

DIDEROT ET L'IDÉE D'INQUIÉTUDE NATURELLE

[Claire Fauvergue](#)

Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle | « [Dix-huitième siècle](#) »

2008/1 n° 40 | pages 655 à 664

ISSN 0070-6760

ISBN 2707154989

DOI 10.3917/dhs.040.0655

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2008-1-page-655.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle.

© Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DIDEROT ET L'IDÉE D'INQUIÉTUDE NATURELLE

La lecture diderotienne de l'« optimisme » leibnizien souligne ce que ce « système » doit au « *fatum* des Anciens » ou « à cette nécessité aux choses d'être ce qu'elles sont »¹. L'« optimisme » reviendrait donc à affirmer que si « le monde ne saurait être que ce qu'il est », alors « tout est nécessaire »², y compris le mal. La nécessité résulte des lois de la nature et s'explique par les propriétés de la matière, à commencer par la sensibilité. Ainsi, le « mal existe et il est une suite nécessaire des lois générales de la nature » (LEW. V, 203), ou encore c'est « de la sensibilité, source de tous nos plaisirs, que résulte la douleur » (LEW. V, 203, note 1).

Cette lecture, selon laquelle l'optimum revient au nécessaire ou au plus déterminé, n'est pas étrangère à l'idée d'envisager la nécessité morale à partir de la nécessité physique ou physiologique. Mais Diderot est loin de les confondre. Il maintient la distinction entre ce qui détermine l'action, c'est-à-dire la « cause » ou le « motif » de l'acte, et ce qui n'en est que la « condition »³. À la différence d'Helvétius, qui voit dans la « sensibilité physique » la « cause » de l'acte (DPV XXIV, 530), Diderot affirme qu'elle n'en est qu'une « condition éloignée, essentielle et primitive » (DPV XXIV, 538). On sait par ailleurs qu'il trace un parallèle entre la sensibilité et la force, en définissant une « sensibilité inerte » et une « sensibilité active »⁴. La sensibilité représente une « force », qui a la particularité d'être « innée »⁵ en l'homme, et même d'être la seule chose qui lui soit « innée »

1. Diderot, *Encyclopédie*, article LEIBNIZIANISME ou PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ (*Histoire de la philosophie*), *Œuvres complètes*, éditées par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris, Hermann, 1975 et suiv., 34 vol. prévus, VII, 683 ; dorénavant DPV.

2. *Introduction aux grands principes*, *Œuvres complètes*, R. Lewinter, Le Club français du Livre, 1969-1973, 15 vol., vol. V, 203-204, note 2 ; dorénavant LEW.

3. *Réfutation d'Helvétius*, DPV XXIV, 525-526.

4. *Entretien*, DPV XVII, 92.

5. *Salon de 1767*, DPV XVI, 326.

(DPV XVI, 87-88), tandis que l'« inquiétude naturelle » (DPV XVI, 325), encore dite « automate »⁶ car déterminée par elle-même, devrait tenir lieu de principe de l'action.

C'est encore en vertu d'une sensibilité propre à l'espèce humaine que l'homme exerce sa raison, alors que les espèces animales suivent leur instinct : « l'homme combine des idées, ainsi que le poisson nage et l'oiseau vole »⁷. Mais la sensibilité commune à l'espèce humaine ne suffit pas à expliquer pourquoi la combinaison des idées est singulière en chacun, pourquoi elle est nécessaire dans sa singularité même et comment elle tient à l'individualité. Diderot énonce l'idée d'une « double nécessité propre à l'individu » : un « enchaînement nécessaire d'idées » déterminant la réflexion et un « enchaînement d'incidents » déterminant l'action (DPV XXIV, 636). Cette « double nécessité » pourrait rappeler la loi de la substance leibnizienne, loi selon laquelle « une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement »⁸, si Diderot ne l'expliquait pas par la sensibilité propre à l'individualité et s'il n'envisageait pas l'« inquiétude naturelle » dans sa relation à l'état de la société. Il déplore que l'homme soit devenu insensible à ce qui devrait raviver le sentiment de son existence et le déterminer, qu'il ait « perdu jusqu'à cette inquiétude automate » par laquelle pourtant il lui faudrait « passer pour arriver à quelque chose de bien »⁹. La sensibilité est la condition, certes éloignée mais essentielle, de la perfectibilité et du bonheur, tandis que l'inquiétude pourrait déterminer l'individu au meilleur, si elle était encore automate.

