

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias



Vol. 34 / 2015
II Série

hams

Centro de História
d'Aquem e d'Além-Mar
CHAM

Centro de História d'Aquem e d'Além-Mar



ÉTICA

Mulher de aspecto grave, terá na mão esquerda o instrumento chamado arqipêndulo e do lado direito estará um leão com um freio. A Ética é a doutrina dos costumes, contendo-se com ela os apetites libidinosos e tumultuosos. Tem junto de si um leão, animal nobre e feroz, açaimado para significar que se domina esta parte animal no homem. O arqipêndulo dá a entender, por analogia, que, tal como se demonstra que uma coisa está nivelada quando o fio-de-prumo está centrado entre dois segmentos, e não se inclina para nenhum dos extremos, assim esta doutrina ensina ao homem que o apetite sensual se conforma à rectidão e igualdade da razão quando não pende para os extremos e se mantém no meio.

Cesare Ripa, *Iconologia*, ed. Pádua, 1618.

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias

(II Série) vol. 34 – 2015

*Publicação anual do Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar (CHAM) –
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa,
Universidade dos Açores (FCSH/NOVA-UAC)*

Indexada e referenciada nas bases de dados e catálogos internacionais:

AERES | CARHUS | CIRC | ClassifICS | ERIH Plus | Latindex (catálogo) | MIAR | Qualis/Capes

Publicação interdisciplinar fazendo convergir as perspectivas da história, da filosofia, do pensamento político e dos estudos literários. Trata ideias e práticas políticas, religiosas, científicas, económicas, sociais, estéticas e filosóficas, nas suas formas de expressão e difusão, com destaque para a ligação entre o espaço português e o espaço ibérico, brasileiro e ibero-americano.

J. S. da Silva Dias (fundador 1982 e primeiro director)

José Esteves Pereira (director 1993-2015)

Directores: João Luís Lisboa; Luís Manuel A. V. Bernardo

Coordenadora editorial: Cátia Teles e Marques

Conselho Editorial: Adelino Cardoso (CHAM), Armelle St.Martin (Un. Manitoba, Canadá), Gonçalo Marcelo (FLUC), Isabel Araújo Branco (CHAM), Leonor Santa Bárbara (CHAM), Nicolas Manidakis (Un. Atenas), Nuno Domingos (ICS), Nunziatella Allessandrini (CHAM), Pedro Cardim (CHAM), Sébastien Rozeaux (EHES Paris)

Conselho Consultivo: Aliocha Maldavsky (Un. Paris Ouest Nanterre), Andrea Carlino (Un. Genebra), Ângela Barreto Xavier (ICS), Antonio Castillo Gómez (Un. Alcalá), Colas Duflo (Un. Paris Ouest Nanterre), Fátima Nunes (Un. Évora), Fernando Catroga (Un. Coimbra), Gabriella Silvestrini (UPO Vercelli), George H. Taylor (Un. Pittsburgh), Hans-Jürgen Lüsebrink (Un. Saarland), Márcia Abreu (UNICAMP), Michaela Irimia (Un. Bucarest), Rochelle Pinto (CSCS, Bangalore), Roger Chartier (Collège de France), Roger Savage (UCLA), Teresa Cruz e Silva (Un. Maputo), Vanda Anastácio (Un. Lisboa)

Referees deste número: Elyse Pavy (Un. Bordeaux III); François Pépin (Lycée Louis le Grand); Luc Ruiz (Un. Picardie Jules Verne); Maria João Brilhante (Un. de Lisboa); Maria Isabel João (Un. Aberta); Maria Luísa Portocarrero (Un. de Coimbra); Sílvia Correia (Un. Federal do Rio de Janeiro)

Gestão de Acesso Aberto e Metadados: Helder Mendes

Capa: Cesare Ripa, *Iconologia*, ed. Pádua, 1618

Direcção gráfica: Edições Húmus

Editor: CHAM-FCSH/NOVA-UAC / Edições Húmus © CHAM e Húmus

Depósito legal n.º 97341/96 ISSN: 0870-4546 URL deste número: <https://cultura.revues.org/2448>

Preço deste número: 17 euros

Correspondência relativa a permutas e oferta de exemplares para recensão deve ser dirigida a:

Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar Av. de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa | Portugal
culturacham@fcs.unl.pt | cham@fcs.unl.pt

Para referência de números anteriores, consultar: <https://cultura.revues.org/>

*Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa,
Universidade dos Açores, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia – UID/HIS/04666/2013.*

Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 34 – 2015 / II Série

Diderot et la morale

Coordenação científica

Colas Duflo e Luís Manuel A. V. Bernardo



Índice

Dossier | Diderot et la morale

Diderot et la morale – Préface <i>Colas Duflo et Luís Manuel A. V. Bernardo</i>	11
La morale diderotienne dans <i>l'Encyclopédie</i> n'est pas où on l'attend <i>Marie Leca-Tsiomis</i>	19
Vers une « crise du droit naturel » ? L'article « Droit naturel » de Diderot dans <i>l'Encyclopédie</i> <i>Stéphane Pujol</i>	31
Arpenter les territoires de la morale : <i>le Supplément au Voyage de Bougainville</i> <i>Adrien Paschoud</i>	47
Le barbare est-il heureux, ou Pourquoi une éducation publique ? Philosophie et utilité de l'institution éducative chez Diderot <i>Sophie Audidière</i>	59
Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot <i>Colas Duflo</i>	83
Les variations morales de Diderot <i>Charles Vincent</i>	95
Histoire(s) de caractères. Le programme étho-poétique des contes <i>Konstanze Baron</i>	111
Satire et morale dans <i>Le Neveu de Rameau</i> <i>Jean-Claude Bourdin</i>	135
O cinema e Diderot. Da «promenade Vernet» ao <i>Eidophusikon</i> de Louthembourg <i>Fernando Guerreiro</i>	151
<i>A Carta a Landois</i> <i>Luís Manuel A. V. Bernardo</i>	171

Vária

- Les fondations fragiles d'un espace littéraire transatlantique
 Les lettres brésiliennes dans le *Dicionário bibliográfico português*
 d'Inocência Francisco da Silva (1858-1883) 197
Sébastien Rozeaux
- O «programa fiduciário» de Polanyi e a refutação do criticismo moderno 223
Maria Luísa Couto Soares

Dossiê | Tertúlia «Um livro, uma revista, uma canção contra a Guerra Colonial»

- Circulação, apropriação e actualidade das ideias contra a Guerra Colonial.
 Notas críticas de problematização 249
Daniel Melo
- Apêndice: Apresentação da tertúlia*
(material integrante do convite e do cartaz de divulgação) 268
- Anexo 1: Depoimento de Leonel Cosme* 269
- Anexo 2: Depoimento de António Melo* 276
- Anexo 3: Depoimento de José Rosa* 284
- Anexo 4: Canção escolhida para a sessão 2 («Le déserteur»,*
que inclui o poema homónimo e ainda o poema «Le dormeur du val») 288

Recensão

- CORDÓN-GARCÍA, José-Antonio *et al.* (2013)
 – *Social Reading: platforms, applications, clouds and tags* 291
Helder Mendes

Autores/Auteurs | Authors

297

Dossier

Diderot et la morale

Diderot et la morale – Préface

Colas Duflo et Luís Manuel A. V. Bernardo*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 11-17. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2450>

La morale est un des sujets majeurs de la réflexion de Diderot, où se jouent l'originalité, la pertinence et la praticabilité de sa visée matérialiste. Les questions de morale traversent tous ses textes, des ouvrages philosophiques aux lettres, des récits aux pièces de théâtre, des pamphlets politiques aux *Salons*, mais, comme le suggèrent les articles rassemblés dans ce dossier, paradoxalement, elles ne font l'objet d'aucun texte synthétique et elles trouvent leurs apparitions les plus consistantes là où elles sont les moins attendues : les contes, les articles de grammaire ou de physiologie de *L'Encyclopédie*, le « Plan d'une université » à l'intention de Catherine II de Russie...

Cette omniprésence des questionnements moraux et le privilège accordé à la mise en récit pour les aborder philosophiquement sont solidaires d'un essai complexe de transformation de la vision du monde dominante. « Changer la façon commune de penser », selon le mot de l'article « Encyclopédie », ne signifie pas pour Diderot, comme le craignent les adversaires du matérialisme athée, procéder à l'évidement de la moralité, mais bien la fonder à nouveau, dans la nature humaine et non dans des superstitions qui en dernière instance la mettent continuellement en danger. Il s'agit bien de soutenir à nouveaux frais une conception de l'honnêteté immanente au lien social, au profit de l'homme en tant que tel et du bonheur de tous.

La « Lettre à Landois », dont on propose dans ce dossier une traduction inédite en portugais, offre un précis des orientations générales qui sont au fond de cette conception. L'idée d'une nature autosuffisante, sans Dieu ni autre transcendance, agissant par une causalité matérielle unique de façon totalisante sur tous les êtres, sans exception, met en question l'idée d'un ordre causal surnaturel, mais également l'idée qu'une volonté libre puisse commencer à partir de rien une nouvelle chaîne causale, indépendamment de la nécessité

* Université Paris Ouest Nanterre La Defense (CSLF), France; CHAM et Dep. Filosofia, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal.
colas.duflo@u-paris10.fr; blmav@fcsch.unl.pt

naturelle. Ce « fatalisme », pour employer le terme qu'on utilisait au dix-huitième siècle pour désigner une doctrine qui nie l'existence d'une volonté libre qui appartiendrait en propre à l'homme, se fonde dans un matérialisme qui refuse l'idée d'une âme spirituelle différente du corps. Sans ces notions métaphysiques qui ont servi à penser les devoirs et les actions de l'homme depuis saint Augustin, la philosophie doit comprendre les conduites morales comme résultats de l'organisation naturelle des corps, de leurs modes propres de fonctionnement, de la diversité de caractères qui est ainsi rendue possible, des comportements qui en découlent, des effets que ceux-ci produisent dans le monde sur soi et sur les autres. C'est dans une sociabilité toute naturelle, attestée par ces interactions constantes et inévitables qui opèrent déjà au niveau des passions et des émotions avant de se traduire en raisons, que doivent se lire les expériences qui permettront au philosophe de penser la morale, et non dans une normativité établie par une déduction *apriori*. De ce point de vue, l'approche matérialiste de la morale telle que la pratique Diderot n'est pas un travail d'élaboration d'une nouvelle norme, puisque les normes sont immanentes aux sociétés qui les produisent, mais un outil d'examen et d'évaluation, qui pourra le cas échéant en mesurer la plus ou moins grande conformité à la nature humaine et la plus ou moins grande positivité. L'enquête, qui prétend se passer des notions qui servent conventionnellement à justifier un rapport nécessaire entre moralité et intériorité, telles que celles de vertu et de vice en tant qu'elles ont été élaborées dans le cadre d'une pensée chrétienne de la faute et de la corruption originelle de l'homme qui ne peut que contribuer à notre propre malheur, assume donc totalement la constitution d'une pensée morale de l'extériorité, des actes et de leurs conséquences, de leur bienfaisance ou malfaisance mesurées à l'aune du désir naturel de bonheur, de l'affirmation débordante de la vie et de la recherche de ce qui peut le mieux servir aux intérêts des individus et de l'espèce.

