. Cahiers de stylistique*, 2, p. 181-189.
- VIGNAUX Georges (1976), *L'argumentation. Essai d'une logique discursive*, Genève-Paris, Droz.
- VIGNAUX Georges (1979), « Argumentation et discours de la norme », *Langages*, 53, p. 67-86.
- VIGNAUX Georges (1981), « Énoncer, argumenter : opérations du discours, logiques du discours », *Langue française*, 50, p. 91-117.
- VIGNAUX Georges (1988), *Le Discours, acteur du Monde : Énonciation, argumentation et cognition*, Paris, Ophrys.
- VIGNAUX Georges (1995), « Des arguments aux discours, vers un modèle cognitif des opérations et stratégies argumentatives », *Hermès*, 15, p. 199-225
- VISSIÈRE Isabelle (1985), *Procès de femmes au temps des philosophes*, Paris, Éd. des Femmes.
- WALDAUER Joseph L. (dir.) (1964), *Society and the Freedom of the Creative Man in*

Diderot's Thought, Diderot studies, 5.

- WALL Anthony (nov. 1992), « Bachtin, Diderot and the simultaneity of meaning », *Russian, Croatian and Serbain, Czeck and Slovak, Polish Literature*, 32-4, p. 439-458.
- WALL Anthony (1994a), « Bakhtine et Diderot : à propos du *Neveu de Rameau* », *RDE*, 17, p. 83-106.
- WALL Anthony (1994b), « Le bavardage du corps ou *Les Bijoux indiscrets* de Diderot », *Neophilologus*, 78, p. 351-359.
- WALTON Douglas N. (1987), *Informal fallacies : towards a theory of argument criticisms*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins.
- WEISZ Pierre (1978), « Le réel et son double : la création romanesque dans *Jacques le fataliste* », *Diderot studies*, 19, p. 175-188.
- WERNER Stephen (1975), *Diderot's Great Scroll : Narrative Art in Jacques le fataliste*, Oxford, The Voltaire Foundation.
- WERNER Stephen (1995), « Diderot's First Anti-Novel : *Les Bijoux indiscrets* », *Diderot studies*, 26, p. 215- 228.
- WHATELY Richard (1831), *Elements of logic, comprising the substance of the article in the Encyclopaedia metropolitana, with additions, etc.*, London, B. Fellows.
- WILSON Arthur M. (1985), *Diderot. Sa vie et son oeuvre*, trad. par G. Chahine, Annette Lorenceau et Anne Villelaur, Paris, Laffont/Ramsay, coll. « Bouquins ».
- WILSON Deirdre et SPERBER Dan (1979), « Remarques sur l'interprétation des énoncés selon Paul Grice », dans *Communications*, 30, p. 80-95.
- WINDISCH Uli (1987), *Le KO verbal : la communication conflictuelle*, Paris, L'Âge d'homme.
- WINTER Ursula (1972), *Der Materialismus bei Diderot*, Geneva, Droz.
- WINTER Ursula (1987), *Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung*, éd. D. Harth et M. Raether, Würzburg, Königshausen-Neumann.
- WOLFE Charles (1999), « Machine et organisme chez Diderot », *RDE*, 26, p. 213-231.
- WOODS John et WALTON Douglas (1994), *Critique de l'argumentation. Logique des sophismes ordinaires*, Paris, Kimé.

Index des noms

A

Adams, Tracy, 359 n. 463, 436 n. 563, 437
D'Alembert, Jean le Rond, 15, 36 n. 52,
70, 71 n. 101, 117-118, 196, 264 n. 324,
288, 294, 307 n. 379 et 380, 308 n. 382,
313 n. 392, 316 n. 399, 321 n. 407, 351
n. 451, 367 n. 474, 414
Amossy, Ruth, 24 n. 38, 120, 238, 290 n.
357, 307, 308, 313, 315, 316, 321, 351,
352, 356, 357, 361, 377
Angenot, Marc, 12 n. 10, 18 n. 27, 133,
225, 226, 269, 276, 285 n. 351, 287,
327, 334, 337, 341, 351 n. 453, 353 n.
455, 383, 391, 425, 439, 443
Anscombe, Jean-Claude, 112-114, 350,
356
Apothéloz, Denis, 24, 106, 116
Aristote, 14 n. 15, 24, 113 n. 148, 223,
224, 230, 256, 268, 272 n. 336, 273 n.
339, 275, 285 n. 351, 307, 321 n. 407,
326, 351 n. 453, 369, 383 n. 494, 389 n.
504, 392, 414, 415
Audidière, Sophie, 141 n. 171, 270, 293,
302, 310 n. 387
Auroux, Sylvain, 15 n. 19
Austin, John, 105, 156, 157
Authier-Revuz, Jacqueline, 170
Auxerre, (abbé d'), 79, 148, 188-189, 236,
251-252, 264, 284, 318, 326, 367, 392,
404, 408-409, 411-412, 417- 418
B
Bakhtine, Mikhaïl, 21-22, 172, 173, 372 n.
481, 450
Barthes, Roland, 334, 366
Bayle, Pierre, 102 n. 131, 396
Beauzée, Nicolas, 176, 456
Belaval, Yvon, 11 n. 6, 142, 298, 299, 303
n. 373
Benrekassa, Georges, 327
Berrendonner, Alain, 160, 315

Boiste, Pierre-Claude-Victor, 176 n.215
Bourdin, Jean-Claude, 11 n. 6, 303
Bourel, Dominique, 142
Bouveresse, Jacques, 301
Brandt, Pierre-Yves, 24, 106, 116
Breton, Philippe, 134, 329
Buffat, Marc, 308 n. 384

C

Casini, Paolo, 84 n. 112, 404
Chabut, Marie-Hélène, 301 n. 367, 365 n.
471
Charaudeau, Patrick, 158 n. 191
Chartier, Pierre, 25 n. 41
Cherni, Amor, 108 n. 139
Chouillet, Jacques, 283, 314, 378, 387
Cicéron, 186, 249, 250, 307, 331, 332, 363,
368, 369
Combettes, Bernard, 177
Cossuta, Frédéric, 316 n. 399
Curran, Andrew, 341 n. 440
Davies, Simon, 417 n. 532