Or définir la perfectibilité à partir de la nature humaine suppose d'accepter la possibilité du pire. Diderot remarque que, si « les méchants n'avaient pas cette énergie dans le crime, les bons n'auraient pas la même énergie dans la vertu. Si l'homme affaibli ne peut plus se porter aux grands maux, il ne pourra plus se

6. *Mélanges pour Catherine II*, I, paragraphe 19, *Œuvres*, éd. L. Versini, R. Laffont, 1994-1997, 5 vol., III, 212 ; dorénavant VER. Voir également, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV IX, 84.

7. *Réfutation*, DPV XXIV, 540.

8. Leibniz, *Monadologie*, paragraphes 23 et 78, GP VI, 610 et 620. Diderot, article LEIBNIZIANISME, DPV VII, 694 et 700. Voir également, *Éléments de physiologie*, DPV XVII, 471. « Loi de continuité d'états, comme il y a loi de continuité de substance. Loi de continuité d'états propres à l'être sensible, vivant et organisé ».

9. *Mélanges*, VER. III, 212.

porter aux grands biens »¹⁰. Diderot renouvelle le sens de la vertu entendue comme force d'agir ; ce que Leibniz envisageait avec l'idée d'automate, écrivant que « le principe de l'action se trouve toujours dans celui qui agit » et que « chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est-à-dire quand elle agit, change en mieux et s'étend, en tant qu'elle agit »¹¹. Le point est de savoir se déterminer, et ceci même sans en avoir conscience, soulignera Diderot. Car, faute d'énergie, les hommes « ne sont décidés ni pour le vice ni pour la vertu. Ils ne savent ni immoler les autres ni se sacrifier ; et soit qu'ils fassent le bien, soit qu'ils fassent le mal, ils sont malheureux ». L'homme civilisé ne sait pas être lui-même. Il « n'est que ce qui convient à l'intérêt du moment »¹². Il n'y a que le temps, ou plus exactement la durée de sa vie, qui puisse compenser son manque de détermination : « un sot fortuné et un homme d'esprit malheureux sont deux êtres qui n'ont pas assez vécu ». La vie ressemble à « un jeu de hasard »¹³. « Il ne manque au génie et à la sottise, au vice et à la vertu que le temps, pour obtenir leur véritable chance »¹⁴.

Ce constat, prenant en considération la nature humaine et la réalité sociale, amène Diderot à énoncer une « loi de *conservation* » qui représente à la fois une loi naturelle et une nécessité morale. Car la question n'est pas de durer faute de savoir abandonner la partie, mais de durer par ses actions. Ainsi, il énonce à la fin de l'article CONSERVATION de l'*Encyclopédie* : « Il n'y a pas à choisir entre l'existence et la vertu ». Or concilier les deux, existence et vertu, n'est possible que si l'on parvient à définir un principe d'action qui soit inhérent à l'individualité. La « loi de *conservation* », selon laquelle il « faut exister le plus longtemps qu'il est possible pour soi » et pour les autres, « pour la société, pour le genre humain »¹⁵, répond à une interrogation existentielle.

10. À Sophie Volland, 30 septembre 1760, VER. V, 230.

11. Leibniz, *Causa Dei*, paragraphe 108, éd. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von G.-W. Leibniz*, Berlin, 1875-1890, reprint Olms, 1978, tome VI, 455 ; dorénavant GP, éd. P. Schrecker, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1959, deuxième édition 2001, p. 293, et *Discours de Métaphysique*, XV, GP IV, pp. 440-441.