On comprend pourquoi c'est bien dans le champ de la morale que la pensée matérialiste a connu ses contestations les plus violentes. L'interprétation de la nature, la compréhension du vivant, les spéculations sur la formation de la terre pouvaient bien sûr devenir objet de scandale lorsqu'elles se heurtaient trop frontalement et surtout trop publiquement au récit théologique officiel. Mais, dans la mesure où elles restaient cohérentes avec l'état de la science du moment et où elles restaient dans la sphère de l'énoncé scientifique sans tirer trop explicitement de conséquences théologiques ou métaphysiques, il faut bien reconnaître qu'elles faisaient au dix-huitième siècle l'objet d'une certaine tolérance. Il n'en va pas de même lorsque la pensée matérialiste touche à l'anthropologie et à la morale : ne trouve-t-elle pas alors la limite de sa cohérence et de la neutralité idéologique que la société se doit d'accorder aux propos savants ? Peut-on vraiment soutenir, sans mettre en péril les cadres idéologiques fondamentaux

sur lesquels se fonde la société d'Ancien Régime, que l'homme n'est qu'un être naturel comme tous les autres, sans aucun privilège accordé par la paternité divine ? Est-il raisonnable de prétendre que toutes les actions ont une même caractéristique matérielle et une même origine dans la nature, à l'encontre de l'évidence supposée de tout un ensemble d'actes qui ne s'expliqueraient que par des choix motivés par des raisons qui ne sauraient se ramener à un ordre instinctif et passionnel ? Continuera-t-on à avoir des raisons suffisantes pour pratiquer le bien et fuir le mal, si on substitue à une croyance ferme en un ordre spirituel soumis à l'intelligence bienveillante de la providence la certitude d'une nature aveugle qui établit une nécessité universelle relevant du fatalisme ? Et, si cela est possible, à quelle morale aboutira-t-on ?

Diderot se voit en quelque sorte obligé de répondre à toutes ces questions, qui sont d'ailleurs d'abord les siennes, en produisant ce que l'on pourrait désigner comme une série de remarques expérimentales sur les prolégomènes à toute morale matérialiste. Dans les termes mêmes de l'auteur, il faut bien « commencer par le commencement », refaire l'ordre des raisons, et « prendre les choses de haut », en cherchant la solution la plus sensée pour chaque problème. Pour ce faire, Diderot ne tombe pas dans le piège de proposer un traité de morale de plus, qui serait à vrai dire inconséquent dans la mesure où la tâche qu'il se donne est plus d'évaluation et de refondation que de prescription. Il ne verse pas non plus dans la facilité qu'il y aurait à soutenir une version réductionniste, qui établirait l'équivalence entre la nécessité métaphysique et le *statu quo*, mais travaille plutôt, dans la subtilité du geste d'écriture et la complexité des dispositifs, à explorer les différentes déterminations à l'œuvre dans nos choix et la difficulté tant de leurs interprétations, y compris par nous-mêmes, que de leur évaluation morale, qui ne saurait être seulement l'objet des philosophes, mais tout aussi bien de cette communauté élargie des lecteurs et des spectateurs – nous tous en somme – qui faisons société dans l'appréciation morale des œuvres littéraires et esthétiques.

En toute rigueur, il n'y a pas une morale matérialiste mais bien une approche matérialiste de la morale. La Maréchale, bonne dame dévote à qui on a persuadé qu'un athée était un homme dangereux constate avec étonnement qu'au fond, à quelques différences accidentelles près, sa conduite et ses valeurs ne sont pas très différentes de celles du philosophe qu'elle reçoit dans son salon. Plutôt que de jouer le métaphysicien moral, en misant sur l'édification d'un nouveau système, ou le moraliste, en avançant tout un ensemble de prescriptions, Diderot assume alors la neutralité relative du logicien qui cherche à établir les faits, et l'apparat pragmatique du rhétoricien qui trouve sa force dans les possibilités discursives, pour étaler la panoplie des nouvelles perspectives sur la morale et justifier leur prévalence.

Diderot, c'est une caractéristique de son style bien connue à laquelle on peut aisément donner un sens fort dans la manière même de concevoir l'investigation en philosophie morale, multiplie le recours aux formes dialogiques, ayant en vue la figuration d'un sujet plus ouvert, plus tolérant et plus disponible pour entamer la discussion des compossibles. Il revisite la satire pour consolider les droits de la pensée et de l'énonciation sur toutes les matières, notamment celles où est en question l'intérêt de l'homme, comme la morale ou l'économie, et proposer une première esquisse d'un type d'analyse qui devra aboutir dans le discours critique. Il compose des récits où se succèdent les situations exemplaires, les expériences de pensée, en montrant la variété des contextes et des solutions normatives qui sont mises en place. Il récupère les techniques du scepticisme ancien pour renforcer le sentiment de relativité des cadres prescriptifs et empêcher toute tentative de verser dans une forme de dogmatisme. Ayant renoncé (s'il y a jamais vraiment pensé sérieusement) à écrire un livre de morale, il propose, en lieu et place, un festival de questions, une galerie de personnages et de situations qui sont autant de cas difficiles : les contes mettent en œuvre une pratique de philosophie narrative dans lesquels un dispositif s'élabore qui permet la discussion plurielle des anecdotes présentées, et multiplie les variations qui témoignent de la difficulté de saisir une nature complexe et changeante, anthropologie morale éparpillée en individus singuliers et en situations diffractées en autant d'interprétations et de jugements qu'il y a d'auditeurs.

Diderot conçoit des séquences argumentatives destinées à rendre manifestes les contradictions entre les dogmes qui forment le soubassement des croyances morales, les principes normatifs qui règlent les sociétés et les lois de la nature. Mais il suggère aussi des mesures, parfois très concrètes comme des projets de *curricula* scolaires ou des règlements de concours administratifs, pour établir un équilibre entre les trois codes, religieux, social et naturel. Il ironise sur les valeurs et les maximes de la morale dominante, visant la mise en question du cadre institutionnel au sein duquel elles se reproduisent. Mais le mécanisme même de l'ironie, par nature, laisse en dernier ressort la décision interprétative au lecteur. Ainsi dans *Le Neveu de Rameau*, grand dialogue moral et peut-être le texte au sens le plus indécidable de l'œuvre de Diderot, qui pose de manière cruciale la question de l'éducation : pour quelle morale éduquer l'individu dans une société où le bonheur individuel ne s'articule pas nécessairement aux exigences collectives et où les valeurs proclamées sont démenties dans les pratiques ?

Il reprend les procédés de diagnostic des moralistes pour offrir une analyse de la pluralité des caractères et leurs comportements respectifs, en mettant à l'honneur le passionnel, le singulier, le variable, le hors norme, le monstrueux. Il avance ses propres interprétations des auteurs des écoles hellénistiques, du stoïcien Sénèque ou du cynique Diogène,

pour valider la reprise de l'idée d'une sagesse à échelle humaine, où l'inconstance et la variété côtoient la recherche de stabilité, conduisant à une vie bonne pour l'individu et utile pour la société et l'espèce. Il discute les diverses positions en présence, s'amusant des pour et des contre, de façon à produire une éristique du jugement moral. Il joue avec le fonds émotionnel partagé, en rendant le lecteur partie prenante du débat. Il invente «l'hypotypose animée» pour doubler les raisonnements moraux d'un imaginaire dont l'esthétique consacre la centralité du rapport à la nature. Il déplace les significations traditionnellement associées à des termes qu'il veut conserver, comme celui de droit naturel, pour leur adjoindre un ensemble original de concepts qui relèvent d'une autre manière de penser l'universalité et la particularité dans les rapports entre morale, droit et politique (volonté générale, sociabilité naturelle, bien commun de l'espèce, égalité des biens à l'état de nature...). Parce qu'à penser une morale sans Dieu et sans liberté, on renverse nécessairement tous les cadres métaphysiques des théories classiques du droit naturel quand bien même on en maintiendrait le vocabulaire : l'obligation devient fondée sur l'appartenance empirique à l'espèce humaine, sur l'identité d'organisation et de besoin, la volonté générale n'est que la voix de l'espèce naturellement sociable en nous. Il risque la caricature, comme dans la description faite par Orou dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, et plus encore dans les chapitres de philosophiction ajoutés aux *Bijoux indiscrets*, d'une société obsédée par la biopolitique, qui viennent inscrire de manière décisive la question sexuelle dans l'agenda des discussions sur la morale et lancer les bases d'une morale qui ne condamne pas le plaisir et la jouissance – mais là encore il ne s'agit pas tant de proposer une nouvelle norme que de se donner les outils pour parvenir à mettre en doute celle dans laquelle nous vivons sans même en avoir conscience. Le paradoxe d'une similitude entre la morale pratiquée par les croyants et celle qu'un athée se sent tenu de mener va dans le sens de tous les auteurs qui, depuis Bayle, travaillent à formuler l'autonomie de la sphère morale : les mêmes principes s'exercent pour tous, dictés de façon immanente par la société et indépendamment des convictions particulières en matière de religion et, dès lors, la morale doit être pensée non tant dans la dépendance à la foi mais dans ses rapports plus réels avec l'économie, la politique ou même l'esthétique.

Mais l'examen quasi sceptique des variations morales ne conduit pas à une neutralité axiologique, ni à un indifférentisme ou un relativisme. Il conduit à l'inverse à réunir les conditions pour argumenter en faveur de la cohérence supérieure d'une morale selon la nature et libérée des superstitions, précisément parce qu'elle est en accord avec la réalité du monde et de l'être humain et qu'elle travaille en faveur de la vie. Il s'agit bien de dégager, dans la complexité, les variations et les différences, l'idée juste de l'immanence de la morale à la société humaine qui la produit, et de se débarrasser des références à un

outre-monde inexistant, peuplé d'entités imaginaires, au nom desquelles se défendent les pratiques les plus barbares et les plus aliénées. Contrairement à ce que prônent les doctrines d'inspiration religieuse, ce n'est pas quand l'homme agit à l'encontre de la nature qu'il agit moralement, mais quand il a le bon sens de la suivre dans sa production de similarités plurielles. À y regarder de plus près, soutient Diderot, c'est bien la manière dont notre nature est constituée qui nous dispose à la moralité – même s'il n'y a pas de sens moral ni d'idées morales innées – en nous configurant de telle sorte que nous formons un caractère, en nous faisant sensibles, mutuellement dépendants, adaptables, produisant dans la rencontre interhumaine un sentiment spontané du juste et de l'injuste, capables de juger les événements et de raisonner sur les possibilités qui se présentent à nous, en fonction de la proportion entre leur utilité et leur agrément, c'est-à-dire *in fine* du bonheur que nous pouvons attendre. C'est donc grâce à nos limites, à nos insuffisances, à notre temporalité, à nos inconséquences, non malgré ceux-ci, que nous sommes portés à faire pour le mieux. S'il est bien vrai que la nature impose ses lois et que l'illusion de la liberté n'est que la conscience que nous avons d'accomplir ce que tout notre être (organisation, éducation, histoire) nous pousse à accomplir, sans la conscience des causes qui nous font agir, il n'en faut pas moins faire la distinction entre la nécessité du tout et la détermination des parties. De même que la nature continue ses productions de formes nouvelles, la nature humaine se présente modifiable par les procès d'interaction culturelle. À l'échelle de l'histoire humaine, même si celle-ci n'est jamais en soi qu'une part minime et contingente de l'histoire de la nature, ces transformations, ces progrès, ces améliorations existent bel et bien et justifient que l'on continue d'agir par souci d'humanité. Rien dans la nature ne nous empêche – en vérité tout nous y inciterait sans les idées misanthropiques de quelques illuminés – d'essayer d'être plus bienveillants, plus tolérants, plus heureux, de mener une vie commune plus satisfaisante, en somme, d'agir moralement, si l'on accepte de chercher l'équilibre entre ce que l'on est par nature et ce que l'on peut encore devenir. Éparpillés dans l'*Encyclopédie*, parfois dans les articles où on les attend le moins, entre une addition éditoriale et un article de grammaire, sous la forme d'un exemple linguistique, d'un précepte tiré des anciens ou d'une réflexion marginale, les éléments de cette morale compréhensive énoncent de manière à peine déguisée les principes d'un athéisme vertueux qui trouve sa récompense dans le contentement de soi. La conclusion semble s'imposer : une morale conforme à la nature humaine est aussi envisageable que souhaitable.