D

Delon, Michel, 290 n. 357
Descartes, 27, 68, 69, 71, 72, 87, 180, 230,
292 n. 362, 293, 389, 412
Desné, Roland, 15 n. 17
Didier, Béatrice, 43 n. 62, 50, 65 n. 93,
264, 310 n. 322, 338 n. 434, 364 n. 470,
366
Dieckmann, Herbert, 128, 298
Doury, Marianne, 26 n. 42, 301 n. 368
Duchesneau, François, 66 n. 95, 340 n.
438
Ducrot, Oswald, 22, 24, 91 n. 114, 102,
112, 113, 114, 115, 131, 160 n. 193,
166, 173, 205 n. 248, 228, 242, 314,
377 n. 487
Duflo, Colas, 9 n. 2, 10 n. 3, 11 n. 7, 12, 19

n. 28, 27, 40 n. 56, 43 n. 62, 46 n. 65,
60 n. 84, 73, 76 n. 105, 77, 82 n. 108,
83 n. 110, 84, 132, 161 n. 196, 162 n.
197, 166 n. 198, 191 n. 233, 197, 215 n.
254, 244 n. 288, 255, 282 n. 345, 288 n.
354, 296, 297, 322 n. 408, 325, 345,
346 n. 445, 370 n. 477, 386 n. 499, 399
n. 514, 401 n. 517, 419 n. 536, 425 n.
544, 433, 434, 446 n. 573, 450, 452 n.
587

Durand, Thierry, 375

E

Eco, Umberto, 302 n. 371, 391

Eemeren, Frans (van), 224, 225, 229 n.
272, 234, 239, 242, 251 n. 300, 268,
273 n. 339, 274 n. 340

Eggs, Ekkehard, 351 n. 451

Ehrard, Jean, 19 n. 30, 354

Euler, Leonhard, 283 n. 349

F

Fløttum, Kjersti, 205 n. 248

Fontanier, 425

Fontenay, Elizabeth (de), 9 n. 1, 49 n. 67,
162, 316 n. 398, 325

Fontenelle, 107, 303 n. 375

Fowler, James E., 359 n. 463

France, Peter, 16

Frege, Gottlob, 160

Frémont, Christiane, 199

G

Garsen, Bart, 224, 273

Gelas, Nadine, 381 n. 491

Genette, Gérard, 170 n. 202

Goubier-Robert, Geneviève, 164, 358

Gracian, 143

Gracq, Julien, 382 n. 493

Grice, Paul, 130-131, 268 n. 329, 273 n.
339

Grize, Jean-Blaise, 143, 340

Grootendorst, Rob, 224 n. 266 et 267,
225-226, 229 n. 272, 234

Guédon, Jean-Claude, 66 n. 94

Guillaume, Gustave, 175

Gusdorf, Georges, 45, 48, 49-50

H

Hamblin, Charles L., 24, 222-223, 224 n.
265

Hanna, Blake T., 15 n. 16 et 18

Hartmann, Pierre, 18 n. 23, 36, 70-71,
316, 321, 322

Helvétius, 14 n. 14, 15 n. 17, 66, 74, 75 n.
104, 81, 101, 105-106, 127, 135-136,
143, 165, 217-218, 294, 311-312, 343,
357, 400, 402, 405, 409-410, 415-416,
420, 432, 433, 437-438

Hemsterhuis, 14 n. 14, 66, 79, 99-100, 104,
127, 128, 135-136, 165, 169, 243, 244,
271-272, 295, 403, 415, 422, 440-441

Hill, Émita, 94 n. 121

Houtlosser, Peter, 224 n. 266 et 267, 225

I

Ibrahim, Annie, 75 n. 104, 341 n. 440

Isocrate, 307 n. 380

J

Jacot Grapa, Caroline, 11, 228 n. 269, 284
n. 350, 299 n. 366, 349 n. 450, 370,
373, 435

Jaffro, Laurent, 18

Jakobson, Roman, 366

Jauss, Hans-Robert, 11-12, 69 n. 100, 84
n. 111, 373, 401 n. 516

Jenny, Laurent, 22

K

Kempf, Roger, 411, 427

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 12, 88 n.
113, 158, 168, 313 n. 392, 382 n. 492