12. *Salon de 1767*, DPV XVI, 202.

13. À Sophie Volland, 30 septembre 1760, VER V, 231.

14. *Réfutation*, DPV XXIV, 509.

15. Diderot, *Encyclopédie*, article CONSERVATION, (*Morale*), DPV VI, 488-489. Sur la « loi de conservation », voir D. Diop, « La naissance de la science politique dans l'*Encyclopédie* », dans *L'Encyclopédie ou la création des disciplines*, dir. M. Groult, Paris, CNRS éditions, 2003, pp. 233-242. Voir également l'introduction de l'ouvrage de J. Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la*

Pour le Neveu de Rameau, qui fait figure de contre-exemple, l'existence se limite à l'immédiat. C'est cette existence là qu'il espère mener « encore une quarantaine d'années »¹⁶, comme il en fait le vœu à la fin du roman. À l'inverse, Socrate, dont Diderot fait mention dans le même roman comme un génie bienfaiteur du genre humain, choisit d'exister pour la postérité (DPV XII, 78-79), ce qui suppose de savoir anticiper et embrasser l'humanité entière selon un mouvement qui n'est naturel que pour la pensée. L'exemple montre que Diderot se refuse à l'idée qu'aucune nécessité morale puisse jamais contrarier une loi naturelle. Concilier les deux exige de savoir exister par anticipation et de se déterminer en conséquence.

L'enjeu philosophique de l'idée d'inquiétude dans le texte diderotien nous amène à penser la possibilité d'un « optimisme » selon lequel le principe du meilleur n'est pas envisagé comme un principe de choix mais, plus radicalement, comme un principe d'action indissociable de l'individualité. Diderot écrit que, quoi qu'il fasse, son « but unique est de devenir meilleur »¹⁷. Nous qualifierions cet « optimisme » de naturaliste. Lorsque le Neveu de Rameau intente un « procès de l'ordre qui est », Diderot défend la cause de la nature, parodiant à première vue l'« optimisme » leibnizien qui défend, comme l'on sait, la cause de Dieu¹⁸. Il répond au Neveu : « Si nous ne sommes pas assez généreux ; pardonnons au moins à la nature d'avoir été plus sage que nous »¹⁹. C'est à la nature que revient la sagesse quand l'homme en manque, ou qu'il manque de la générosité dont la nature lui offre l'exemple. L'interprétation diderotienne de l'« optimisme » exige en effet de ne pas préconiser la « sagesse » de la nature « aux dépens de sa puissance »²⁰, en cherchant à en expliquer les fins. Plus qu'à la sagesse, c'est à la générosité de la nature qu'il faudrait être sensible. Diderot ne se contente pas d'affirmer que le principe du meilleur est immanent à l'ordre des choses.

première moitié du XVIII^e siècle, Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, T. I, pp. 11-22.

16. *Le Neveu de Rameau*, DPV XII, 196.

17. *Salon de 1767*, DPV XVI, 310.

18. *Causa Dei*, GP VI, 439-460, éd. P. Schrecker, pp. 238-313. Diderot donne une traduction abrégée de la *Causa Dei* dans l'article LEIBNIZIANISME, sous l'intitulé *Principes de la théologie naturelle de Leibniz*, DPV VII, 702-704. Pour un commentaire, nous nous permettons de renvoyer à notre étude, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, H. Champion, 2006, pp. 119-130.

19. *Le Neveu de Rameau*, DPV XII, 83.

20. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV IX, 89.

S'il admet avec Helvétius que chaque « être fait naturellement ce qu'il peut faire de mieux, avec le plus de plaisir et le moins de peine »²¹, il reconnaît que cela définit seulement l'animalité ou « l'animal en général », ce qu'il fait dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (DPV IX, 84-85), et remarque que cela ne suffit pas à rendre compte de l'individualité.