La variation assumée, la diffraction des thèses et des stratégies narratives n'est pas l'inconsistance ou l'inconstance d'un auteur en quête d'un système absent – et pourquoi faudrait-il des systèmes ? –, elle est, dans une pratique soutenue des exercices de lucidité et de déprise de soi des sceptiques, le reflet de l'ampleur de la démarche qui doit servir

à valider cette fondation naturelle de la morale : elle se situe, comme ce dossier le laisse entrevoir, au carrefour de la constitution intentionnelle d'un régime alternatif de la vérité, de la norme et de l'éthique, pour reprendre la terminologie de Michel Foucault, en fonction de nouveaux critères pragmatiques et performants, relevant de la dynamique naturelle, au double sens de ce qui advient par nature et de ce qui reflète le fonctionnement même de la nature, comme le comportement, l'utilité, l'intérêt, le bonheur, l'harmonie, le communautaire, la variété, l'effet, la durée, la répétition, la modification... De nouveaux réseaux notionnels viennent dès lors se substituer à ceux qui mettaient la morale en rapport avec le péché, la loi divine, l'âme, la vertu, la volonté, la liberté, la punition, la peur... Et le travail d'éclaircissement des concepts et des pratiques mené par le philosophe produit alors des effets réels – et n'est-ce pas l'ambition même des Lumières que de promouvoir l'autonomisation des individus par le libre examen et l'usage de la raison ? Les exercices diderotiens de déconstruction et de reconstitution du champ de la moralité travaillent à mettre en valeur de nouvelles figures positives de l'honnêteté, déduisant des expériences mêmes de la vie les questions qui vont amener le lecteur à une attitude critique engendrant par elle-même sa normativité fondée dans les valeurs immanentes de la société (par exemple : quel est réellement le plus grave, de pisser dans un vase sacré ou de noircir la réputation d'une femme vertueuse ?), libérant du même coup le lecteur philosophe de l'attitude inverse qui consistait à évaluer les pratiques en fonction de normes morales pré-existantes et jamais interrogées (telles actions doivent être des crimes graves, puisqu'on brûle ceux qui les commettent). Ce qui se joue ici, conformément au plus ancien des projets philosophiques, est bien, à l'horizon d'une démarche de recherche de la vérité et de connaissance de soi libérée des préjugés, le projet d'une vie bonne pour une nouvelle figure de la subjectivité, intrinsèquement fragmentée et fragmentaire, procédurale, en permanente constitution de soi, constamment à refaire, l'élaboration d'une philosophie locale et momentanée, la correspondance entre la vérité et la bienfaisance, la production de dispositifs intellectuels pour contrecarrer le poids des aliénations de toutes sortes et par là pour dignifier les autres, en pleine reconnaissance de la multiplicité de leurs expressions, aussi bien que soi-même. Ainsi conçues, les Lumières ne sont pas un état mais un processus qui, déchiffrant selon la nature les rapports qui constituent l'existence humaine, vise à penser correctement pour agir humainement et réaliser ainsi pleinement, en réinventant la compréhension, son être moral.

La morale diderotienne dans l'*Encyclopédie* n'est pas où on l'attend

Marie Leca-Tsiomis*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 19-30. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2452>

Résumé

C'est essentiellement dans les articles dits de "grammaire" que Diderot, dans l'*Encyclopédie*, a énoncé clairement les grands points de sa philosophie et de sa morale et il faut lire ces articles en les reliant les uns aux autres pour faire apparaître leur importance dans l'élaboration de la morale diderotienne.

Mots clés: Morale athée. Grammaire. Déterminisme. Définitions.

Abstract

It is essentially in the articles named 'Grammar' that Diderot has clearly enounced the fundamental main points of his philosophy and of his moral thought; these articles must be read in relation to each other to understand their importance in the elaboration of the diderotian morals

Keywords: Moral atheist. Grammar. Determinism. Definitions

Nul n'ignore le but moral que Diderot assigna à l'*Encyclopédie*, menée à bien afin que « nos neveux, devenant plus instruits, deviennent en même tems plus vertueux & plus heureux » (*Enc.* V). La suite de l'article ENCYCLOPÉDIE revient sur cette ambition, déclinée de façon multiple :

Comme il est au moins aussi important de rendre les hommes meilleurs, que de les rendre moins ignorans, je ne serois pas fâché qu'on recueillît tous les traits frappans des vertus morales [...]. Je ne veux pas qu'on rappelle les mauvaises actions ; il seroit à souhaiter qu'elles n'eussent jamais été. L'homme n'a pas besoin de mauvais exemples, ni la nature humaine d'être plus décriée, lit-on plus bas (V, 645 A).

* Professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre, France.
marie.leca@wanadoo.fr

Et Diderot cite alors trois traits vertueux qu'il ne va pas chercher dans l'Antiquité romaine, mais parmi ses contemporains eux-mêmes¹, puisque « l'éloge, souligne-t-il, est un encouragement à la vertu » (V, 646). Cette exemplarité de la conduite morale, Diderot imagine lui faire place partout : ainsi, pour rédiger les articles consacrés aux synonymes, il recommande de « choisir ses exemples de manière qu'en expliquant la diversité des acceptions, on exposât en même tems les usages de la nation, ses coutumes, son caractère, ses vices, ses vertus, ses principales transactions [...]. Il n'en coûtera pas plus de rendre un synonyme utile, sensé, instructif et vertueux, que de le faire contraire à l'honnêteté ou vide de sens » (V, 640 A). Plus tard, quand il rêvera de refaire l'*Encyclopédie* en Russie, ou, d'abord, de rédiger un vocabulaire à l'usage des Russes, il écrira à Falconet :

Vous ne doutez pas que [...] il n'y a aucun grand principe de morale et de goût qu'on n'introduisit en exemple à la faveur des mots et de leurs acceptions diverses et que le vocabulaire deviendrait en même temps un livre de mœurs (à Falconet, juill. 1767²).

Ce principe fut souvent appliqué dans l'*Encyclopédie*³. Témoin l'article de synonymes AFFLICTION, *chagrin*, *peine* : Diderot y construit ses exemples pour laisser déduire la nature 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 ». Et la dernière partie de l'article est, elle, consacrée aux différents remèdes à proposer à ceux qui souffrent :

Les affligés ont besoin d'amis qui les consolent en s'affligeant avec eux ; les personnes chagrines de personnes gaies, qui leur donnent des distractions ; et ceux qui ont une peine, d'une occupation, quelle qu'elle soit, qui détourne leurs yeux de ce qui les attriste, sur un autre objet (*Enc. I*, 162).

C'est la variété des affections douloureuses – dont les mots « affliction », « peine », « chagrin » sont les termes – qui structure la définition de Diderot, et, du coup, son article de synonymes côtoie tout du long la réflexion morale⁴. À côté de la différenciation synonymique,

¹ Péliisson qui sauve son maître, Gobinot, le bienfaiteur calomnié parce que discret, et comme lui, le « prélat respectable », i.e. l'évêque de Langres.

² Diderot, *Correspondance*, éd. Roth, Varloot, Paris, Minuit, t. VII, p. 90.

³ Naigeon écrivait à propos des articles de grammaire « ce sont des articles d'une morale saine et douce, dont l'effet est d'autant plus sûr que la leçon est toujours indirecte et générale et que l'exemple [...] fait passer le précepte moral avec lui » *Mémoires [...] sur la vie et les ouvrages de Diderot*, Paris, Brière, 1821, p. 61.

⁴ On peut noter que, dans la lettre du 15 mars 1768, administrant une leçon de morale à ses « bonnes amies » qui réclament sa présence, Diderot recourra à une formule quasiment identique à celle de l'article : « Je

c'est une véritable parénétiqne qui est à l'œuvre dans l'article, comme elle est l'œuvre aussi dans cet autre exemple qu'est l'article INCONSTANCE, article de « grammaire » :

Indifférence ou dégoût d'un objet qui nous plaisoit ; si cette indifférence ou ce dégoût naît de ce qu'à l'examen nous ne lui trouvons pas le mérite qui nous avoit séduit, l'*inconstance* est raisonnable ; s'il naît de ce que nous n'éprouvons plus dans sa possession le plaisir qu'il nous faisoit ; s'il est le même, mais s'il ne nous émeut plus ; s'il est usé pour nous ; s'il ne nous fait plus cette impression qui nous enchaînoit ; si la fée a perdu sa baguette, il faut que le charme cesse et l'*inconstance* est nécessaire.

Énonçant d'abord les principes doctrinaux, les causes de l'inconstance, l'article se poursuit par l'énoncé de remèdes et de conseils contre l'inconstance, abordant les préceptes de la vie morale.

Je ne connais qu'un remède à l'inconstance, c'est la solitude et les soins assidus. Fuir la dissipation qui nous répandroit sur trop d'objets pour que nous pussions demeurer à un seul. Surtout multiplier les sacrifices. Vous vous rendrez tous les jours l'un à l'autre plus agréables, si tous les jours vous vous rendez l'un à l'autre plus nécessaires. (*Enc.* VIII, 654)

En matière de morale sexuelle, domaine auquel Diderot a réfléchi toute sa vie, on pense aussi à l'article qu'il a consacré au mot « jouissance ». Citons-en quelques passages :

S'il y avait quelqu'homme pervers qui pût s'offenser de l'éloge que je fais de la plus auguste et la plus générale des passions, j'évoquerois devant lui la Nature, je la ferois parler, et elle lui diroit. Pourquoi rougis-tu d'entendre prononcer le nom d'une volupté, dont tu ne rougis pas d'éprouver l'attrait dans l'ombre de la nuit ? Ignores-tu quel est son but et ce que tu lui dois ? Crois-tu que ta mère eût exposé sa vie pour te la donner, si je n'avois attaché un charme inexprimable aux embrassemens de son époux ? Tais-toi, malheureux, et songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant. (*Enc.*, VIII, 889)

Ce que le christianisme nomme péché originel est ici objet de l'éloge, et la malédiction divine jetée sur la femme – l'enfantement dans la douleur – est sereinement réfutée : le plaisir vaut la peine de souffrir, voire d'« exposer sa vie ». À l'éloge du plaisir fait suite son heureuse

m'affligera avec ceux qui s'affligent [...]. Je voudrais bien aller vous trouver ; mais je vous jure que je ne suis pas libre. Ceux qui ne sentent pas que les liens moraux sont aussi forts que des liens de fer sont bien à plaindre ». Diderot, *Correspondance*, éd. cit., t. VIII, p. 20

conséquence, la naissance de l'enfant. Diderot nataliste, inscrit son article dans sa réflexion sur les principes qui gouvernent l'espèce : ainsi le célibat qui « ne peut pas être contraire à la propagation de l'espèce humaine [...] sans être nuisible à la société» (art. CELIBAT, II, 804).

Quant à l'évocation de ce qu'est la jouissance elle-même, ce n'est plus de procréation ici, ni de postérité qu'il sera question, mais d'une rêverie sur le désir humain, à la « naissance du monde», et sur le plaisir sauvage :

Un individu se présente-t-il à un individu de la même espèce & d'un sexe différent, le sentiment de tout autre besoin est suspendu ; le cœur palpite ; les membres tressaillent ; des images voluptueuses errent dans le cerveau ; des torrens d'esprits coulent dans les nerfs, les irritent, & vont se rendre au siège d'un nouveau sens qui se déclare & qui tourmente. La vûe se trouble, le délire naît ; la raison esclave de l'instinct se borne à le servir, & la nature est satisfaite⁵.

C'est ainsi que les choses se passaient à la naissance du monde, & qu'elles se passent encore au fond de l'ancre du sauvage adulte (*Enc.*, VIII, 889).

Dans le dernier mouvement, avec l'apparition de la femme, devenue maîtresse des choix, c'est l'entrée dans le monde de la culture, de l'enthousiasme et de l'espoir, en même temps que des mirages et des illusions de l'amour. Et ces quelques lignes de l'article JOUISSANCE, perdues au milieu des hautes colonnes d'un in-folio en disent plus, me semble-t-il, sur la morale sexuelle selon Diderot que le *Supplément au Voyage de Bougainville*.