L

La Mettrie, 73-74, 284 n. 350, 435

Lagrée, Jacqueline, 40, 46 n. 64

Lamy, Bernard, 211 n. 251

Lausberg, Heinrich, 263

Le Ru, Véronique, 70

Leca-Tsiomis, Marie, 21 n. 32, 64 n. 91,
71 n. 101, 228 n. 269, 237 n. 280, 327

- n. 414 et 415, 328 n. 416 et 418, 329 n. 419, 330 n. 420, 349 n. 449, 366, 367 n. 474
 Leibniz, 27, 132, 393, 423
 Locke, 71 n. 101, 223 n. 264, 229, 234 n. 277, 366, 386, 414, 420
 Lotterie, Florence, 436 n. 560
- M
- Maingueneau, Dominique, 24, 26 n. 45 et 46, 49, 166 n. 199, 170, 173, 177, 182, 205 n. 248, 208, 307 n. 381, 316 n. 399, 362 n. 467, 377
 Maire, Catherine-Laurence, 249 n. 298
 Mall, Laurence, 382, 399
 Manes Gallo, Maria-Caterina, 159-160, 161 n. 195
 Marchal, France, 59, 65, 142
 Martin-Haag, Éliane, 151 n. 185, 257, 311 n. 391
 Masseur, Didier, 376 n. 485
 Maurseth, Anne Beate, 304 n. 376
 May, Georges, 238 n. 282, 298 n. 365, 359 n. 463
 Mayer, Jean, 244 n. 289, 297, 299, 302 n. 372
 Meister, 9 n. 2, 427
 Mensching, Günther, 67 n. 96, 284 n. 350, 354 n. 457, 355 n. 460, 388
 Mésavage, Ruth M., 324
 Meslier, 74 n. 102, 427 n. 547
 Meuffels, Bert, 224, 239, 242, 251 n. 300, 268, 273 n. 339, 274 n. 340
 Moeschler, Jacques, 13, 24, 26 n. 43, 35, 100-101, 105, 131, 144-145, 151 n. 185, 156, 157, 163, 164, 396, 416
 Morel, Marie-Annick, 425-426
 Morin, Robert, 197, 293, 322-323, 343
 Mortier, Roland, 9 n. 2, 11 n. 8, 20 n. 31, 36 n. 50, 171 n. 204, 297, 317 n. 401, 321, 362 n. 468, 368 n. 476, 401 n. 516, 416
 Mylne, Vivienne, 178, 359 n. 463
- N
- Naigeon, 373, 398, 435
 Negroni, Barbara (de), 432 n. 551
 Newton, 27, 66 n. 94, 68, 69, 70, 72, 132 n. 159, 180, 230, 293
 Nivet, Christine, 34, 313, 411
 Nodier, Charles, 176 n. 215
 Nølke, Henning, 172-176
 Norèn, Coco, 208-211, 213-214
 Nouis, Lucien, 10, 41 n. 59, 53 n. 73, 325 n. 412, 440 n. 568, 452
- O
- Olbrechts-Tyteca, Lucie, 41, 134, 137 n. 165, 141, 143 n. 172 et 173, 194 n. 237, 348 n. 447, 351, 352, 353, 355, 359, 360 n. 466, 418
 Oléron, Pierre, 285 n. 351, 361
 Olsen, Michel, 172-176
 Oriot, Caroline, 78
- P
- Palissot, 238 n. 282
 Pascal, 42, 196, 197, 260, 327, 390, 423
 Pellerin, Pascale, 74 n. 102, 427 n. 547
 Perelman, Chaïm, 16, 23, 62, 113, 134, 137 n. 165, 141, 143 n. 172 et 173, 194 n. 237, 299 n. 366, 318 n. 402, 348 n. 447, 351, 352, 353, 355, 359, 360 n. 466, 418
 Pérennec, Marie-Hélène, 178
 Plantin, Christian, 13 n. 11, 22, 23 n. 37, 24, 26 n. 42, 33, 61, 63, 105 n. 134, 106 n. 136, 109 n. 141, 114, 115, 119, 124, 140, 194 n. 237, 210, 222, 223, 228, 230, 234 n. 277, 236, 239, 246, 255, 256, 257 n. 307, 258 n. 308, 263, 277 n. 343, 305, 306, 326, 329, 334 n. 424, 339, 389 n. 504, 390, 401, 402, 420, 421 n. 538, 422 n. 541, 452 n. 584
 Platon, 10 n. 3, 60, 62 n. 88, 65 n. 92, 190 n. 227, 203, 230, 362 n. 468, 401 n. 516
 Popper, Karl, 390, 391, 425
 Potulicki, Elizabeth, 230, 372-373
 Pujol, Stéphane, 10 n. 4, 75, 76, 151 n. 185, 208 n. 250, 227, 322, 324 n. 411, 449
- Q
- Quintilien, 80, 178, 179, 339 n. 436

R

- Rabatel, Alain, 313 n. 392
Reboul, Anne, 157, 163, 164, 315 n. 395
Reboul, Olivier, 210
Rennes, Juliette, 26 n. 42
Rex, Walter E., 11 n. 7, 18 n. 24, 336 n. 428, 387 n. 502
Rinn, Mickaël, 255 n. 305, 267 n. 326
Robrieux, Jean-Jacques, 99 n. 126, 106, 286, 329
Rosier, Laurence, 171, 172, 174, 175, 178, 182 n. 219
Roulet, Eddy, 165
Rousseau, Jean-Jacques, 10, 18, 19, 36 n. 52, 40-41, 51 n. 70, 78, 191 n. 233, 246, 258, 282 n. 348, 323 n. 410, 360, 393 n. 510, 400, 420, 438
Rousseau, Nicolas, 17, 133 n. 161, 162, 316 n. 398, 381

S

- Salaün, Franck, 58 n. 79, 75, 76, 298, 358 n. 462, 413, 414 n. 527, 437 n. 564
Santacroce, Michel, 134
Sarfati, Georges-Elia, 330
Searle, John, 157, 158, 163, 314, 315
Seguin, Jean-Pierre, 67, 118 n. 200, 168, 309 n. 386, 317, 337, 451 n. 581 et 583
Seguin, Maria Susana, 118 n. 151
Sénèque, 20, 26, 36, 79, 80, 81, 84, 178 n. 218, 259, 282, 364, 385 n. 497, 399, 404
Shaftesbury, 26 n. 44, 46 n. 65, 362
Sherman, Carol, 12 n. 9, 399 n. 513,
Siess, Jürgen, 240, 264 n. 323, 359 n. 465, 436
Socrate, 10 n. 3, 12, 115, 170, 386, 401 n. 516, 402
Soler, Lena, 390-391
Spangler, May, 128, 244 n. 289, 303 n. 375, 342 n. 441
Spinoza, 40, 75 n. 104
Starobinski, Jean, 10, 70, 97, 107, 366 n. 473, 373 n. 482, 390, 448 n. 575, 449
Stenger, Gerhardt, 177 n. 216
Sumi, Yoichi, 151 n. 184

T

- Todorov, Tzvetan, 22 n. 34, 372 n. 481, 450
Toulmin, Stephen E., 113, 114
Trousson, Raymond, 36