L'inquiétude est « l'impulsion constante de la nature, qui nous ramène sous sa loi »²². Si elle représente une nécessité, c'est une nécessité propre à l'individualité. Elle se révèle lorsque celle-ci est livrée à elle-même et abandonnée à son énergie naturelle. Tel est le cas de l'« inquiétude vague »²³ qui guide le génie. La maîtrise de soi ne passe pas par l'indifférence, que Diderot associe à l'insensibilité, mais par une autodétermination qui suppose un retour à soi comme être sensible. Diderot raconte au début du *Neveu de Rameau* comment il abandonne son « esprit à tout son libertinage » et « le laisse maître de suivre la première idée sage ou folle qui se présente » (DPV XII, 69). On peut citer encore *Jacques le Fataliste*, où Jacques explique qu'il a bien essayé de se moquer de tout, mais qu'il a finalement choisi d'être lui-même et de laisser libre cours à son individualité : « j'ai pris le parti d'être comme je suis, et j'ai vu, en y pensant un peu, que cela revenait presque au même, en ajoutant qu'importe comme on soit » (DPV XXIII, 101). Or tout le problème est celui de cette norme que devrait représenter l'individualité.

On verra souvent Diderot restituer dans ses œuvres son « individualité naturelle »²⁴ à celui à qui elle fait le plus défaut. Cependant, il ne s'agira jamais de « transporter au milieu de la société les mœurs de l'état de nature »²⁵, à plus forte raison si la nature n'est pas un état, mais un mouvement. La formation des sociétés, qui relève de l'artifice et même du surnaturel, participe toujours des lois de la nature. Diderot explicite ce point de vue dans *l'Histoire des deux Indes*, lorsqu'il écrit que ce n'est pas la nature qui « forme » les sociétés, mais que c'« est elle au contraire qui tend sans cesse à les détruire » (VER. III, 634). La « condition la plus heureuse d'un homme, d'un État, a son terme. Tout porte

21. *Réfutation*, DPV XXIV, 613.

22. *Entretien d'un philosophe avec la maréchale*, VER. I, 936. Voir également, *Réfutation*, DPV XXIV, 708.

23. *Histoire des deux Indes*, VER. III, 754.

24. *Le Neveu de Rameau*, DPV XII, 72.

25. Diderot, *Encyclopédie*, article CYNIQUE, secte de philosophes anciens, (*Histoire de la philosophie*), DPV VI, 533.

en soi un germe secret de destruction »²⁶. Diderot s'oppose ainsi aux théories selon lesquelles « les institutions sociales » dérivent des « besoins de la nature »²⁷ : c'est le plus souvent au hasard des circonstances que la société doit de s'améliorer. Il conçoit la civilisation comme une organisation monstrueuse dont la tendance à la « fermentation » et à la « corruption » (VER. III, 634) est un signe de vitalité.

L'avantage de ce modèle, qui emprunte à la biologie, est qu'il fournit « un terme de comparaison entre l'homme sauvage et l'homme policé », puisque leur organisation physiologique est soumise aux mêmes lois. En effet, si l'on s'en tient à l'organisation commune à l'espèce, l'homme est semblable à « une machine que la peine et le plaisir détruisent alternativement » (VER. III, 601). Dès lors, les maux de la civilisation peuvent être envisagés à partir de la nature humaine et de l'inquiétude. Presque tous s'expliquent par le « besoin de sentir ou d'agir » (VER. III, 674), besoin certes naturel mais ressenti d'autant plus douloureusement que l'insensibilité est plus grande. Le « besoin de sentir ou d'agir » devrait résulter de la peine et du plaisir, du passage de l'un à l'autre (VER. III, 677), et c'est seulement dans ce cas que l'on parlera d'« inquiétude naturelle »²⁸. Or l'homme civilisé souffre de maux qui ne tiennent qu'à l'opinion. L'imagination prévaut en lui sur la sensation, d'où la variété et le caractère artificiel de ses besoins, comme des remèdes qu'il emploie pour les satisfaire. Le processus biologique d'individuation, conçu comme une série d'écartés ou d'anomalies, sert ici de modèle explicatif de l'ordre social : « Plus les hommes s'éloignent de la nature, moins ils doivent se ressembler » (VER. III, 677). La singularité de l'individu augmente en proportion des maux qui se développent dans la société²⁹. L'homme civilisé se distingue