Mais on doit aller vers d'autres découvertes. On a longtemps pensé, en effet, que l'*Encyclopédie* ayant été l'ouvrage le plus surveillé et censuré du siècle, les audaces de la pensée diderotienne, notamment en matière de morale, n'avaient pu y trouver place. Jacques Proust, en 1962, dans le chapitre « Matérialisme et morale » de sa grande thèse, estimait ainsi que « ce n'est pas dans l'*Encyclopédie* que Diderot pouvait ouvertement exposer le déterminisme moral⁶ ». Pourtant, il me semble avéré que l'ampleur, voire la radicalité, de la réflexion morale de Diderot sont bien exprimées dans l'*Encyclopédie* et que Diderot y a en fait énoncé les points essentiels de la compréhension des êtres et du monde qui animent les grandes pages de ses œuvres restées plus ou moins secrètes. Seulement, il ne faut pas chercher cette réflexion morale à l'endroit où, *a priori*, on penserait la trouver, à savoir dans les articles dits de « morale » – il en a rédigé moins d'une centaine; ils se trouvent dans les

⁵ Leo Spitzer, étudiant ce passage, a montré le rythme orgastique de ce langage innervé par l'émotion, et l'extraordinaire expressivité du pan-sexualisme de Diderot. « The Style of Diderot », *Linguistics and literary history*, Princeton, 1948, p. 135–191.

⁶ Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, (1962), dernière édition, Paris, Albin Michel, 1995, p. 314

articles dits de « grammaire » – il est l'auteur d'environ 500 d'entre eux, et sans doute beaucoup plus, comme j'espère parvenir à le montrer bientôt. Or, bon nombre de ces articles de « grammaire » s'inscrivent dans la lignée directe des écrits intimes d'une part, notamment de la fameuse *Lettre à Landois*⁷, dans celle du *Rêve de d'Alembert* et des écrits secrets, de l'autre : non seulement l'unité de la substance, le flux perpétuel du vivant, la nécessité des causes et des effets, mais surtout la relativité des valeurs morales traditionnelles, le déterminisme moral – et l'antichristianisme qu'ils impliquent – n'ont pas attendu de trouver leur expression dans les papiers conservés en tiroirs, on le verra par les quelques exemples qu'on donnera ici. Et seul, sans doute, le territoire anodin et réputé inoffensif de la « grammaire » pouvait accueillir, dans l'*Encyclopédie*, l'audace de cette morale⁸.

Lisons MALFAISANT : « Qui nuit, qui fait du mal », commence par écrire Diderot. Mais l'article, plus qu'une définition, est une justification du mot :

Si l'homme est libre ; c'est-à-dire si l'âme a une activité qui lui soit propre, et en vertu de laquelle elle puisse se déterminer à faire ou ne pas faire une action, quelles que soient ses habitudes ou celles du corps, ses idées, ses passions, le tempérament, l'âge, les préjugés, etc., il y a certainement des hommes vertueux et des hommes vicieux ; s'il n'y a point de liberté, il n'y a plus que des hommes bienfaisants et des hommes *malfaisants* ; mais les hommes n'en sont pas moins modifiables en bien et en mal ; les bons exemples, les bons discours, les châtimens, les lois ont toujours leur effet : l'homme malfaisant est malheureusement né (*Enc.*, IX, 945).

La seule différence entre l'article MALFAISANT et la *Lettre à Landois*⁹ tient, dans l'article, à la formulation de la première hypothèse : « si l'homme est libre... » ; mais cette hypothèse est si grevée qu'elle s'amenuise au fil de la longue concessive qui la charge, et qu'au bout du compte, elle plaide d'elle-même pour la seconde : « S'il n'y a point de liberté, il n'y a

⁷ On sait qu'il s'agit, en matière de morale, d'un des premiers grands écrits matérialistes de Diderot, fondé sur un déterminisme rigoureux. La Lettre « parvint aux abonnés de la Correspondance Littéraire avec la livraison du 1^{er} juillet 1756 », écrit J. Proust, dans *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 315 ; sur le contenu et l'importance du texte, voir *ibid.*, p. 315 et sv. ; voir aussi l'Introduction de Paolo Casini à la Lettre à Landois, au tome IX des O.C. de Diderot, DPV, Hermann, 1975-, p. 245–248, édition citée ici.

⁸ Voir M. Leca-Tsiomis, *Ecrire l'Encyclopédie. Diderot de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, 2^e éd. 2008.

⁹ « Regardez y de près, et vous verrez que le mot liberté est un mot vide de sens ; qu'il n'y a point et il ne peut y avoir d'êtres libres ; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation, et à la chaîne des événements. Voici ce qui dispose de nous invinciblement. » (*Lettre à Landois*, op. cit., p. 256–257)

plus que des hommes bienfaisants et des hommes malfaisants ». Plus tard, au chevet de D'Alembert, Mademoiselle de l'Espinasse questionnera :

- Mais, Docteur, et le vice et la vertu ? La vertu, ce mot si sain dans toutes les langues, cette idée si sacrée chez toutes les nations ! »

- Il faut le transformer en celui de bienfaisance et son opposé en celui de malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né », répondra Bordeu¹⁰.

Dans l'expression du déterminisme moral, l'article MALFAISANT est, en quelque sorte, une version pré-dialogique du *Rêve de d'Alembert*.

Les mots « modifier », « modification », étaient, à l'époque, tout comme le mot « nécessaire » des mots dangereux car entachés de « spinozisme » ; leur emploi était suspect¹¹. Il est donc logique que les articles MODIFICATION et MODIFIER du *Dictionnaire de Trévoux*, largement inspiré par les jésuites, aient contenu, chacun, une violente prise à partie du « système impie de Spinoza¹² » ; et tout aussi logique que l'article de Diderot, qu'il intitule MODIFICATION, MODIFIER, MODIFICATIF, MODIFIABLE, renchérisse sur ces termes, fondamentaux dans sa pensée. On y lit que « l'homme libre ou non est un être qu'on modifie [...]. Moins un être est libre, plus on est sûr de le modifier, et plus la modification lui est nécessairement attachée ». On lit de même dans la *Lettre à Landois* : « Quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie »¹³.

Si Diderot n'a défini ni « nécessité » ni « nécessaire », il se chargea de FORTUIT dont il écrit :

Terme assez commun dans la langue, et tout à fait vuide de sens dans la nature [...]. Nous disons d'un événement qu'il est fortuit, lorsque la cause nous en est inconnue ; que sa liaison avec ceux qui le précèdent, l'accompagnent ou le suivent, nous échappe, en un mot lorsqu'il

¹⁰ *Le Rêve de d'Alembert*, éd. Vernière, *Œuvres philosophiques*, Garnier, Paris, 1964, p. 364

¹¹ Montesquieu, défendant son œuvre écrivait : « L'auteur a dit que les lois étaient un rapport nécessaire ; voilà donc du spinozisme puisque voilà du nécessaire ». *Défense de l'Esprit des Lois*, Première Partie, in *Œuvres Complètes de Montesquieu*, publié sous direction d'A. Masson, Paris, Nagel, 1950, t. I, p. 436.

¹² MODIFICATION : « Selon le système impie et extravagant de Spinoza, tous les différents êtres qui composent l'Univers sont autant de modifications d'une seule et unique substance ». L'article MODIFIER cite Bayle, puis Jacquetot : « On ne conçoit point que la matière modifiée d'une certaine manière puisse produire des réflexions et des raisonnements ». *Dictionnaire universel français et latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, Libraires associés, t.V. 1752.

¹³ *Lettre à Landois*, op. cit., p. 257.

est au-dessus de nos connaissances et indépendant de notre volonté. L'homme peut être heureux ou malheureux par des cas *fortuits* : mais ils ne le rendent point digne d'éloge ou de blâme, de châtement ou de récompense. Celui qui réfléchira profondément à l'enchaînement des événements, verra avec une sorte d'effroi combien la vie est *fortuite*, et il se familiarisera avec l'idée de la mort, le seul événement qui puisse nous soustraire à la servitude générale des êtres (*Enc.*, VII, 204).

Ce qui est refusé ici, c'est la définition du mot selon l'usage, celle que donnait le *Trévoux* : « Inopiné, qui arrive par hasard, casuel ». L'équation sémique qu'est une définition lexicographique est ici parfaitement ignorée. La définition proposée, par contre (« Nous disons d'un événement qu'il est fortuit, lorsque la cause nous en est inconnue ») d'inspiration nettement spinozienne¹⁴, est marquée par la progression entre les trois mots que Diderot associe à fortuit : « un événement », « des cas », « la vie ». Ou bien fortuit ne désigne que l'ignorance des causes, ou bien il qualifie l'enchaînement de causes inconnues qu'est la vie. Ne s'appliquant à bon escient à rien ou à tout, le mot est vide de sens¹⁵. Culmine l'opposition entre l'effroi né de la vie et la libération par la mort, sorte d'antithèse lucrétienne à l'horreur chrétienne de la fin.

Mais c'est sans doute dans l'article VINDICATIF, un des derniers articles de « grammaire » de l'*Encyclopédie*, que s'exprime la face la plus austère du déterminisme moral, prise dans la même dialectique rigoureuse que celle que Diderot avait énoncée, en 1756, pour Landois, lorsqu'il écrivait : « Est-ce qu'on cesse d'être méchant à volonté ? Ne s'agit-il que d'aller à cent lieues pour être bon, ou que de s'être dit : Je veux l'être ? Le pli est pris ; il faut que l'étoffe le garde »¹⁶.

Dans VINDICATIF, Diderot, après avoir repris au *Trévoux* sa formule définitionnelle (« qui est enclin à la vengeance »), distingue, par la durée ou par la résurgence du ressentiment, « le caractère dominant » du vindicatif.

C'est un tic des organes intérieurs, vice qu'il est très-dangereux de prendre [...] auquel la nature dispose et qu'elle donne même quelquefois. Lorsqu'elle le donne, il est impossible de

¹⁴ *Éthique*, I, XXXIII, Scolie : « Pour nulle autre cause maintenant une chose n'est dite contingente, sinon eu égard à un manque de connaissance en nous ». *op. cit.* p. 56-57.

¹⁵ On lira dans d'Holbach : « Il n'y a ni hasard, ni rien de fortuit dans la nature où il n'est point d'effet sans cause suffisante ». D'Holbach, *Le Système de la Nature*, 1770, réédition, Paris, Ledoux, 1821, t. 1, p. 83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

s'en défaire ; c'est une affection des organes intérieurs qu'il n'est pas plus possible de changer que celle des organes extérieurs ; on ne refait pas plus son cœur, sa poitrine, ses intestins, son estomac, les fibres passionnées que son front, ses yeux, ou son nez. Celui qui est colère par ce vice de conformation, restera colère ; celui qui est humain, tendre, compatissant, restera humain, tendre, compatissant (*Enc.*, XVII, 307).

Pour mesurer l'audace d'une telle approche morale dans *l'Encyclopédie*, notons qu'elle suscita la réprobation d'un des plus fidèles soutiens du *Dictionnaire raisonné* : Pierre Rousseau, dans son *Journal Encyclopédique* s'en prit à l'article :

Soutenir que nos pensées, nos déterminations dépendent invariablement de notre conformation et de la manière dont nos sens sont affectés, c'est [...] nous dégrader fort inutilement l'humanité, ne supposer en l'homme qu'un instinct aveugle, impuissant [...]. Cette opinion ne méritait point d'être soutenue de nos jours, et beaucoup moins de se trouver dans ce dictionnaire¹⁷.

