

Diderot

Entretien d'un philosophe
avec Madame la Maréchale de ***

Présentation et notes

par Jean-Claude Bourdin et Colas Duflo



Extrait de la publication



Entretien d'un philosophe
avec
Madame la Maréchale de ***

DIDEROT

Entretien d'un philosophe
avec
Madame la Maréchale de ***



PRÉSENTATION

NOTES

DOSSIER

par Jean-Claude Bourdin et Colas Duflo

GF Flammarion

Extrait de la publication

ISBN : 978-2-0812-2002-7
© Éditions Flammarion, Paris, 2009.

Présentation

Imaginez une bonne dame dévote, à qui on a toujours dit que les athées sont des gens dangereux, qui nient l'existence de Dieu et les principes de la religion, et que rien ne retient de commettre les pires crimes puisque la peur du châtement divin ne les contraint plus à obéir aux lois morales. Imaginez que cette dame soit obligée, par les circonstances diverses de la vie en société, de recevoir dans son salon un philosophe, athée de notoriété publique ; un personnage déjà arrêté et emprisonné, par le passé, pour avoir publié la *Lettre sur les aveugles* (1749), dont même le premier livre, les *Pensées philosophiques* (1746), a été condamné à être « lacéré et brûlé comme scandaleux et contraire à la religion et aux bonnes mœurs » ; un des responsables de cette *Encyclopédie* si douteuse qu'elle a été condamnée en 1752, puis suspendue par le Parlement et mise à l'index par Rome en 1759, après avoir été dénoncée à longueur de pages par des périodiques comme *La Religion vengée* ou des auteurs bien-pensants comme Abraham Chaumeix ; un individu présenté comme un des chefs de file de la secte des *Cacouacs* (du grec *kakos*, méchant) et dénoncé sur la scène des théâtres sous les traits du fourbe Dortidius

par Palissot dans une pièce à gros succès de scandale, *Les Philosophes* (1760); bref, pour paraphraser un autre titre de Palissot, un *homme dangereux*.

La situation n'est pas improbable. Il a dû arriver souvent à Diderot, dans une période où l'irréligion est un crime et où la majeure partie des personnes éclairées pensent qu'on a raison de condamner les impies, de rencontrer de braves gens que l'odeur de soufre censément répandue par les athées effrayait. Sans doute est-ce plus ou moins le cas en Hollande, où sa réputation l'a précédé, où il séjourne quelques mois, en 1774, à son retour de Russie, et où il écrit ce dialogue. Peut-être est-ce le cas à Paris, en 1771, lorsqu'il négocie avec le maréchal de Broglie l'achat d'une collection de tableaux pour l'impératrice de Russie, Catherine II, circonstance qui a pu servir de prétexte à l'écriture de *l'Entretien d'un philosophe avec Madame la Maréchale de ****.

Il y a là une forme d'injustice de la réputation, dans la mesure où Diderot s'est précisément attaché à montrer, dans tous les textes qu'il consacre à la question, que ses positions philosophiques permettent de fonder une morale naturelle, et où il a pris soin de se distancier du relativisme moral d'un La Mettrie et, en matière picturale par exemple, de célébrer la peinture morale de Greuze et de condamner le libertinage sans valeurs des héritiers de Boucher. Mais c'est une injustice que Diderot peut comprendre dans la mesure où lui-même, dans un texte de jeunesse non publié, *La Promenade du sceptique* (1747), avait laissé entendre qu'un individu libéré du frein de la religion pourrait, s'il avait la garantie de n'être pas puni par la société,

commettre les pires crimes en étant cohérent avec lui-même. C'est d'ailleurs sans doute, à l'époque, un des éléments qui ont fait hésiter le jeune Diderot dans son incroyance. En 1774, les positions de Diderot à l'égard de l'existence de Dieu sont établies autant qu'elles peuvent l'être, là n'est plus la question. Mais le problème de la cohérence d'une position qui prétend maintenir une norme morale en dehors de toute référence religieuse mérite encore d'être posé, ne serait-ce que pour la confronter à l'opinion commune en la matière.