V

- Vanderveken, Daniel, 160
Vanloo, 18 n. 26, 308, 383
Vartanian, Aram, 46 n. 65, 298 n. 365
Vernant, Denis, 159-160, 161 n. 195
Verschoor, Adriaan, 182 n. 219
Versini, Laurent, 28, 62 n. 87, 66, 79, 118, 189 n. 225, 250 n. 299, 271 n. 335, 297, 311, 355 n. 459, 360, 411
Vetters, Carl, 174
Veysman, Nicolas, 63 n. 90, 64 n. 91, 356 n. 461
Vico, 142, 143 n. 172
Vissière, Isabelle, 240
Voltaire, 17, 22, 25, 36 n. 52, 41 n. 58, 46 n. 64, 54 n. 74, 56, 63 n. 90, 74 n. 102, 92 n. 117, 161, 264 n. 324, 270 n. 333, 271 n. 334, 286, 287, 295 n. 364, 303 n. 375, 334, 363, 405, 414, 415, 427 n. 547

W

- Wall, Anthony, 21 n. 33, 365
Whately, Richard, 222

Index des œuvres

- Apologie de l'abbé Galiani*, 229-230
Les Bijoux indiscrets, 59, 60, 72, 117, 187, 188, 191, 199, 202, 243, 248, 249, 251, 271, 297, 304, 395, 424, 438
Ceci n'est pas un conte, 297, 349, 400, 432
Correspondance, 42, 54, 64, 89, 95, 111, 112, 127, 149, 150, 186, 191, 198, 201, 208, 218, 258, 259, 281, 334, 338, 393, 398, 402, 405, 408, 411, 427, 438, 448, 449, 455, 465
De la poésie dramatique, 9, 16, 191, 253
De la suffisance de la religion naturelle, 46, 49, 270
Les Deux Amis de Bourbonne, 260-261, 328, 340-341, 378, 385, 418
Éléments de physiologie, 99, 117, 129, 196, 207, 257, 261, 267, 268, 294, 303, 311, 383, 422, 432
Encyclopédie, 9, 14, 16, 20, 21, 25, 28, 35, 36, 63, 64, 71, 110, 111, 125, 141, 162, 164, 190, 194, 202, 207, 223, 228, 230, 236, 238, 241, 264, 265, 270, 283, 288, 301, 304, 310, 323, 327, 328, 329, 330, 340, 369, 370, 372, 375, 390, 411, 426, 427, 436, 451
Entretien d'un père avec ses enfants, 51, 58, 96, 140, 143, 199, 258, 313, 410, 412, 481
*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, 54-55, 115, 175, 198-199, 219-220, 238, 308, 320, 322, 401, 435
Entretien entre d'Alembert et Diderot, 70-71, 95, 98, 103, 131, 148, 152, 166, 219, 269, 303, 336, 345, 355, 374, 434, 437, 414, 433, 437, 449
Essai sur les règnes de Claude et de Néron, 19, 25, 27, 36, 59, 60, 65, 78, 80, 81, 84, 144, 178, 201, 221, 247, 259, 325, 338, 364, 367, 368, 374, 382, 385, 386, 396, 399, 404
Essais sur la peinture, 432 n. 553
Est-il bon ? Est-il méchant ?, 42, 237, 260
Histoire des deux Indes, 56, 65, 129, 141, 295, 357, 360, 399
Jacques le fataliste, 9, 21, 35, 42, 52, 55, 56, 57, 69, 78, 187-190, 197, 199, 205, 248, 260, 265, 269, 273, 282, 297, 345, 363, 366, 373, 375, 385, 393, 399, 404, 409, 440, 441
Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm, 125
Lettre sur les aveugles, 17, 75, 80, 94-95, 108-109, 126, 132, 159, 212, 254-255, 293, 296, 297, 298, 316, 328, 341, 342, 374, 376, 394, 400, 406, 416-417, 420, 430-431
Lettre sur les sourds et muets, 234, 269, 272, 300, 309, 319, 369, 388, 400, 403, 439
Madame de la Carlière, 78, 187, 200, 201, 266-267, 347, 356-357
Mélanges pour Catherine II, 35, 42, 45, 57, 60, 61, 80, 83, 90, 92, 115, 119, 143, 151, 176, 207, 212, 291, 309, 358, 397, 398, 410, 423, 424
Mystification, 267, 398
Le Neveu de Rameau, 21, 34, 71, 75, 76-77, 83-84, 90, 91, 94, 97, 98, 101-102, 110, 127, 150-151, 162, 199, 238, 248, 249, 254, 313, 316, 341, 358, 364, 365, 367, 373, 376, 382, 401, 403, 416, 437
Observations sur Hemsterhuis, 9, 14, 54, 55, 57, 59, 66, 79, 86, 87, 90, 99, 100, 104, 118, 127, 135, 140, 169, 203, 243, 260, 271, 288, 304, 309, 328, 346, 402, 414, 415, 416, 422, 423, 440, 441, 448
Observations sur le Nakaz, 57, 59, 127, 140, 203, 309
L'Oiseau blanc, conte bleu, 60, 82, 128, 129, 138, 139, 187, 197, 246, 337, 409
Paradoxe sur le comédien, 58, 199, 362, 363
Pensées détachées sur la peinture, la