26. *Satire contre le luxe, à la manière de Perse*, DPV XVI, 556. Voir également *Réfutation*, DPV XXIV, 500.

27. *Histoire*, VER. III, 682. Sur le concept de civilisation, voir G. Goggi, « Diderot et le concept de civilisation », *Dix-huitième siècle*, numéro 29, Paris, PUF, 1997, pp. 353-373.

28. Si Diderot n'a probablement pas lu les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, où Leibniz développe la théorie des petites perceptions en évoquant le *Phédon* de Platon, il n'ignorait pas la théorie platonicienne énoncée dans le *Phédon* qu'il cite dans *De la Poésie dramatique* : « Que le plaisir et la peine se touchent de près ! ». Diderot, *De la Poésie dramatique*, DPV X, 413. Platon, *Phédon*, 60b-c. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GP V, 150-155.

29. *Éléments de physiologie*, DPV XVII, 515.

à l'excès et devient un « être merveilleux » (VER. III, 673), comme si le merveilleux constituait dans l'ordre social l'équivalent du monstrueux dans l'ordre de la vie ³⁰.

Il existe néanmoins des individualités spécifiques qui s'écartent du commun et éprouvent un malaise existentiel sans cultiver le merveilleux. Diderot écrit dans sa *Correspondance* : « Je suis assez monstre pour coexister mal à l'aise, pas assez monstre pour être exterminé » (VER. V, 893). De telles individualités offrent le modèle d'une nouvelle poétique. Après avoir évoqué l'« image du voyageur » dans le *Salon de 1767*, Diderot aborde la question de son immoralité. Il écrit : « Cet homme est sans morale. Ou il est tourmenté par une espèce d'inquiétude naturelle qui le promène malgré lui ». Certes, le voyageur, ignorant la propriété et la valeur du travail, met en péril les fondements de la société. Mais Diderot s'attache ici à définir l'« inquiétude naturelle » et, loin d'ignorer la question morale, envisage les représentations sociales que l'inquiétude suscite. Ainsi envisagée, l'inquiétude dépend du rapport, soit originel soit contracté, entre l'inertie et l'énergie naturelles. Ce rapport varie selon les individus, mais aussi selon l'état de la société et les fonctions qu'on y exerce : « Je cours après une idée, parce qu'un misérable court après un lièvre pour moi », s'exclame Diderot. L'« inquiétude naturelle » ne saurait s'expliquer par des motifs obéissant aux codes sociaux ou aux représentations sociales de l'héroïsme, comme le désir d'être utile à la société ou au progrès des connaissances. L'« énergie naturelle » qu'elle représente est « aveugle » ³¹. Diderot distingue ainsi le « motif de l'homme » et « le motif de sa condition » ³², et montre que les différents motifs ne font souvent que contrarier l'« inquiétude naturelle », qui cesse alors d'être un principe d'action. Par exemple, lorsque l'« énergie de nature » est « distraite par des motifs également puissants, elle tire l'homme en deux sens contraires ». Celui-ci finit par suivre « une ligne moyenne » ou une « direction intermédiaire », forme d'indétermination qui peut mettre en péril la conservation de soi. Ainsi, l'oubli de l'« inquiétude naturelle » est synonyme de la perte

30. Sur le rapport entre le monstrueux et le merveilleux, voir les analyses de G. Canguilhem, « La monstruosité et le monstrueux », dans *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, 2^e édition, 1992, pp. 171-184. « La vie est pauvre en monstres. Le fantastique est un monde », p. 173.