RELIGION ET MORALE

La question essentielle débattue dans ce dialogue est donc celle du rapport de la religion et de la morale. Les termes du problème sont simples : la morale peut-elle se passer d'un fondement religieux ? Les devoirs des hommes en société peuvent-ils être respectés s'ils ne passent pas pour émaner d'une source sacrée, d'une origine absolue et absolument respectable et sainte ? Sans Dieu, quelle force pourrait contraindre les hommes à être honnêtes, à respecter leurs engagements, à faire le bien, ou sinon à s'abstenir de faire le mal ? La forte emprise du christianisme et plus précisément du catholicisme en France, lié étroitement au pouvoir royal et aux institutions politiques et judiciaires, rendait cette question particulièrement grave. Il ne s'agissait pas de discuter des croyances privées du for intérieur, mais de s'assurer de la

conformité des comportements publics avec les articles de la foi catholique défendue avec sévérité par le pouvoir.

Au XVIII^e siècle, l'opinion dominante est qu'un athée ne peut être vertueux et qu'il ne peut être qu'un dangereux asocial. Locke, par exemple, dont l'*Essai sur l'entendement humain* a influencé tous les penseurs du siècle des Lumières, exclut les athées (et les papistes) des bénéficiaires de la tolérance civile car ils sont censés être incapables d'un serment et donc d'un contrat¹. Pour Rousseau, qui fut un temps très proche de Diderot, le souverain peut bannir de la société l'athée, « non comme impie, mais comme insociable, incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir² ». Pourtant, Pierre Bayle avait osé affirmer dans les *Pensées diverses sur la comète* qu'une société d'athées était possible : « Elle se ferait des lois de bienséance et d'honneur³. » L'opinion de Bayle était suffisamment audacieuse pour passer longtemps pour un paradoxe qu'il était prudent de réfuter. Mais elle posait la question de la relation entre les croyances religieuses et la moralité des comportements qui est au cœur de l'*Entretien*.

1. Voir Locke, *Lettre sur la tolérance*, éd. Jean-Fabien Spitz, GF-Flammarion, 1992, p. 206.

2. Voir Rousseau, *Du contrat social*, IV, VIII, éd. Bruno Bernardi, GF-Flammarion, 2001, p. 178.

3. Voir Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, éd. Pierre Rézat, Librairie Nizet, 1984, tome II, § 172. Voir également les § 133 et suivants. Voir DOSSIER, textes n° 3, p. 78 et n° 5, p. 93 pour la position de d'Holbach.

Tel est le point de départ de l'*Entretien*¹ : la maréchale s'étonne que « monsieur Diderot » dont la réputation est celle d'un incroyant se comporte et s'exprime comme un honnête homme. Elle suppose donc non seulement que la croyance fonde les actions bonnes, mais qu'il ne peut y avoir de morale que conforme aux valeurs morales comprises dans la croyance religieuse. Le début de l'entretien met ainsi en scène un malentendu fréquent au XVIII^e siècle et durable aujourd'hui encore, selon lequel les valeurs morales ne peuvent être fondées que religieusement ou théologiquement. Ainsi l'athée dont la conduite est conforme à la morale sera-t-il accusé d'être inconséquent : « Si vous n'êtes ni voleur, ni assassin, convenez du moins que vous n'êtes pas conséquent », réplique la maréchale à Diderot (p. 38).

Diderot commence par déplacer la question du fondement ou de la source des obligations morales pour lui substituer une discussion qui se place sur le terrain de l'intérêt. Quel intérêt y a-t-il à faire le bien, à suivre la morale commune, bref, à être vertueux, si on ne croit pas en Dieu ? La maréchale suppose selon l'opinion commune qu'il est nécessaire d'avoir un puissant motif pour faire le bien, puisque cela implique de faire violence à notre nature mauvaise, spontanément portée au vice : « Est-ce que l'esprit de la religion n'est pas de contrarier sans cesse cette vilaine nature corrompue [?] » (p. 41). Ce motif, c'est la récompense des

1. Nous présentons dans cette introduction les thèmes majeurs de l'*Entretien*. Pour un commentaire philosophique continu de ce dialogue, voir Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, 2003, p. 381-396.

vertueux ou le châtement des méchants après la mort. Ce qui suppose la croyance en l'immortalité de l'âme, donc en sa nature spirituelle, radicalement différente de celle, matérielle, du corps. On voit que la question de la morale emporte avec elle toute une métaphysique et une anthropologie qui ressurgira dans le dialogue mais reste pour le moment à l'arrière-plan.