sculpture et la poésie, 187, 408
Pensées philosophiques, 18, 44, 46, 47, 48, 50, 64, 68, 73, 92, 102, 107, 112, 126, 137, 146, 158, 167, 172, 175, 178, 179, 183, 190, 193, 194, 203, 213, 214, 215, 216, 217, 231, 237, 239, 243, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 281, 286, 287, 323, 331, 332, 333, 334, 340, 343, 346, 348, 353, 369, 378, 384, 387, 393, 414, 421, 424, 450
Pensées sur l'interprétation de la nature, 69, 70, 71, 93, 117, 166, 245, 246, 289, 292, 296, 302, 303, 340, 342, 384, 394, 432
Le Père de famille, 43, 52, 149, 151, 260, 385
Plan d'une Université, 48, 55, 59, 60
Principes philosophiques sur la matière et le mouvement, 92, 165, 184, 213, 292, 293, 304
La Promenade du sceptique, 18-19, 45-47, 55, 62, 69, 74, 80, 82, 91-92, 103, 108, 111, 113, 125-126, 146, 149-150, 158-159, 182, 192, 195, 198, 206, 212, 232-233, 235, 237, 240-242, 262, 263, 270, 273-275, 282, 290, 299, 314, 318, 323, 324, 341, 384, 387, 406-407, 409, 412, 419, 425, 429, 440, 449, 450, 452
Réfutation d'Helvétius, 9, 14, 16, 66, 75, 81, 86, 87, 101, 120, 135, 136, 139, 140, 143, 168, 169, 177, 210, 217, 219, 230, 246, 259, 282, 291, 310, 311, 312, 343, 358, 388, 393, 404, 405, 409, 415, 419, 424, 432, 433
Regrets sur ma vieille robe de chambre, 99, 308, 383, 495
La Religieuse, 43, 53, 55, 56, 82, 193-194, 200, 204, 228, 236, 240, 244-245, 248, 257, 259, 260, 264, 267, 313, 315-316, 345, 348, 358, 366, 378-379, 384, 411, 427, 435-437, 444
Rêve de d'Alembert, 50, 70, 71, 75, 76, 91, 103, 128, 151, 166, 171, 172, 184, 219, 238, 254, 290-291, 298-299, 300-301, 304, 311, 321, 335, 336, 338, 341, 342, 371, 413-414, 421, 426, 427-428, 434, 447
Salons, 18, 197, 240, 252, 253, 256, 308, 350, 353, 368, 383, 385, 408, 438, 447
Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades,

79, 148, 188, 189, 207, 208, 236-237, 251-252, 264, 284, 289, 318, 325-326, 376, 392, 404, 408-409, 411-412, 417, 427
Supplément au voyage de Bougainville, 42, 44, 52, 73, 77, 116, 118, 151, 166, 205-206, 236, 260, 275, 319, 331, 333, 334, 335, 346, 348, 355, 384, 447
Sur les femmes, 365, 444
Sur Térence, 368

Index des notions

A

Abduction, 301-305, 371
Actes de langage, 116, 125, 156-164, 235, 236, 384
Affirmation péremptoire, 126, 194-196, 203, 228-236, 276, 289-290, 313-314, 395, 406, 413, 424 n. 543
Amalgame, 244-245, 349
Amitié, 78-82
Analogie, 264, 296-301, 304 n. 376, 319
Argument *ad ignorantiam*, 131, 224 n. 265, 246, 276
Argument *ad odium*, 224 n. 265, 274
Argument *ad personam*, voir Attaque
Argument circulaire, Pétition de principe, 241-244, 292
Argument de la direction, 444
Argument du bâton, 239-241, 384, 394
Argument du sacrifice, 347
Argument pragmatique, 41, 345-347
Argumentation *ad hoc*, 247-248, 274
Argumentation dans la langue, 24, 112, 194 n. 237
Assertion préalable, 34-35, 100, 156-169.
Athéisme, 18, 46-50, 68, 73-74, 102, 143, 146-147, 158, 162, 167, 179-181, 189, 196, 198, 220, 233, 236, 237, 240, 244, 246, 259, 274, 276, 281, 286-287, 308, 318, 320, 322, 326 n. 413, 330 n. 420, 333, 334, 341, 346, 349, 401, 410, 415, 419, 421, 423, 425, 435, 440-441, 444
Attaque, 36, 45, 54-56, 86, 88, 92, -93, 112, 129, 143, 197, 218-219, 225, 231, 234, 236-238, 242-243, 256 n. 306, 262-263, 398, 404-405, 407- 412
Auditoire, Destinataire 59, 62, 129-130, 134, 142-145, 187-189, 200, 226, 285 n. 351, 310, 315, 316, 317-321, 329, 417-418, 437-438, 451-452
Autonymie, 205, 206, 319
Autophagie, 98-99

Auto-réfutation, 97, 98-99, 175-176, 185, 241, 275, 447
Autorité, 144, 145, 146, 147, 158, 179-180, 188, 195-196, 212, 228-236, 274, 276, 306, 309-313, 324-326, 331, 343, 346, 416, 424 n. 543, 445, 446, 448, 449

B

Bavardages, 25, 72, 196-201, 346, 372-376, 448, 452
Bible, 106, 108, 111-112, 116, 126, 134, 142, 191-192, 231-234, 242, 266, 271, 272-273, 388
Biologie, 66, 118 n. 151, 244 n. 288, 297, 450
Bouc émissaire, 244-245, 284 n. 350

C

Censure, 20-21, 226-227, 398-403, 404, 414, 416
Charge de la preuve, 225, 229 n. 272, 246-247, 276, 303
Chimie, 66, 70, 148 n. 180, 165, 184, 185, 293, 294, 296, 407
Choses, voir Concret
Concession, 71, 78, 97 n. 125, 128, 181, 195, 211, 215, 217, 226, 245, 287, 318, 425-431, 442, 444
Concret, 17, 66-72, 91-96, 203-206, 239-240, 293, 328, 337, 355, 358-360, 367-370
Conditions de satisfaction, 35, 131, 323-324, 395, 396-397, 404
Conjecture, voir Supposition
Contre-argumentation, 28, 85, 106, 120-121, 132, 215, 217, 223, 247, 277, 281-379, 441
Contre-exemple, 320, 341, 343-344, 391, 399, 421, 427, 430