31. *Salon de 1767*, DPV XVI, 325-327. Voir également, *Histoire*, VER. III, 757.

32. *Observations sur Hemsterhuis*, DPV XXIV, 356.

d'un principe d'action, tandis que se profile ce qui permettrait de dépasser la césure sauvage-civilisé, ou encore celle de la sagesse et de la folie, l'idéal d'un « être énergétique »³³ dont l'individualité tiendrait lieu de norme et de principe de l'action. Les figures antagonistes du génie méditatif et du voyageur sont représentatives d'un tel dépassement. Diderot évoque à cet égard Leibniz qu'il compare à « une machine à réflexion »³⁴ : aucun motif ne saurait déterminer le génie tant qu'il contrarie son individualité.

Tout en mettant particulièrement en exergue les « actions de la sagesse et les écarts de la folie » (DPV XXIV, 545), Diderot souligne la perte d'un principe d'action tenant à l'individualité, perte conséquente à l'avancée de la civilisation. La société semble d'autant plus gouvernée par le hasard qu'elle multiplie les motifs de tout ordre. Ainsi, « les talents sont déplacés et les états de la société remplis d'hommes malheureux ou de sujets médiocres » (DPV XXIV, 540)³⁵. Conscient du phénomène de société que représente l'oubli de l'« inquiétude naturelle », Diderot définit une loi générale selon laquelle l'homme guérit du repos conséquent à sa condition par le mouvement : « comme on a pris le mal par le repos, il faut en guérir par le mouvement »³⁶. Ceci explique pourquoi, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, ce dernier voyage autour du globe après avoir écrit un « Traité de calcul différentiel et intégral » : « Il fait comme tout le monde : il se dissipe après s'être appliqué, et s'applique après s'être dissipé ». C'est encore en vertu de cette loi générale que Bougainville « se prête au tourbillon du monde d'aussi bonne grâce qu'aux inconstances de l'élément sur lequel il a été balotté » pendant son voyage, avec cette différence près que le « tourbillon du monde » ne représente qu'un mouvement figuré. Diderot nous invite d'ailleurs à l'imiter et à faire « le tour de l'univers » par la pensée en lisant son *Voyage* (DPV XII, 580). La fiction qu'il propose avec le *Supplément* constitue un remède à l'oubli de l'« inquiétude naturelle » qui a la particularité de prendre en considération l'imaginaire social. Il montre par son ouvrage que les mœurs de l'état de nature doivent être mises en scène, si l'on veut qu'elles ne soient pas ridicules au regard de la société.

33. *Salon de 1767*, DPV XVI, 327.

34. *Réjuration*, DPV XXIV, 539.

35. Voir également, *Salon de 1767*, DPV XVI, 380.

36. À Sophie Volland, 7 novembre [1762], VER V, 470.