CROYANCE ET INTÉRÊT

Pourquoi est-il habile de placer la discussion sur le terrain de l'intérêt qu'il y a à croire ou à ne pas croire ? D'abord parce qu'à l'époque presque tout le monde, les athées comme les croyants, adoptent l'idée que nous agissons en fonction de ce que nous jugeons nous être utile¹. Alors que La Rochefoucauld, profondément marqué par le pessimisme augustinien, soulignait la présence dans nos pensées et volontés de la puissance de l'amour-propre et des ruses de l'intérêt, le siècle suivant accepte et dédramatise cette idée en faisant de l'intérêt un invariant naturel des comportements. Ce qui compte, c'est sa fonction et son rapport à la raison. Lorsque la maréchale demande « que gagnez-vous donc à ne pas croire ? » (p. 38), Diderot place d'emblée le dialogue sur un terrain qui est devenu commun aux croyants et aux incroyants.

La deuxième raison est que, si cette idée est devenue courante dans l'apologétique, elle peut être utilisée avec davantage de profit par la pensée rationaliste, critique

1. Voir Guy Besse, « Philosophie – Apologétique – Utilitarisme », *Dix-huitième siècle*, n° 2, 1970.

et agnostique. Pour elle, la recherche de l'utile n'exprime pas les exigences d'une nature corrompue, mais le principe de tout ce qui existe. C'est pourquoi on peut tenir l'intérêt pour le critère principal de nos évaluations morales. Exprimant un rapport réussi entre les aspirations d'un être vivant et les objets qui le satisfont, l'utilité peut et doit être appréciée concrètement dans l'expérience sensible et sociale : l'intérêt fournit à une morale laïcisée et *a fortiori* matérialiste son principe, compris et expérimenté dans l'immanence des relations sociales. Diderot est assuré de donner un tour favorable à l'entretien en laissant habilement la maréchale formuler une définition du bien et du mal admissible par tous : « Le mal, ce sera ce qui a plus d'inconvénient que d'avantage ; et le bien, au contraire, ce qui a plus d'avantage que d'inconvénient » (p. 42). Grâce à cette définition qui fournit aussi un critère de comparaison, il sera possible de dresser la liste des maux engendrés par la religion et de laisser la place à la définition d'une morale sans religion. Mais avant d'en arriver là, le recours à « la raison d'intérêt » présente un autre avantage. En effet, il se pourrait que l'idée de Dieu soit nécessaire, indépendamment des éventuels avantages ou des ravages des religions positives.

L'Entretien propose une version vulgarisée du pari par lequel Pascal¹ s'est proposé de rendre sensible

1. Cette version populaire du pari pascalien énoncée par la maréchale ne signifie pas qu'elle est janséniste. Elle s'en défend p. 57. Elle reflète la façon dont l'argument du pari est compris et déformé dans un XVIII^e siècle imprégné par la pensée utilitariste.

cette nécessité de croire dont l'évaluation repose justement sur des raisons d'intérêt¹. Pascal part de l'idée que selon les lumières naturelles, « s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est² ». La raison ne pouvant rien déterminer touchant Dieu, ni son existence, ni sa nature, ni non plus sa non-existence, il ne reste qu'à faire le saut de la foi, c'est-à-dire à choisir pour ou contre l'existence de Dieu. Les croyants pour leur part ont déjà fait ce choix. C'est du reste ce que leur reprochent les sceptiques et leurs alliés, les agnostiques et les athées : « Ils aiment mieux hasarder un choix que de n'en faire aucun ; se tromper que de vivre incertains³. » Mais, répliquerait Pascal, la question n'est précisément pas celle du choix éclairé. Il s'agit de « parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués. [...] Vous êtes dans la nécessité de jouer⁴ ». Le pari est bien autre chose qu'un raisonnement dialectique qui tire du « pour » et du « contre » des raisons pour admettre une conclusion. Il consiste en une expérience qui met en jeu la totalité de l'existence : il y va ultimement de notre béatitude, c'est-à-dire de tout ce qu'il y a pour nous de plus propre et de plus cher et qui est, par ailleurs, menacé du fait de notre nature pécheresse, de

1. Voir Pascal, *Pensées*, fragment 233 éd. Brunschvicg, 418 éd. Lafuma, 397 éd. Le Guern. Nous citons l'édition Brunschvicg, GF-Flammarion, 1976. Voir DOSSIER, texte n° 2, p. 74.