D

Déduction, 67, 285, 288-305, 369, 446
 Définition, 20-21, 22, 49, 112, 127, 138, 203-207, 271-272, 274, 319, 326-337, 447
 Déisme, 18, 26 n. 44, 40, 46-48, 66 n. 94, 69, 73-74, 77, 233, 244, 295, 331, 332, 348, 349, 410, 444, 452 n. 587
 Délocution, 47, 91-96, 182, 226-227, 452
 Démonstration, 68-69, 96, 107, 108, 110, 126, 130, 143, 149, 179-181, 188, 191, 194-195, 207, 213, 229, 243, 264 n. 322, 311, 314, 318, 331, 340, 346, 364-365, 388, 390, 392, 395
 Destinataire, *voir* Auditoire
 Déterminisme, 69 n. 100, 91, 102, 118, 345, 450 n. 578
 Dialogue de sourds, 12, 42, 89-90, 93, 129, 133, 147, 269, 294, 323, 437, 438-441, 450, 452
 Dieu, 25, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 57, 60, 68, 69, 71, 73, 80, 88, 90, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 104, 108-109, 111-112, 114-116, 129, 132, 137, 140, 141, 142, 146-147, 158, 166, 167, 176, 179-180, 184, 189, 191, 193, 197, 198, 200, 204, 206, 208, 214, 216, 217, 231, 241-242, 243-244, 245, 246, 247, 248, 251-252, 254, 257, 258, 259, 260, 267, 283, 287, 288, 291, 303, 305, 316, 318, 322, 324, 326, 328, 330, 331, 333, 334, 335-336, 341, 343, 344-345, 346, 348, 357-358, 359, 369, 389, 391, 394, 414, 418, 422-423, 440, 447
 Digression, 25, 35, 54, 77, 104, 268 n. 329, 272-274, 372-374, 448
 Discours rapporté, 44, 55, 57, 90, 92, 112, 126-127, 167, 168-220, 363
 Dissociation, 104, 244, 314, 348-350
Distinguo, *voir* Dissociation
Doxa, 19, 20 n. 31, 23, 26 n. 42, 40, 58-65, 71, 78, 81, 88, 92, 93, 104, 126, 143, 152, 161, 170, 179-180, 184, 203, 204, 205, 206, 213, 214-216, 231, 246, 290, 330, 332-335, 339, 351 n. 451, 353, 355-357, 377, 382, 400 n. 515, 421
 Dualisme, 39, 74, 88, 92, 354

E

École, Secte, 16 n. 20, 18, 47, 49, 68, 72, 73, 180-181, 187, 189-190, 196-197, 202, 369, 392-393, 405, 409-411, 415, 424, 447, 450

Émotions, *voir* Passions

Ethos, 100, 147, 150, 158, 186, 202, 211, 234, 238, 256, 257, 295, 307-309, 313-317, 321, 322, 349, 353, 361, 363, 366, 377-378, 382, 386, 392, 408, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 442, 452

Exemplarité, Modèle 90, 343-344, 387, 416

Exemplum in contrarium, *voir* Contre-exemple

Expérience, 67-72, 99, 101, 119, 131-132, 142, 162, 181, 219, 254, 289-297, 302, 342, 345, 372, 390-391, 409-410, 412, 417, 432-433

F

Fallacy, 14 n. 15, 24, 28, 71, 124-128, 193, 221-277, 362, 373, 377, 445, 448

Falsification, *voir* Réfutabilité

Fiction, 26, 35, 43, 69 n. 100, 78, 86, 90, 128, 162-167, 169, 192-193, 205, 208-220, 251, 287, 297-298, 304 n. 376, 314, 315, 322, 342, 363, 368 n. 476, 376 n. 485, 414 n. 527, 418, 437, 445, 448-449

G

Galimatias, 86, 95, 118, 119, 125, 126, 171, 189, 198, 268-271, 304, 328, 335, 354, 362, 370-372, 375, 410, 423

Géométrie, 37, 66-72, 95, 96, 98, 99, 103, 117, 152, 204, 255, 269 n. 332, 271, 293-296, 393, 407, 414, 432-433, 439, 444

H

Haine, 80, 81, 111, 191, 207, 256, 257-260, 266, 282, 347, 359, 385, 410

Hypocrisie, *voir* Mensonge

Hypothèse, *voir* Supposition

Hystérie, 54, 102, 193, 202-203, 263, 264, 267, 275-276, 348, 353, 363

I

Idio-aléthique, Onto-aléthique, 160-162, 315-317, 322

Incommunication, *voir* Dialogue de sourds

Induction, 87, 136 n. 163, 285, 288-290, 292-301, 302 n. 371, 390, 398, 401 n. 516, 433

Invalidation, 85, 96-100, 109, 120-121, 228, 285, 341, 361

L

Lieux, *voir* Topos

Logos, 285 n. 351, 317, 360-376, 377, 378, 445, 452

M

Matérialisme, 36, 40 n. 56, 46 n. 65, 66, 68, 70, 71, 73, 74 n. 102, 77, 88, 104, 105, 109, 136, 143, 151, 166, 183, 244, 247, 249, 253, 254, 255, 284 n. 350, 293, 298, 303 n. 373, 313, 329 n. 419, 336, 341, 349, 354, 362 n. 468, 371, 388, 389, 401 n. 516, 412, 414, 421, 425, 427 n. 547, 435

Mensonge, Hypocrisie 28, 36 n. 50, 45, 51, 52 n. 71, 54, 56, 59, 60, 65, 68, 79, 91, 110, 124-128, 133 n. 161, 157, 187, 189, 192-194, 219 n. 257, 221-223, 228, 250 n. 299, 281, 296-301, 315, 333, 363, 367, 378 n. 489, 385, 392, 404, 409, 444, 448, 449, 452

Merveilles de la nature, 80, 94-95, 108-110, 132, 146-147, 179, 243-244, 300, 316, 421

Métaphysique, 11 n. 6, 17, 22, 65-72, 83 n. 110, 117, 132, 162, 189, 239, 269, 270, 271, 284 n. 350, 286, 293, 299 n. 366, 310, 311 n. 390, 316 n. 398, 328, 337, 341 n. 440, 355, 371, 407, 410, 412, 423, 433 n. 555

Miracle, Prodige 64-65, 80, 106-108, 108-109, 117, 126, 136, 137, 183, 192-194, 203, 213, 232, 243, 247-255, 264, 281, 301, 311, 319, 326, 339, 340, 353, 369, 375, 377, 429

Modèle, *voir* Exemplarité

Monologue, 9, 10, 11, 12, 21 n. 33, 34, 75, 77, 162, 190-191, 224, 226, 306, 310, 322, 324, 325, 401, 433, 446

Monstre, 17, 43, 71, 75, 76, 77, 94, 108, 109, 162, 244, 264, 313, 316, 338, 341-342, 362, 377, 408, 421, 434