Ainsi, plus la civilisation s'éloigne de la nature plus elle en cultive les représentations. « Nous sommes des malheureux autour desquels le bonheur est représenté sous mille formes diverses »³⁷. La civilisation s'ennuie à la campagne après s'être ennuyée à la ville. Les citadins discutent du « plus bel ordre possible », alors qu'ils sont entourés des « plus beaux sites du monde » (DPV XVI, 175). Ils jouent « la pantomime de l'homme de nature », ou contrefont « un moment le rôle du sauvage » (DPV XVI 190), dans l'espace que leur offre le jardin ou le tableau. Les arts traduisent l'oisiveté, l'ennui, voire le malheur de l'homme civilisé. Mais c'est en vain que la civilisation substitue l'art à la nature, s'il n'y a plus aucune commune mesure entre les mœurs qui y sont représentées et celles de l'homme civilisé. À partir de ce constat, Diderot conçoit une poétique susceptible de rendre l'homme sensible à l'analogie qui le lie encore et qui lie la civilisation à la nature. L'analogie apparaît si l'on considère que la nature est perfectible, en l'homme comme dans ses ouvrages, à condition d'en observer les lois. La poétique³⁸, qui est aussi un savoir, devrait donc interpréter la nature et anticiper sur l'issue des maux de la civilisation. La nature y serait représentée comme le moment le plus poétique de la civilisation. La poésie du paysage et des ruines, dont Diderot élabore la théorie dans le *Salon de 1767*, offre l'image de ce moment heureux, c'est-à-dire l'image de la nature comme un moment de la civilisation. Si le paysage ainsi conçu représente « les ravages du temps, l'instabilité des choses, et la vétusté du monde » (DPV XVI, 252), ce n'est que pour mieux sensibiliser à ce qui est destiné à durer, voire à la durée même (DPV XVI, 338). La « poétique des ruines », comme celle du paysage, offre « une forte image de la vicissitude » à laquelle est soumise la civilisation, l'image du civilisé abandonné au temps. Elle donne à voir le moment où la civilisation ne sera plus sinon sous une forme dégradée. C'est alors que l'homme regrettera la civilisation comme il regrette actuellement la nature, d'où le sentiment de « douce mélancolie » (DPV XVI, 335) ou celui d'éternité.

Diderot énonce ainsi les éléments d'une poétique susceptible de résoudre les contradictions de l'homme civilisé en matière de

37. *Salon de 1767*, DPV XVI, 191.

38. Sur la conception diderotienne de la poétique comme un savoir fondé sur les catégories de vrai, du vraisemblable et du possible, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « poétique et rationalités dans la philosophie de Diderot », dans les actes du colloque *Histoire-Fiction-Représentation*, Université de Nagoya, mars 2007, pp. 131-138.

mœurs comme en matière de goût, contradictions conséquentes à l'oubli de l'inquiétude naturelle : « En général plus un peuple est civilisé, poli, moins les mœurs sont poétiques »³⁹. Ce que l'homme tient de la nature et qui trouve sa meilleure expression dans les arts et la poésie dramatique apparaît souvent ridicule au regard de la société. Ainsi en est-il du sage et en particulier de Socrate dont Diderot évoque la figure dans les termes suivants : « Si le rôle de ce personnage est grand, noble et beau dans la tragédie ou l'imitation, pourquoi serait-il insensé ou ridicule dans la réalité »⁴⁰. Les mœurs d'un état de nature hypothétique ne sont acceptables au regard de la société que sublimées, selon la terminologie contemporaine. L'« être énergique »⁴¹ se distingue à ce titre comme une figure éminemment poétique, comme un « modèle idéal », celui de « l'état de nature »⁴², et un modèle d'humanité : il ne connaît pas d'autre loi que celle de l'« inquiétude naturelle », ou de « la balance naturelle »⁴³ des qualités qui l'animent. Étranger à l'heureuse médiocrité de ceux qui suivent la morale commune ou usuelle sans verser dans les extrêmes, il goûte un bonheur particulier dont la réalisation dépend de lui. Aussi ne souffre-t-il que d'être lui-même, c'est-à-dire une « individualité naturelle » (DPV XII, 72). Enfin, seul à être « homme de toute pièce »⁴⁴, il échappe à une satire où l'animalité de l'homme en société tient lieu de seconde nature.

CLAIRE FAUVERGUE
Université de Nagoya

39. *De la Poésie dramatique*, DPV X, 400. Sur la question des rapports de l'esthétique et de la morale diderotiennes, voir Y. Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 276-286.

40. *Réfutation*, DPV XXIV, 590. Voir également l'article CYNIQUE, DPV VI, 533.

41. *Salon de 1767*, DPV XVI, 327.

42. *De la poésie dramatique*, DPV X, 426.

43. *Le Neveu de Rameau*, DPV XII, 154.

44. *Le Neveu de Rameau, Satire première*, DPV XII, 12.