On ne saurait lire cet article VINDICATIF sans le lier à VICE si proche dans l'espace du dictionnaire, et écrit de la même encre. En fait, il s'agit d'un supplément éditorial que donna Diderot à l'article VICE de Jaucourt qui, adossé à la doxa chrétienne, plaçait « le fondement du vice dans les fausses mesures du bien ». Mais *l'Encyclopédie* est polyphonique, et il est clair que Diderot tenait à donner au Dictionnaire encyclopédique une autre approche de la notion de vice. N'avait-il pas écrit, dans l'article ENCYCLOPEDIE, à propos des compétences requises par chacun des collaborateurs : « qui est-ce qui définira exactement le mot *conjugué*, si ce n'est un géomètre ? le mot *conjugaison*, si ce n'est un grammairien ? [...] le mot *vice*, si ce n'est un moraliste ? » Et pour définir « exactement » le mot *vice*¹⁸, le moraliste Diderot prend le contre-pied des définitions généralement admises qui opposent physique et moral, par exemple celle du *Dictionnaire de Trévoux*, qui distinguait entre les deux acceptions :

Vice naturel est une difformité du corps qu'on apporte en naissant, ou qui vient par maladie, dont on n'est point responsable [...]. On ne doit point reprocher aux hommes leurs vices naturels comme d'être bossu, boiteux, borgne, etc.¹⁹

¹⁷ Cité par les éditeurs de DPV, VIII, p. 445, n. 2.

¹⁸ Naigeon le reproduisit sous le titre significatif de « La fausseté de quelques distinctions établies par l'usage entre certains mots de la langue ». Voir O.C. DPV, VIII, 443, n. 1.

¹⁹ *Dictionnaire de Trévoux*, *op.cit.*, t. 7.

Les équivalents latins fournissaient au *Trévoux* l'occasion d'établir une différence rigoureuse entre « vices naturels », *defectus naturalis, vitium nativum*, dont l'individu est victime et « vice en morale », *morum corruptela, pravitas*, dont l'individu est coupable.

Diderot, quant à lui, réfute cette « façon commune de penser » véhiculée par l'usage langagier :

L'usage a mis de la différence entre un *défait* et un *vice* ; tout *vice* est un *défait* mais tout *défait* n'est pas un *vice*. On suppose à l'homme qui a un *vice*, une liberté qui le rend coupable à nos yeux ; le *défait* tombe communément sur le compte de la nature ; on excuse l'homme, on accuse la nature. Lorsque la philosophie discute ces distinctions avec une exactitude bien scrupuleuse, elle les trouve souvent vides de sens. Un homme est-il plus maître d'être pusillanime, voluptueux, colère en un mot, que louche, bossu, ou boiteux ?

Puis, dans une longue réflexion qui éclaire sans doute mieux que toute autre la nécessaire dialectique entre « grammaire » et « morale » chez Diderot, le Philosophe poursuit :

Plus on accorde à l'organisation, à l'éducation, aux mœurs nationales, au climat, aux circonstances qui ont disposé de notre vie, depuis l'instant où nous sommes tombés du sein de la nature, jusqu'à celui où nous existons, moins on est vain des bonnes qualités qu'on possède, et qu'on se doit si peu à soi-même, plus on est indulgent pour les défauts et les vices des autres ; plus on est circonspect dans l'emploi des mots vicieux et vertueux, qu'on ne prononce jamais sans amour ou sans haine, plus on a de penchant à leur substituer ceux de malheureusement ou d'heureusement nés, qu'un sentiment de commisération accompagne toujours. Vous avez pitié d'un aveugle ; et qu'est-ce qu'un méchant, sinon un homme qui a la vue courte, et qui ne voit pas au delà du moment où il agit ? (*Enc.*, XVII, 235).

On retrouve, à nouveau ici, les expressions mêmes de la « Lettre à Landois », dans laquelle Diderot revendiquait « une sorte de philosophie pleine de commisération qui attache fortement aux bons, qui n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan qui nous emplit les yeux de poussière²⁰ ».

Le domaine de la grammaire n'est pas le seul auquel Diderot confia les aspects les plus subversifs de sa réflexion morale. Ainsi, c'est dans un article de physiologie, AFFECTION, qu'on lit un point de vue très proche de celui de VICE :

²⁰ *Lettre à Landois, op. cit.*, p. 258.

Notre constitution, notre éducation, nos principes, nos systèmes, nos préjugés, tout modifie nos affections, et les mouvemens du corps qui en sont la suite [...]. Soyons donc bien réservés à juger les actions occasionnées par les passions violentes. Il vaut mieux être trop indulgent que trop sévère ; supposer de la foiblesse dans les hommes que de la méchanceté, et pouvoir rapporter sa circonspection au premier de ces sentimens qu'au second ; on a pitié des foibles ; on déteste les méchans, et il me semble que l'état de commisération est préférable à celui de haine (*Enc. I*, 158).

Si Diderot a défini le vice dans *l'Encyclopédie*, ce n'est pas lui qui fournit l'article VERTU mais le pasteur Romilly, selon cette balance somme toute régulière qui fait se succéder, au fil de l'ouvrage, les contributions de huguenots éclairés, d'abbés fort dévots, comme Mallet, et d'athées convaincus comme Diderot ou Naigeon... Est-ce à dire que la vertu échappa à son examen? Certes non, et c'est sans doute à l'adresse LOISIR que se trouve exprimée la plus intéressante des réflexions de Diderot grammairien moraliste sur la vertu. De cet article le Philosophe fit un manifeste de morale athée :

Tems vuide que nos devoirs nous laissent, et dont nous pouvons disposer d'une manière agréable et honnête. Si notre éducation avoit été bien faite, et qu'on nous eût inspiré un goût vif de la vertu, l'histoire de nos *loisirs* seroit la portion de notre vie qui nous feroit le plus d'honneur après notre mort, et dont nous nous ressouviendrions avec le plus de consolation sur le point de quitter la vie : ce seroit celle des bonnes actions auxquelles nous nous serions portés par goût et par sensibilité, sans que rien ne nous y déterminât que notre propre bienfaisance (*Enc. IX*, 680).

« État d'une personne qui n'a rien à faire. *Otium* », telle était la définition, attendue, du *Trévoux*. Diderot, dans LOISIR, fait au contraire un éloge de l'action et le terme central de l'article est celui de « consolation »... La consolation chrétienne, espérance de survie, inscrit l'action morale dans un ordre qui la dépasse et, par cela, prétend seul la fonder ; dans *l'Encyclopédie*, ce point de vue chrétien était défendu par Yvon, dans le long article ATHÉE qui réfutait point par point le système de « l'athée vertueux » de Bayle. Si, selon Yvon, on peut admettre que « la réputation », et donc la vanité qu'on en tire, soit, quoique fragile, un avantage que l'athée escompte de la pratique vertueuse, il ne peut, en revanche, exister d'autres motifs qui engageraient l'athée à sacrifier à la vertu ses penchans, ses passions, son intérêt personnel²¹. Diderot, en écrivant l'article LOISIR, avait en tête, sinon l'article

²¹ Diderot trouva sans doute dans l'article ATHÉE une espèce d'inventaire raisonné des impossibilités d'une morale sans Dieu, une manière d'anthologie pratique des raisonnements et des objections sur lesquels il a médité, sa vie durant.

ATHÉE, du moins le catalogue des objections chrétiennes, tel qu'Yvon l'avait dressé contre la morale des athées. Et la définition qu'il donne du loisir est une définition d'autorité, une définition « dogmatique », opposée au dogme commun : la vertu est sa propre récompense, le souvenir des actions vertueuses, la plus grande des consolations.

« Nous existons d'une existence pauvre, contentieuse, inquiète » : ainsi commençait la réflexion de Diderot sur les règles de la morale universelle, dans l'article DROIT NATUREL. Dans les quelques lignes de l'article LOISIR, le pivot n'est plus le consentement universel, mais le contentement de soi. Volé à la contrainte inquiète, à la contention, et aux « devoirs », le temps moral est celui où s'inscrit la capacité de faire le bien « par goût et par sensibilité ».

Le *Trévoux* distinguait une seconde acception à LOISIR : « Se dit aussi d'un certain espace de temps suffisant pour faire quelque chose. *spatium, tempus* ». On remarquera que, chez Diderot, ce n'est pas seulement le temps du loisir qui est hors contrainte, ce sont les actions qui s'y inscrivent qui échappent à la contrainte : l'*otium* vrai n'est pas n'avoir « rien à faire », c'est, échappant aux « devoirs », faire pour soi²².

Dans la *Lettre à Landois*, Diderot écrivait :

Tout ce que nous faisons est pour nous. Nous avons l'air de nous sacrifier, lorsque nous ne faisons que nous satisfaire [...]. N'oubliez pas d'apprécier la considération des autres et celle de soi-même tout ce qu'elle valent²³.

À la fois inscrit dans la nécessité et soustrait à la « servitude générale des êtres », le contentement de soi provient d'un exercice de la bienfaisance²⁴ qui ne doit sa raison qu'à lui-même.

L'article LOISIR est tissé des multiples réseaux par lesquels chemina et se construisit la réflexion morale de Diderot. Qu'est-ce que ce « goût vif de la vertu » qu'une bonne éducation, modification de l'être dès l'enfance, peut donner ? Qu'est-ce donc que la « vertu », ce

²² *Mutatis mutandis*, on pense ici à la conception du vrai loisir telle qu'elle apparaît dans les dernières lignes du *Capital* : « L'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin ». K. Marx. *Le Capital*, III, Conclusion, in *Œuvres, Économie II*, Pléiade, 1968, p. 1488.

²³ *Lettre à Landois*, *op. cit.*, 256.

²⁴ « Bienfaisance » est dû, rappelle Dumarsais, dans l'article CONSTRUCTION, à l'abbé de Saint-Pierre ; ce fut un néologisme laïque nécessaire, qui permit d'enclaver le mot « charité » dans un champ religieux, avant d'être à son tour marqué par l'exercice d'une certaine forme de sollicitude bourgeoise à l'égard des classes laborieuses au XIX^e siècle, et de disparaître, ou presque, de nos jours, sans que le substantif contemporain « humanitaire » en recouvre le sens.

mot, ailleurs, vide de sens ? On ne peut que lire, tout proche dans le dictionnaire et dans la pensée, ce fragment de l'article LOCKE, consacré à l'éducation et aux soins dus à l'enfance :

Malheur aux enfans qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parens au récit d'une action généreuse ; malheur aux enfans qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parens sur la misere des autres » (Enc. IX, 627).

Sans doute est-ce une des plus grandes leçons de la morale diderotienne : 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. Ce parcours qui va de l'affection dans ce qu'elle a de physiquement transmissible aux plus abstraites réalisations qui sont celles de l'impératif moral, Diderot ne cessa de l'explorer, de la *Lettre sur les Aveugles* aux *Entretiens sur le Fils Naturel*, et du *Père de Famille* jusqu'aux *Éléments de physiologie* : on mesure que ces articles de grammaire de l'*Encyclopédie* marquent les étapes décisives de sa réflexion.

Vers une « crise du droit naturel » ?

L'article « Droit naturel » de Diderot dans l'*Encyclopédie*

Stéphane Pujol*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 31-45. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2454>

Résumé

L'article « Droit naturel » de Diderot est sans doute l'un des articles les plus lus et les plus commentés de l'*Encyclopédie*. Certains critiques y voient une rupture décisive avec le droit naturel moderne, d'autres considèrent au contraire que Diderot s'efforce d'en donner une lecture personnelle et non métaphysique. La plupart s'accordent à y reconnaître les symptômes d'une « crise », qui n'est pas sans annoncer celle qui caractérisera un peu plus tard la pensée de Rousseau. Qu'il y ait une « crise » du droit naturel dans cet article, personne ne le contestera. Plutôt que de considérer ce texte comme une simple réfutation, on peut se demander si Diderot ne cherche pas à refonder le droit naturel en posant autrement la question de sa « naturalité », à travers une série de propositions indécidables. Notre idée est que l'article de Diderot aménage et discute vigoureusement certains aspects de ce droit sans en récuser sa légitimité. Il introduit notamment la notion de *volonté générale*, absente des théories jusnaturalistes, pour proposer une nouvelle théorie des droits et des devoirs dont la fonction est d'ouvrir le champ de la morale. L'implicite de ce texte serait en effet le souci de donner les moyens conceptuels permettant de sortir d'un régime de prescription trop contraignant qui fait traditionnellement reposer la morale sur toute une série d'interdits. En confiant notamment à la « volonté générale » la charge de « fixer les limites de tous les devoirs », Diderot défait le carcan dans lequel s'enferme à des degrés divers toute morale déontique.