N

Négation polémique, 22, 96, 166-167

O

Objection, 14, 17, 68, 80, 108, 109, 117, 132, 136, 147, 178, 180-181, 189, 210-213, 233, 250, 312, 325, 365, 400-403, 406, 407, 413, 416, 417, 420-425, 432, 436 n. 561, 439

Onto-aléthique, *voir* Idio-aléthique

Opinion, opinion populaire, opinion publique, 20 n. 31, 23, 63 n. 90, 63-65, 81, 93, 95, 131, 167, 215, 250, 264, 356-357, 376 n. 485, 437, 451

Orientation argumentative, 20, 35, 101, 102, 106, 109, 111-112, 115, 138, 144, 145 n. 177, 177, 182-183, 211, 218, 329, 334, 343-344, 388, 419, 425-426, 428, 431

P

Paralogisme, 124-128, 184, 185, 222-225, 244, 246-247, 298, 309

Passions, Émotions, 14, 41, 83 n. 109, 86, 119, 121, 167, 188-189, 200, 215, 224 n. 265, 255-268, 274, 282, 283, 306, 308 319, 343, 347, 357, 361-366, 408, 418, 436, 445, 452

Persécution, *voir* Attaque

Pertinence, 34, 106, 108-109, 225, 303, 448

Pétition de principe, *voir* Argument circulaire

Peuple, 45, 57, 59-65, 67, 90, 106, 107, 110, 115, 117, 137, 140, 146, 190, 192-193, 194, 201, 202, 208, 212, 213, 231, 234, 238, 246-253, 266-267, 272, 296, 323, 344, 352-353, 356 n. 461, 358, 364, 366, 379 n. 490, 384, 386, 388, 393 n. 510, 427 n. 547

Physique, 15, 50, 66, 69, 70, 71, 72, 165, 184, 185, 281, 288, 289, 293, 304, 424, 449 n. 577

Point d'accord, 133-144, 225, 318, 357, 420, 439

Polémique, Polémicité, 10, 12-13, 18-19, 20-21, 28, 29, 34, 35, 37, 84, 85, 86, 100, 101, 125, 133-134, 142, 144-145, 155, 159, 161, 215, 231 n. 274, 305, 306, 311, 320, 327 n. 415, 331, 332, 335, 336, 349 n. 449, 381-389, 412-416, 432, 433, 442

Prodige, *voir* Miracle

Prolepse, 180, 210-213, 238, 421

Prosélytisme, 159, 320, 435, 440-441

Q

Querelle, *voir* Attaque

R

Rectification, 76, 83, 87, 101-102, 136 n. 163, 201, 218, 307-308, 313, 322, 325, 431-434, 442, 444

Réfutabilité, 389-393, 425

Réfutation présuppositionnelle, 101, 102-104, 106 n. 135, 159 n. 192, 212, 233 n. 275

Réfutation propositionnelle, 101, 102-103

Règle de justice, 119, 348

Répétition, 98, 133 n. 161, 196-201, 203, 215, 272-273, 331, 372-373, 375, 388, 448

Résolution des réfutations, 10, 124, 144-148, 151 n. 185, 225, 416-420

Restriction, 49, 97, 166, 215 n. 253, 330, 331, 334

Rhétorique, 14-16, 59, 60 n. 83, 117, 135 n. 162, 150, 181, 186-191, 196-203, 223, 226-227, 235, 237, 263, 283, 285 n. 351, 339, 351-352, 362, 367-376, 378

S

Scepticisme, sceptique, 18 n. 25, 47, 68, 71, 83 n. 110, 96, 98, 104, 152, 189, 198, 201, 202, 203, 290, 318, 322, 323, 326 n. 413, 349, 407, 409, 412, 413-

414, 419 n. 536

Secte, *voir* École

Silence, 18, 19, 23, 54, 60, 89, 95, 129, 146, 147, 149, 234, 261, 265, 288, 323, 324, 325, 335 n. 412, 363, 378, 379, 386, 387, 389, 398, 416, 424, 442, 449, 450

Sophisme, Sophiste, 16, 25, 89, 124-128, 190 n. 227, 221-227, 272, 275, 277, 400, 410, 440, 441

Spécialiste, 308, 309-313, 448

Supposition, Conjecture, Hypothèse, 11 n. 8, 50, 68, 72, 73, 75 n. 104, 86, 87, 88, 98, 103, 104, 137, 148, 184, 185, 196, 214, 230, 243, 244 n. 288, 269, 286, 289-290, 298, 299, 301-305, 340 n. 438, 342, 371, 391, 394, 395, 414, 426-427, 437 n. 564, 438

Syllogisme, 110 n. 142, 124, 125, 223, 241, 253, 326 n. 413, 368-370, 438

Système, 11 n. 8, 66, 68, 72, 73, 76, 83, 117, 162, 285, 292, 311 n. 391, 328 n. 418, 389, 413, 422, 423, 424, 444, 446, 447

T

Tiers, 23, 58-65, 145 n. 176, 379, 403, 409, 417, 419, 438,

Topos, Lieux, 14, 19 n. 28, 51, 91 n. 115, 112-116, 134, 246, 282, 350-357

V

Valeurs, 76, 77, 90, 114, 124, 134, 137-143, 159, 229, 230, 276, 317, 351, 353 n. 455, 355, 356, 357-360, 368 n. 476

Vertu, 18, 36, 56, 74 n. 102, 79, 80, 84 n. 112, 90, 94, 102, 104, 110, 111, 143, 144, 205-206, 240, 244, 246, 259, 261, 274, 277, 281, 282 n. 345, 283, 291, 320, 321, 325, 328, 329, 330, 332-334, 346, 348, 358-360, 364, 385, 386, 387, 395, 401, 402, 404, 418, 419, 425, 437, 445, 448, 451, 452