2. Pascal, p. 75.

3. Diderot, *Pensées philosophiques*, § XXVIII, éd. J-C. Bourdin, GF-Flammarion, 2007, p. 73.

4. Pascal, *ibid.*, p. 75.

notre « misère ». Soit, mais puisqu'il s'agit d'un pari, il faut mettre en balance ce que nous mettons sur la table et ce que nous escomptons gagner, étant entendu que, si nous ne gagnons pas, nous perdons notre mise et que, si nous gagnons, nous la récupérons augmentée du gain du jeu. Résumé sommairement, le pari de Pascal se présente ainsi : nous engageons notre béatitude, car nous voulons par nature fuir l'erreur et la misère, sur le choix que Dieu est. Que risquons-nous ? Pas grand-chose. Car si Dieu est, nous gagnons tout et s'il n'est pas nous ne perdons rien. Donc nous devons gager sans hésiter qu'il est. Ou plus exactement, en pariant sur l'existence de Dieu, nous parions sur « une éternité de vie de bonheur », autrement dit nous avons joué une vie, la nôtre, finie, misérable, incertaine, contre « une infinité de vie infiniment heureuse ». Voilà pourquoi « il n'y a point à balancer, il faut tout donner¹ ». Ce qui nous retient ici n'est pas le raisonnement sous-jacent au pari qui repose sur un usage du calcul des probabilités. Pas davantage le fait que ce n'est qu'après sa mort que l'homme saura s'il a eu raison de « tout donner » à Dieu ici-bas, ce qui arrache le pari pascalien à un étroit calcul utilitariste. Si le pari de Pascal hante les premières pages de l'*Entretien*, c'est qu'il est contraint, par sa nature de jeu de hasard, d'utiliser un lexique utilitariste : gain, perte, rapport entre l'engagement et le gain, calcul entre les chances de gagner, espoir, etc., et que la maréchale, comme beaucoup d'autres, y retrouve, plus ou moins consciemment, son idéologie spontanée, et profondément profane. Pascal avait fourni des armes pour le

1. *Ibid.*

recours à un argument utilitariste, mettant en balance le fini, dont nous sommes incertains s'il comporte plus de gain que de perte, et l'infini : « Il y a le fini à hasarder, où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner¹. »

Diderot, en engageant la maréchale à justifier son attachement à la religion et sa croyance en Dieu par le recours à une relation d'échange, fait voir que derrière les dogmes et le culte, jouent des motifs d'intérêt qui se réduisent à des considérations fort peu transcendantes. Il peut alors, lui l'incroyant, se donner le luxe de rappeler qu'on pourrait croire de façon désintéressée, comme le soutenaient M^{me} Guyon et Fénelon².

LA MORALE DE L'INCROYANT

Mais comment un athée peut-il de son côté expliquer qu'il se conduise comme un honnête homme ? La réponse de Diderot comporte trois éléments, l'un qui renvoie à la nature, l'autre à l'éducation, le dernier à l'expérience³. On voit le bénéfice de cette réponse :

1. *Ibid.*, p. 77.

2. Voir ci-dessous p. 38 et la note 1.

3. Le caractère, l'éducation et l'expérience comme explications de la vertu renvoient à la conception aristotélicienne de la morale qui est ici opposée à la conception chrétienne du péché et aux philosophies spiritualistes de la volonté libre. On notera que Diderot laisse dans l'ombre la question de savoir dans quelle mesure ce fondement de la morale peut être généralisé à l'humanité entière. Il se peut que quelques individus soient mal disposés par nature, tels le personnage du *Neveu de Rameau* qui admet n'avoir pas la fibre morale, et surtout, il est évident que certains sont mal éduqués ou amenés par leur histoire ou la société dans laquelle ils vivent à devenir méchants.