Mots clés : Droit naturel, Encyclopédie, Morale, Obligation, Volonté générale.

Abstract

The article "Droit naturel" by Diderot is certainly one of the most commented entries in the *Encyclopédie*. Some critics identify in this article a decisive rupture with modern natural law; others consider on the contrary that Diderot attempted to provide a personal and not a metaphysical perspective to it. Most agree in recognizing in the article the symptoms of a

* Université de Paris Ouest Nanterre la Défense – CSLF. Collège International de Philosophie, France.
stephane.pujol@u-paris10.fr

'crisis' which announces Rousseau's thinking a few years later. No one objects to the idea that such a 'crisis' in natural rights is present in this article. Instead of considering it as a simple refutation though, we might inquire whether Diderot is looking at refounding natural rights by challenging the issue of its 'naturalism' through a series of undecidable propositions. We want to suggest that Diderot's article organizes and vigorously discusses certain aspects concerning natural law, without refusing its legitimacy. More precisely, he introduces the notion of *volonté générale*, absent in natural rights theories, in order to propose a new theory of rights and duties whose function is to open up the moral spectrum. The implicit content in this text would therefore be the concern with providing the conceptual means through which it would be possible to abandon an excessively restrictive prescription chart in which morals were based on a series of prohibitions. By entrusting the *volonté générale* with the task of "establishing the limits of all duties", Diderot breaks the locks that enclose, in different degrees, all deontic morals.

Keywords: Natural law, Encyclopédie, Moral, Obligation, General will.

L'article « Droit naturel » de Diderot est sans doute l'un des articles les plus lus et les plus commentés de l'*Encyclopédie*. Nous pouvons signaler le marquage de cet article en « *Morale* » : il correspond d'une part au *Système figuré* dont découle théoriquement l'ordre encyclopédique ; il consacre d'autre part l'ancrage du jusnaturalisme dans la *Morale* plus largement entendue comme la science des mœurs¹. Le corps même de l'article confirmera cette architectonique en soulignant le fait que « [...] de toutes les notions de la *Morale*, celle du droit naturel est une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer² ».

On sait que l'article « Droit naturel » vient immédiatement après celui de Boucher d'Argis que Diderot a rebaptisé après coup « Droit de la nature ou droit naturel »³ – cette fois sans marque de domaine. Comme bien d'autres articles de *Morale* ou de *Droit naturel* dans l'*Encyclopédie*, l'article de Boucher d'Argis est directement inspiré des *Principes du droit naturel* de Burlamaqui⁴. L'ajout d'une seconde entrée semble bien exprimer l'insatisfaction de Diderot quant au contenu de celle qui la précède. Pourtant, comme le rappelle Jacques Proust, il n'y a rien dans l'article de Boucher d'Argis « qui répugne à la pensée de Diderot », qu'il s'agisse de « donner la garantie transcendante d'un Dieu » à un ordre qu'il considère par ailleurs « comme immanent⁵ », ou d'affirmer que l'homme, pour distinguer le juste de

¹ Voir la préface de Jean Barbeyrac au *Droit de la nature et des gens* de Samuel Pufendorf.

² Article « Droit naturel », *Enc.*, tome V, 1755, p. 115.

³ *Enc.*, tome V, 1755, pour les deux articles.

⁴ *Principes du droit naturel*, Seconde partie, chap. II à IV compris, éd. citée, p. 155-204.

⁵ *Ibid.*

l'injuste, peut se fier à « un certain sentiment intérieur qui porte à de certaines actions ou qui en détourne⁶ ». Ainsi, selon Jacques Proust, « il suffit [...] de remplacer le mot “Dieu” par le mot “raison” et l’expression “sentiment intérieur” par celle d’“acte de l’entendement”, pour que les textes de Boucher et de Burlamaqui soient acceptables en tout point par Diderot⁷ ». En réalité, « les vraies raisons de l’insatisfaction de Diderot lisant l’article de Boucher » viennent d’ailleurs, c’est-à-dire de « l’affirmation traditionnelle de la liberté de l’homme et [de] l’affirmation corrélatrice que l’homme est moralement responsable de ses actes⁸ ». Or, « l’idée même de libre arbitre paraît à Diderot beaucoup plus menaçante pour le rationalisme que le fait de croire nécessaire au bon ordre du monde la caution d’un Dieu transcendant. L’acte libre est par excellence irrationnel, car il crée le désordre en faisant surgir l’imprévisible dans le monde⁹ ».

Certains critiques y voient une rupture décisive avec le droit naturel moderne¹⁰, d’autres considèrent au contraire que Diderot s’efforce d’en donner une lecture personnelle et non métaphysique¹¹. La plupart s’accordent à y reconnaître les symptômes d’une « crise », qui n’est pas sans annoncer celle qui caractérise au même moment la pensée de Rousseau. Qu’il

⁶ « Droit de la nature ou droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 134. Remarquons que la formule « sentiment intérieur utilisé par Diderot vaut comme citation. En effet, dans son article de Boucher d’Argis expliquait que « Les moyens qui servent à distinguer ce qui est juste ou injuste, ou ce qui est dicté par la loi naturelle, sont 1°. l’instinct ou un certain *sentiment intérieur* qui porte à de certaines actions ou qui en détourne: 2°. la raison qui sert à vérifier l’instinct; elle développe les principes, & en tire les conséquences: 3°. la volonté de Dieu, laquelle étant connue à l’homme devient sa règle suprême » (nous soulignons).

⁷ PROUST, Jacques, *Diderot et l’Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1962, p. 385-386. Plus « menaçante » pour son matérialisme que pour son rationalisme, serions-nous tentés de corriger, car le « rationalisme » de Diderot est à certains égards assez problématique.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 385-386.

¹⁰ Ainsi Francine Markovits, dans un article intitulé « Droit et politique dans l’*Encyclopédie* », in *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie de Diderot et d’Alembert*, GRANADAS, Miguel A., RIUS, Rosa, SCHIAVO, Pier (eds), Actas del Congreso Internacional sobre la *Encyclopédie*, Barcelona, 16-17 de octubre de 2008, Universitat de Barcelona, 2009, p. 149-174 ; et dans une moindre mesure Bruno Bernardi, dans son livre sur *Le principe d’obligation* (éd. citée, chapitre V, p. 252 et sq.) qui décompose son analyse en deux temps pour voir d’abord dans cet article « le théâtre d’une mise en cause radicale du droit naturel et de toute la tradition jusnaturaliste » (p. 252) avant d’y déceler *in fine* une « tentative de sauvetage du jusnaturalisme » (p. 263). Sur la notion de « crise du droit naturel » chez Diderot, voir encore Céline Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, BACHOFEN, B., BERNARDI, B., et OLIVO, G., (éds.), Paris, Vrin, 2012, p. 141-153. Enfin, sur le rapport au droit naturel et à l’histoire chez Diderot, voir Éliane Martin-Haag, « Droit naturel et histoire dans la philosophie de Diderot », in *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, numéro 26, 1999, p. 37-47.

¹¹ Ainsi Jacques Proust (*op. cit.*) ou Colas Duflo (DUFLO, Colas, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013).

y ait une « crise » du droit naturel dans cet article, personne ne le contestera¹². Cette crise n'est-elle pas le fait des Lumières elles-mêmes, qui interrogent l'ensemble des traditions philosophiques, la tradition jusnaturaliste comprise¹³ ? L'exemple de Montesquieu, penseur modéré, qui « fait du droit naturel une pure fonction qui peut être assumée par n'importe quel droit positif autre que celui de la société où je suis¹⁴ » est à lui seul éclairant. Mais cette crise n'entraîne pas selon nous une rupture complète avec l'ensemble des présupposés du droit naturel, ni même avec la philosophie que celui-ci recouvre, à savoir l'universalité et la naturalité des principes moraux. À preuve s'il en est, la propre critique que Rousseau fera de cet article dans le *Manuscrit de Genève*, soit la première version du *Contrat social*¹⁵.

Plutôt que de considérer ce texte comme une simple réfutation¹⁶, on peut se demander si Diderot ne cherche pas à refonder le droit naturel en posant autrement la question de sa « naturalité », à travers une série de propositions paroxystiques ou indécidables. Notre idée est que l'article de Diderot aménage et discute vigoureusement certains aspects de ce droit sans en récuser la légitimité de principe. Il introduit notamment la notion de *volonté générale*, absente des théories jusnaturalistes, pour proposer une nouvelle théorie des droits et des devoirs dont la fonction à nos yeux est d'ouvrir le champ de la morale. L'implicite de ce texte serait en effet le souci de donner les moyens conceptuels permettant de sortir d'un régime de prescription trop contraignant qui fait traditionnellement reposer la morale sur toute une série d'interdits. On peut alors lire cette proposition sous un autre jour :

C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir. C'est à elle à fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière¹⁷.

¹² Rappelons que le premier à avoir énoncé l'idée d'une « crise du droit naturel » est Leo Strauss (STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, trad. fr. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Champs, « Essais », 1986, p. 220-279), en ne considérant d'ailleurs que les cas de Rousseau (« la première crise de l'esprit moderne se manifeste dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », p. 220) et de Burke.

¹³ On ne peut que rappeler le beau travail de Reinhart Koselleck (KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise* (1959), éd. française, *Le Règne de la critique*, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, Paris, Maspéro, Coll. « Arguments », 1979.

¹⁴ MARKOVITS, Francine, art. cité, p. 157.

¹⁵ *Manuscrit de Genève*, Livre I, chapitre II, in ROUSSEAU, O.C., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 1964, p. 279-346.

¹⁶ Que l'on pourrait résumer sous la forme d'une série conceptuelle nécessairement réductrice où entrecroiseraient : la notion de droite raison, le principe de sociabilité, l'idée de liberté, l'idée d'imputation, le concept d'obligation et l'idée de droits de l'homme inaliénables.

¹⁷ Article « Droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 116.

En confiant à la volonté générale la charge de « fixer les limites de tous les devoirs », Diderot défait le carcan dans lequel s'enferme à des degrés divers toute morale déontique¹⁸. Bien que l'on sorte du cadre général posé par cet article, il nous semble que l'on peut trouver dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* une illustration littéraire et concrète de la construction théorique sur laquelle il repose. Le propos du *Supplément* n'est-il pas de montrer « l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas » ? La sexualité permissive des Tahitiens réfère en effet à l'intérêt général¹⁹ qui ne considère précisément que les besoins de l'espèce. L'un des enjeux de l'article « Droit naturel » serait ainsi la déconstruction de la morale traditionnelle à partir d'un élargissement du principe d'obligation morale.

De fait, tout commentateur qui considère ce texte indépendamment de la production d'ensemble de Diderot risque bien de tenir pour définitive une position qui est avant tout réactive et programmatique. Qu'on le veuille ou non en effet, la pensée de Diderot, comme le remarque Bruno Bernardi, est « plus polytopique qu'architectonique²⁰ », et elle ne peut être comprise qu'en faisant jouer des textes composés à différentes périodes ou dans différents contextes de publication mais dont l'ensemble constitue difficilement un « système ».

L'article de Diderot prend place dans le cadre d'une double discussion.