Table des matières

| | |
|--|----|
| <i>Remerciements</i> | 5 |
| <i>Sommaire</i> | 7 |
| <i>Introduction</i> | 10 |
| PREMIÈRE PARTIE | 31 |
| RÉFUTER DES ADVERSAIRES | 31 |
| Chapitre premier | 39 |
| Essai de typologie des adversaires | 39 |
| 1. Historique. Diderot et la question religieuse : un désaccord grandissant..... | 39 |
| 2. Répartition des adversaires de Diderot | 50 |
| 2. 1. 1. Les principaux censeurs : les dévots..... | 51 |
| 2. 1. 2. Une parole doxale ? Le pouvoir, le philosophe, et le Tiers..... | 58 |
| 2. 4. 1. Multiplicité, prolifération | 74 |
| 2. 4. 2. Les ennemis-amis et la valeur de l’adversaire..... | 77 |
| 2. 4. 3. Diderot censeur de lui-même..... | 82 |
| Chapitre deux | 85 |
| Manières de réfuter | 85 |
| 1. Dénonciation..... | 85 |
| 1. 2. 1. Les adresses signifiantes | 88 |

| | |
|--|-------------------|
| 1. 2. 2. Dépersonnaliser : degré de présence et d'identification..... | 91 |
| 2. Invalidation..... | 96 |
| 2. 2. 1. La réfutation du dit..... | 105 |
| 2. 2. 2. La réfutation du dire..... | 116 |
| 2. 2. 3. La réfutation de la stratégie argumentative..... | 119 |
| 3. La contre-argumentation..... | 119 |
| Chapitre trois..... | 122 |
| Tenue du conflit | 122 |
| et attitudes locutoires..... | 122 |
| « chaque état a sa pantomime »..... | 122 |
| 1. Sophismes ou paralogismes ?..... | 123 |
| 2. Débattre ? | 127 |
| 3. Modalités du débat..... | 129 |
| 3. 2. 1. En amont du débat : ne pas partager les mêmes prémisses..... | 134 |
| 3. 2. 2. Faits | 135 |
| 3. 2. 3. Valeurs..... | 136 |
| <i>DEUXIÈME PARTIE</i> | <i>152</i> |
| <i>LA RECONSTRUCTION DU DISCOURS DE L'AUTRE.....</i> | <i>152</i> |
| Chapitre premier | 154 |
| Altérer l'assertion préalable..... | 154 |
| 1. L'acte de réfutation et l'assertion préalable..... | 155 |
| 2. Le discours rapporté..... | 166 |
| 2. 1. 1. Le DN ou la transformation extrême..... | 169 |
| 2. 1. 2. Le DI et le DIL..... | 171 |
| 2. 1. 3. Altération même au DD..... | 175 |
| 2. 3. 1. Le discours faux..... | 181 |
| 2. 3. 2. Confronter la parole de l'autre, fausse, à la sienne, vraie | 182 |
| 2. 3. 3. La forme du discours, qui engendre sa fausseté..... | 185 |
| 2. 5. 1. La classification de Coco Norèn..... | 207 |
| 2. 5. 2. Adaptation..... | 208 |
| Chapitre deux | 219 |
| Présenter le discours de l'autre comme fallacieux..... | 219 |
| 1. Les fallacies ou les raisons de la réfutation | 219 |
| 2. Les fallacies du discours dévot..... | 225 |
| 2. 1. 1. Autorité..... | 226 |
| 2. 1. 2. Le cas de « l'autorité montrée »..... | 232 |

| | |
|--|------------|
| 2. 1. 3. Attaquer | 234 |
| 2. 1. 4. Menacer : l'argument ad baculum..... | 236 |
| 2. 2. 1. Confusions et généralisations : tout pour servir sa thèse..... | 239 |
| 2. 2. 2. Les miracles ou la manipulation des preuves..... | 244 |
| 2. 2. 3. Les émotions fallacieuses des dévots : de l'enthousiasme fanatique à l'alexithymie | 252 |
| 2. 2. 4. Manipulation par le langage..... | 265 |
| TROISIÈME PARTIE..... | 276 |
| ÉTHIQUE DE LA PAROLE PHILOSOPHIQUE..... | 276 |
| Chapitre premier..... | 278 |
| Une stratégie contre-argumentative conséquente..... | 278 |
| 1. Un discours de raison..... | 282 |
| 2. S'opposer au raisonnement déductif, dont tout découle..... | 284 |
| 2. 2. 1. La méthode expérimentale | 290 |
| 2. 2. 2. L'expérience littéraire et l'analogie : quand le « mensonge » et l'extravagance sont au service de la vérité..... | 293 |
| 3. Les types d'arguments..... | 302 |
| 3. 2. 1. Le locuteur et l'image modeste du philosophe..... | 303 |
| 3. 2. 2. La relation avec le destinataire..... | 314 |
| 3. 2. 3. Dialoguer..... | 318 |
| 3. 3. 1. L'effort de définition..... | 322 |
| 3. 3. 2. Bataille de définitions..... | 325 |
| 3. 3. 3. Nouvelle terminologie..... | 330 |
| 3. 3. 4. L'expression claire..... | 333 |
| 3. 4. 1. Le fait scientifique et la force des exemples..... | 335 |
| 3. 4. 2. Causes et conséquences | 340 |
| 4. Nouvelle vision du monde | 344 |
| 4. 2. 1. Les « lieux du préférable » : une inversion des rapports par le philosophe ?..... | 347 |
| 4. 2. 2. Contester la doxa : contre la voix commune..... | 351 |
| 5. Un logos philosophique ?..... | 356 |
| Chapitre deux..... | 376 |
| Une philosophie de la réfutation..... | 376 |
| 1. La réfutation comme mouvement vital..... | 377 |
| 2. L'erreur..... | 384 |
| 3. Bien réfuter..... | 390 |
| 4. Des modes de réfutation idéale ?..... | 415 |
| 5. Convaincre ?..... | 429 |
| Conclusion | 437 |

| | |
|---------------------------------|-----|
| <i>Bibliographie</i> | 447 |
| <i>Index des noms</i> | 493 |
| <i>Index des œuvres</i> | 497 |
| <i>Index des notions</i> | 499 |
| <i>Table des matières</i> | 504 |