non seulement l'incroyant est moral, mais il a des raisons ou des causes pour l'être, moyennant quoi il se montre conséquent. Par nature, « on peut être si heureusement né qu'on trouve un grand plaisir à faire le bien » (p. 40) : il y a des hommes qui trouvent par une disposition naturelle du tempérament du plaisir à bien agir, à faire du bien à leurs semblables. L'éducation est nécessaire pour fortifier « le penchant naturel à la bienfaisance » (p. 40) en traduisant le tempérament en principes rationnels, et enfin l'expérience apprend, par la fréquentation des autres, vertueux ou vicieux, « qu'à tout prendre, il vaut mieux pour son bonheur dans ce monde être un honnête homme qu'un coquin » (*ibid.*). L'expérience confirme aux yeux de l'incroyant sa nature et ce qu'il a acquis par l'éducation : il a intérêt au bien. La nature, l'éducation, l'expérience acquise et soumise à la réflexion sont les trois causes qui nous nécessitent, en général, à faire le bien. On touche d'ailleurs ici à un aspect qui reste implicite dans ce dialogue : pour Diderot, qui ne croit ni à la liberté humaine, ni à une âme spirituelle, c'est toujours la combinaison de ces trois facteurs qui nous détermine entièrement. Enfin, au-delà des dispositions individuelles à la vertu, Diderot fait reposer la morale sur un système politique. Il faut que les lois civiles s'arrangent pour lier étroitement « le bien des particuliers [...] avec le bien général » afin « qu'un citoyen ne puisse presque pas nuire à la société sans se nuire à lui-même » (p. 50). Ce système consiste à composer les intérêts individuels avec les intérêts de tous selon une philosophie utilitariste de la vie sociale qui est suffisante pour sanctionner la vertu et la méchanceté par

des récompenses et des châtiments civils, et qui rend superflue toute crainte de l'enfer.

Une telle conception politique et morale suppose une idée affirmée dans d'autres textes de Diderot, selon laquelle, indépendamment des différences qui singularisent les hommes, il existe une nature humaine universellement définie par les mêmes besoins et les mêmes sentiments. Cette universalité explique que, pour Diderot, il existe une morale « générale et commune à toutes les nations » et qui se retrouve dans toutes les religions et tous les cultes (p. 49). Comme elle traduit une nécessité de la nature (« sa loi », dit Diderot), elle finit toujours par l'emporter sur les morales particulières à chaque religion et chaque nation que l'on ne suit en réalité jamais – parce que les religions particulières sont toujours fondées et soutenues par des exaltés qui édictent des commandements et des interdits qui ne peuvent convenir à la nature humaine sociable ordinaire. La « bizarrerie » de l'écart entre les opinions et les conduites des hommes naît du conflit entre ces deux morales. C'est cet écart, synonyme de l'inconséquence qui arrête la maréchale, qu'il faut maintenant expliquer.

LE RAPPORT DES OPINIONS ET DES CONDUITES

Comme on vient de le voir et comme le montre le cas de l'incroyant vertueux, la morale ne consiste pas à appliquer des préceptes énoncés par la religion. Cette thèse de Diderot, empruntée à Pierre Bayle¹,

1. Voir Pierre Bayle, *op. cit.*, § 135-136, 171 et 181. Voir également d'Holbach, DOSSIER, texte n° 6, p. 101.

vaut autant pour la morale individuelle que pour les mœurs d'une société. Elle peut se résumer par la notion d'« inconséquence » qui peut prendre deux aspects : « on croit, et tous les jours on se conduit comme si l'on ne croyait pas », « Et sans croire, l'on se conduit à peu près comme si l'on croyait » (p. 41). Le paradoxe apparent de cette dernière affirmation se dissipe si l'on se rappelle qu'il existe une morale universelle du genre humain ainsi que des lois civiles et pénales. Quant à la première, si on peut, comme la maréchale, la regretter, il vaut mieux en tirer toutes les implications. La principale est l'indépendance de la morale et des mœurs par rapport aux opinions religieuses. Cette indépendance est confirmée par les religions elles-mêmes. Ainsi les Grecs et les Romains, « les plus honnêtes gens de la terre », avaient-ils des dieux fort dissolus (p. 45). Les Anciens se conduisaient comme s'ils ne croyaient pas. Mais c'est au christianisme que Diderot va, comme il se doit, accorder plus de place.

Si l'on prend le Sermon sur la montagne¹ comme la présentation des vertus qu'il faut accomplir pour être vraiment chrétien, il est facile de montrer qu'il n'y a pas de chrétiens et qu'il ne peut y en avoir. Parce qu'il y aurait une grossière impolitesse à accuser la maréchale elle-même de se conduire de façon contraire à la morale chrétienne, Diderot lui parle d'elle de façon détournée en inventant une anecdote pour illustrer son propos : à l'une de ses voisines, belle et dévote, il demande si elle respecte les préceptes du Sermon du Christ et constate qu'elle ne le fait pas. La question particulière de la

1. Voir DOSSIER, texte n° 1, p. 67.

Composition et mise en pages



N° d'édition : L.01EHPN000241. N001
Dépôt légal : septembre 2009

Extrait de la publication