La première discussion concerne la définition du droit naturel et l'assise que l'on peut donner à des catégories aussi fondamentales que la sociabilité ou l'obligation morale. Bien que le mot n'apparaisse pas dans le texte, Diderot cherche à montrer que la *sociabilité* est un attribut essentiel de la nature humaine. Comme le souligne Jacques Proust, il existe pour Diderot une continuité entre l'homme naturel et l'homme social. Il remarque que « l'article *Droit naturel* ne contient même pas cette distinction. L'homme est *naturellement* en relation avec ses semblables²¹ ». On peut ajouter que si la distinction existe en effet dans

¹⁸ Diderot travaillera au même desserrement du devoir individuel dans le domaine politique. Dans le fragment VII des *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, il écrit ainsi : « La partie de police n'est déjà pour le maître qu'une occasion trop fréquente d'abuser du prétexte de l'utilité générale, sans lui donner un second prétexte d'abuser de cette notion par voie d'administration... », manifestant par là son refus de lois par trop prohibitives (éd. GOGGI, Gianluigi, Paris, Hermann, 2011, p. 122).

¹⁹ On remarquera que la notion « d'intérêt général » n'est pas présente dans le texte du *Supplément*, les termes qui la constitue s'y trouvent dans un ordre renversé : « Nous y avons suppléé par un autre, qui est tout autrement *général*, énergique et durable, *l'intérêt* » (DIDEROT, D., *Supplément au Voyage de Bougainville*, in *DPV*, XXII, 1989, p. 622; nous soulignons)

²⁰ BERNARDI, Bruno, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin/EHESS, 2007, p. 255).

²¹ PROUST, Jacques, *op. cit.*, p. 387.

le droit naturel moderne, puisque que l'état de nature est par définition nécessaire pour déterminer dans l'homme ce qui est « de nature », une telle continuité entre les deux états est constamment postulée. C'est d'ailleurs ce point qui suscite les critiques moqueuses de Rousseau. J. Proust rappelle également le tribut que Diderot doit à Grotius, lorsqu'il expose les deux méthodes possibles pour prouver qu'une chose est de droit naturel²² : soit qu'elle convienne à la nature raisonnable de l'homme, soit qu'elle se trouve

dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées, dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique²³.

Dès lors, la manière de procéder de Diderot et ses conclusions diffèrent de celles proposées par le droit naturel sans les oblitérer totalement. Pour Diderot la sociabilité est une tendance naturelle. On peut faire de celle-ci une loi de la raison en tant qu'elle participe au bien commun de l'espèce. Mais son principe doit être cherché dans l'identité de nature de tous les hommes. Ce faisant, Diderot propose une toute autre conception du concept d'*obligation*²⁴, une conception authentiquement empiriste qui se passe de tout fondement divin comme de toute raison raisonnante, c'est-à-dire d'une pure opération de l'intellect qui n'aurait aucun fondement dans la réalité matérielle et sensible. Contre les jusnaturalistes, Diderot définit le droit naturel en substituant « l'intérêt général & commun » des hommes à toute *recta ratio* déterminée par Dieu afin de définir une théorie des droits et des devoirs toute entière tournée vers la figure la plus élargie de la communauté, qu'il appelle simplement « l'humanité ».

La seconde discussion porte sur le devenir de la morale, de la justice, de l'obligation et du droit dès lors que l'on considère que l'homme n'est pas libre. Cette hypothèse, qui caractérise clairement le matérialisme déterministe de Diderot et que l'on retrouve à d'autres endroits de l'*Encyclopédie*²⁵, va travailler l'ensemble des énoncés de cet article.

²² *Ibid*, p. 415.

²³ « Droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 116.

²⁴ Ce qui fait dire à Bruno Bernardi que « s'il y a, en un sens, refondation du droit naturel chez Diderot, c'est donc en tournant le dos à l'idée même d'obligation » (*op. cit.*, p. 266); on pourrait nuancer ce propos en disant que Diderot maintient l'idée d'obligation en l'enracinant non plus dans le sujet mais dans la volonté générale du genre humain : notion pour le moins abstraite, on en conviendra, et qui déplace la question de l'obligation et des droits de l'individu vers les seuls « droits naturels véritablement inaliénables », à savoir « ceux de l'humanité » selon les propres mots de Diderot.

²⁵ Ainsi, à l'article FORTUIT (Grammaire) du même Diderot, *Enc.*, tome VII, 1757.

La figure du « raisonneur violent » n'est pas sans rappeler la définition du méchant comme *puer robustus* par Hobbes²⁶. En imaginant un « homme tourmenté par des passions si violentes » qu'il est obligé de donner la préférence à l'amour de lui-même (« personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même »), Diderot exprime ainsi son refus d'accorder « à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste²⁷ ». Il entend ainsi montrer en quelque sorte par l'absurde²⁸ ou par un cas limite la difficulté qu'il y a de fonder la morale et le droit sur la seule volonté individuelle, fût-elle raisonnée.

Enfin, sans insister sur les enjeux proprement politiques du texte (que la controverse avec Rousseau va mettre en lumière), on peut résumer avec René Hubert les conséquences de cet article quant à l'articulation de la politique et de la morale :

C'est qu'il n'est pas nécessaire d'admettre un Pacte social explicite à l'origine de la société, qu'il y a, antérieurement à tous les groupements particuliers des hommes, une bienveillance naturelle, réciproque et universelle, qu'il suffit de suivre la raison pour y conformer ses actes, bref que l'idée d'une société générale du genre humain est la base de toutes les institutions particulières. De fait les philosophes n'auront recours au contrat politique que pour expliquer et justifier, sur le fondement de la sociabilité naturelle, l'établissement de l'État. Ainsi la société générale du genre humain est vraiment l'état de nature, elle se confond avec lui, elle a pour loi la loi de la raison naturelle²⁹.

En réalité, ces trois aspects sont fortement liés comme nous allons le voir. Le texte procède par une série d'articulations forcées qui ont d'abord valeur polémique, et dont les conclusions ne laissent pas d'être problématiques³⁰.

²⁶ HOBBS, Thomas, *De Cive*, Préface. Diderot semble avoir été fasciné par cette figure. On la retrouve dans l'article HOBBSISME (« Sa définition du méchant me paraît sublime. Le méchant de Hobbes est un enfant robuste : *malus est puer robustus* »), ainsi que dans l'article ROBUSTE, non signé (« Hobbes ayant remarqué que l'homme était d'autant plus méchant qu'il avait plus de force et de passion, et qu'il avait moins de raison, a défini le méchant, *puer robustus*, un enfant robuste; définition courte, laconique et sublime », ou encore dans la *Réfutation d'Helvétius* (Section II, chapitre VIII : « Page 118 – Helvétius et d'autres traduisent le mot de Hobbes, *Malus est robustus puer*, l'enfant robuste est un méchant enfant, ce qui n'est pas toujours vrai ; mais ce qui l'est toujours, c'est que le méchant est un enfant robuste »).

²⁷ Article « Droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 115.

²⁸ Le mot est dans le texte (proposition V).

²⁹ HUBERT, René, *Rousseau et l'encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, Gamber, 1928, p. 36.

³⁰ Pour les besoins de l'analyse qui nous impose de constants allers-retours dans le corps de l'article, nous précisons le numéro de la proposition à chaque fin de citation, conformément à la numérotation en chiffres romains indiquée par Diderot. Remarquons que le début de l'article n'en comporte pas.

Le début du texte – clairement conçu de manière à surprendre le lecteur – vise à *problématiser le concept d'obligation*. Il fonctionne comme un fusil à deux coups. Diderot avance d'abord un argument imparable, celui de l'égalité des biens dans l'état de nature, qui rend une première fois caduque « l'idée distincte d'obligation » :

Le philosophe interrogé dit, *le droit est le fondement ou la raison première de la justice*. Mais qu'est-ce que la justice? *c'est l'obligation de rendre à chacun ce qui lui appartient*. Mais qu'est-ce qui appartient à l'un plutôt qu'à l'autre dans un état de choses où tout serait à tous, et où peut-être l'idée distincte d'obligation n'existerait pas encore ?

En réalité, ce raisonnement à tout l'air d'un paralogisme : à partir de l'idée de justice, Diderot réduit *l'obligation* morale au *devoir* d'équité. Si l'expression « rendre à chacun ce qui lui appartient » peut d'abord être interprétée dans un sens extensif, la suite du texte va confirmer qu'il est bien question de la possession et la restitution de biens matériels (dans un état en effet où « tout serait à tous »)³¹. Ainsi, de façon tout à fait surprenante, Diderot substitue provisoirement *l'avoir* à *l'être* et rabat « l'idée d'obligation » sur des considérations économiques.

La fin de la proposition (« et que devrait aux autres celui qui leur permettrait tout, et ne leur demanderait rien? ») ne laisse pas d'être problématique. Que signifie en effet cette permission donnée à tous sur soi-même ? Est-elle réellement envisageable ? Diderot ne la convoque-t-il pas pour dire autre chose ? On mesure pleinement la valeur polémique de cette entrée en matière si l'on considère que la question posée vise d'abord à déjouer la valeur d'universalité de la maxime traditionnelle « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse³² ». Avec la figure du raisonneur violent, Diderot va imaginer l'hypothèse inverse : non plus celui qui *permet* sans rien *prendre* en échange, mais celui qui *prend* sans qu'on lui ait accordé la *permission* de le faire. Dans tous les cas, c'est le principe de réciprocité qui est interrogé : soit parce qu'il n'est pas requis (dans le cas de celui « qui ne demanderait rien ») soit parce qu'il s'agit d'une réciprocité négative (dans le cas du raisonneur violent : « si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes; il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné »).

³¹ On peut faire à Diderot le reproche que Socrate faisait à Polémarque dans la *République* de Platon (332c). La définition de la justice par Polémarque comme le fait de « restituer à chacun ce qui lui appartient », est sujette à caution pour Socrate, qui va précisément critiquer toute interprétation du juste qui s'en tient à la restitution de biens matériels.

³² On remarque que la suite du texte ne va pas creuser cette question pas plus que Diderot ne va y apporter de réponse.

L'effet de surprise ayant joué et le texte ayant pris d'emblée une allure aporétique, Diderot déclare qu'« il est nécessaire de reprendre les choses de haut ». Cette remontée n'est plus généalogique (comme chez Rousseau³³ ou chez les théoriciens du droit naturel qui « remontent » en effet à l'état de nature), mais logique. Afin d'« établir clairement quelques principes à l'aide desquels on pût résoudre les difficultés les plus considérables qu'on a coutume de proposer contre la notion du *droit naturel* », il faut selon Diderot

reprendre les choses de haut, et [...] ne rien avancer qui ne soit évident, du moins de cette évidence dont les questions morales sont susceptibles, et qui satisfait tout homme sensé.

Le lecteur n'est pourtant pas au bout de sa surprise. On peut en effet s'étonner de voir que pour « résoudre les difficultés³⁴ » proposées « contre la notion du *droit naturel* », Diderot commence par proposer une hypothèse qui contrarie l'un des présupposés majeurs de ce même droit. Pour les théoriciens du droit naturel en effet, comme le rappelle l'article LIBERTÉ NATURELLE de l'*Encyclopédie*, « le premier état que l'homme acquiert par la nature, et qu'on estime le plus précieux de tous les biens qu'il puisse posséder, est l'état de liberté³⁵ ». En imaginant au contraire la possibilité que l'homme ne soit pas libre, qui plus est sous forme d'évidence rationnelle (« il est évident que si »), le texte de Diderot prend d'emblée l'allure d'une « résolution » paradoxale :

Il est évident que si l'homme n'est pas libre, ou que si ses déterminations instantanées, ou même ses oscillations, naissant de quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme, son choix n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle et d'une faculté simple de cette substance; il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté animales; *il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit*³⁶. (I)

³³ On songe bien évidemment au début du *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

³⁴ On peut comprendre le mot *difficultés* dans le sens que lui donne le libertinage intellectuel du XVIII^e siècle et qui est présent dans de nombreux manuscrits clandestins sur le modèle des *Difficultés sur la religion* attribué à Robert Challe.

³⁵ L'auteur anonyme de cet article n'oublie pas de préciser que la véritable liberté n'est pas celle qui donne le pouvoir de tout faire, mais celle qui est encadrée par la loi naturelle: « LIBERTÉ NATURELLE, (*Droit naturel*): droit que la nature donne à tous les hommes de disposer de leurs personnes et de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils le fassent dans les termes de la loi naturelle, et qu'ils n'en abusent pas au préjudice des autres hommes. Les lois naturelles sont donc la règle et la mesure de cette liberté; car quoique les hommes dans l'état primitif de nature, soient dans l'indépendance les uns à l'égard des autres, ils sont tous sous la dépendance des lois naturelles, d'après lesquelles ils doivent diriger leurs actions », *Enc.*, Tome IX, p. 471.

³⁶ Nous soulignons.

Le problème, une fois de plus, tient au fait que Diderot ne va pas plus loin. Il s'en tient à la stratégie du renvoi :

D'où l'on voit, pour le dire en passant, combien il importe d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté* qu'on ne confond que trop ordinairement avec le *volontaire*. Voy. les articles *Volonté & Liberté* ».

Si l'on met bout à bout les articles auxquels le lecteur est renvoyé, c'est-à-dire (mais Diderot ne le dit pas) si l'on considère réellement que l'homme n'est pas libre non plus comme une simple hypothèse mais comme un fait établi, on risque de devoir admettre une fois pour toute en effet qu'il n'y « ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit ». À ce point du texte, en tout cas, la question comme le dit Bruno Bernardi, a toutes les chances d'être « indécidable³⁷ ».

Pour lever cette nouvelle aporie, Diderot va donc chercher ailleurs l'origine et le fondement de la justice :

Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question ? où ? devant le genre humain. [...] Les volontés particulières sont suspectes ; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais. (VI)

Il ne s'agit pas seulement d'un changement d'échelle, parce que le déplacement opéré par Diderot ne correspond pas au simple passage du point de vue individuel au point de vue de la collectivité. Le commun, ici devient « l'humanité » toute entière, et elle est définie – de façon surprenante – d'un point de vue générique : le droit « de décider de la nature du juste et de l'injuste » incombe désormais à « l'espèce » ou au « genre humain ».

Le problème est que ni le raisonneur violent ni le genre humain *sui generis* ne « décident » quoi que ce soit. Concernant le premier, Diderot a bien montré qu'il ne faisait qu'obéir à une injonction naturelle :

³⁷ « Ce texte est rédigé de façon à être indécidable. Que l'on prête à Diderot une position strictement matérialiste, et la discussion est close : elle repose sur des concepts de la liberté et de l'obligation dépourvus de sens. Qu'on lui prête au contraire l'exigence finale et elle redevient nécessaire » (BERNARDI, Bruno, *op. cit.*, p. 260).

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. (III)

Quant à l'espèce, si l'on prend le mot dans le sens d'une détermination biologique, elle ne « décide » de rien, elle commande. Recourir comme le fait Diderot, à l'argument de la volonté générale semble a priori fallacieux. Qu'est-ce que la volonté générale du genre humain ? C'est la question que ne manque pas de poser Abraham Chaumeix dans le chapitre intitulé « Examen de l'article Droit naturel » de ses *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*³⁸. Chaumeix considère en effet qu'un « acte pur de l'entendement³⁹ » est une abstraction sans réel fondement⁴⁰ et il récuse l'idée d'un genre humain qui serait porteur de prescription :

Vous voulez persuader à un furieux déterminé à mourir d'écouter les enseignements du genre humain [...]. Mais le genre humain dit-il quelque chose ? Qu'est-ce que le genre, sinon le résultat de tous les individus. Le genre humain ne veut rien, n'enseigne rien, ne prescrit rien. Le terme de *genre humain* n'est qu'un terme abstrait, qui au fond n'exprime que l'idée de l'individu, abstraction faite de tous les modes particuliers qui le constituent tel individu plutôt que tel autre. Il n'est point d'être dans l'univers qui soit le genre humain. Ce n'est qu'un être de raison⁴¹.

Quoi qu'en dise Chaumeix, Diderot n'en reste pas là. Il prend le soin d'expliquer ce qu'il entend par volonté générale, en faisant de celle-ci l'expression de « l'intérêt général et commun » :

Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun. Il n'y a de qualité essentielle à votre espèce, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur. (VII)

³⁸ CHAUMEIX, Abraham, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*, tome second, Bruxelles, 1758, chapitre III, p. 48.

³⁹ « La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable » (proposition IX, article n° 2).

⁴⁰ Sa critique n'est pas sans rappeler celle que fera Rousseau dans le *Manuscrit de Genève* (voir éd. citée, p. 286).

⁴¹ *Préjugés légitimes*, éd. citée, p. 68-69.

La *conformité* des volontés particulières à la volonté générale va ainsi constituer un critère discriminant pour définir ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Comme pour mieux marquer l'enjeu de la discussion, Diderot – selon un procédé qui lui est cher⁴² – en appelle au lecteur sous la forme d'une exhortation :

C'est cette conformité de vous à eux tous et d'eux tous à vous, qui vous marquera quand vous sortirez de votre espèce, et quand vous y resterez. Ne la perdez donc jamais de vue, sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité, de la vertu, chanceler dans votre entendement. Dites-vous souvent : Je suis homme, et je n'ai d'autres *droits naturels* véritablement inaliénables que ceux de l'humanité. (VII)

La formule finale rappelle le fameux vers de Térence (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*) dans lequel Michel Delon a vu l'une des principales devises des Lumières⁴³. L'articulation qui suit s'avère capitale pour la compréhension du texte. Il s'agit pour Diderot de fonder la notion de droits naturels, non plus de façon métaphysique et abstraite, mais à partir d'un ensemble de données factuelles apparemment disparates où apparaissent pêle-mêle, le droit positif, les pratiques sociales, les conventions politiques, mais aussi les passions :

Mais, me direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale ? Où pourrai-je la consulter ?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique. (VIII)

Le droit naturel ne s'exprime plus ici dans un corps de doctrine mais dans l'*identité de principe* des différentes législations (« le droit écrit de toutes les nations policées »). D'une certaine manière, on assiste là à un renversement capital : ce ne sont plus les législations qui découlent du droit naturel, mais le droit naturel qui découle des différentes législations. Le droit naturel devient en quelque sorte une réalité principielle qui permet de comprendre ce qui unit les différentes lois et coutumes.

⁴² Sur ce procédé, voir DELON, Michel « L'appel au lecteur dans *l'Histoire des deux Indes* », Oxford, *Studies on Voltaire*, 286, 1991, p. 53-66 », et PUJOL, Stéphane, « *Les formes de l'éloquence dans l'Histoire des deux Indes* », éd. LÛSEBRINK, H.-J., and STRUGNELL, A., Oxford, *Studies on Voltaire*, 333, 1995, p. p. 357-370.

⁴³ DELON, Michel, « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* : un vers de Térence comme devise des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 16, 1984, p.279-296, repris dans *Morale et Vertu au siècle des Lumières*, éd. de l'Université de Bruxelles, 1986, p.17-31.

Par ailleurs, l'argument jusnaturaliste de la droite raison est concurrencé par celui de la légitimité de certaines passions telles que « l'indignation et le ressentiment ». Ce retour des passions, après que Diderot ait cherché à les conjurer à travers la figure du raisonneur violent n'est pas sans intérêt. Comme le remarque justement Girolamo Imbruglia, Diderot élabore ainsi la notion de volonté générale « de manière à ce qu'elle ne soit pas fondée uniquement d'une façon naturelle, ni uniquement d'une manière artificielle⁴⁴ ».

On peut maintenant comprendre comment Diderot maintient l'idée d'obligation « naturelle » en faisant de la volonté du genre ou de l'espèce une obligation proprement morale. Parce que Diderot distingue sans le dire, la *volonté* de la *liberté*, la morale recouvre ses droits. Entre-temps, Diderot nous a montré par quels moyens cette opération a été rendue possible : la volonté générale vient d'abord d'une faculté donnée à l'homme qui est la faculté de penser et de raisonner :

J'aperçois d'abord une chose qui me semble avouée par le bon et par le méchant, c'est qu'il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne ; qu'il y a par conséquent dans la question dont il s'agit des moyens de découvrir la vérité ; que celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme, et doit être traité par le reste de son espèce comme une bête farouche ; et que la vérité une fois découverte, quiconque refuse de s'y conformer, est insensé ou méchant d'une méchanceté morale. (IV)

Mais à quoi sert cette faculté dès lors qu'on n'est pas libre de « s'y conformer » ? Le raisonneur violent « sent » cette « vérité », mais il lui est impossible de l'appliquer. C'est en raison même de cette impossibilité qu'il faut abandonner le point de vue de l'individu pour ne plus considérer que celui de l'espèce. Diderot va retrouver *in fine* les catégories jusnaturalistes du droit naturel en les ayant privées de leur signification originelle. Si l'obligation morale procède désormais de la volonté générale, tout se passe comme si celle-ci était en quelque sorte une détermination naturelle « bien entendue », ou pour le dire autrement, une détermination naturelle convertible en droit⁴⁵. Cette conversion ne dissout pas l'idée d'obligation ; au contraire, elle lui donne une nouvelle force. L'homme est d'autant plus obligé que cette obligation est inhérente à sa condition naturelle : il n'y échappe pas. La « soumission à la volonté générale » apparaît alors comme

⁴⁴ IMBRUGLIA, Girolamo, « Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot. De l'*Encyclopédie* à l'*Histoire des deux Indes*, in *L'Édition du dernier Diderot. Pour un Diderot électronique*, sous la direction de GOGGI, Gianluigi, et KAHN, Didier, Paris, Hermann, 2007, p. 132.

⁴⁵ On verra plus loin que l'identité morale de l'homme vient d'abord pour Diderot d'une identité de structure.

le lien de toutes les sociétés, sans en excepter celles qui sont formées par le crime. Hélas, la vertu est si belle, que les voleurs en respectent l'image dans le fond même de leurs cavernes !⁴⁶ (IX)

L'article « Droit naturel » semble ainsi être le lieu d'une reformulation du droit naturel et de la notion d'obligation. Comme le dit Cassirer, Diderot donne à l'idée d'obligation « un fondement qui, comparé aux théories du droit naturel, révèle une direction de pensée bien différente. Le glissement de sens de l'idée de "nature" [...] se fait sentir de plus en plus : le centre de gravité passe de l'apriorisme à l'empirisme, du côté de la raison à celui de l'expérience. Ce n'est plus le commandement abstrait de la raison qui régit et unit les hommes ; un lien plus vrai et plus solide réside dans l'identité de leurs penchants, de leurs instincts, de leurs besoins sensibles. C'est là qu'il nous faut chercher l'unité organique véritable du genre humain, c'est là qu'elle trouve son point d'attache réel, et non dans de simples prescriptions religieuses ou morales. [...] Qu'aucun "devoir" n'ait la témérité de nier ou de transformer radicalement l'être empirique de l'homme ! Cet être ne cessera jamais de renaître et il restera toujours plus fort que tout "devoir". Une morale qui se déclare ennemie de la nature est du même coup condamnée à l'impuissance⁴⁷ ».

Dans cet article, Diderot cherche à montrer qu'on ne peut fonder la notion d'obligation de justice et de droit sur le seul point de vue de l'individu, quand bien même on ferait appel à ce que Burlamaqui (et Jaucourt dans son article « Sociabilité ») appelle la « loi du réciproque⁴⁸ ». Parce que, comme le déclare Diderot, « il est absurde de faire vouloir à d'autres ce qu'on veut », la réciprocité ne garantit pas la moralité. Diderot ne dit pourtant pas là son dernier mot. L'article lui-même reconnaît la légitimité de certaines passions. Le « dépôt de cette volonté générale » dont la question ici est encore à chercher

dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique. (VIII)

Diderot pointe ici l'évidence morale que peuvent jouer certaines passions telles que « l'indignation et le ressentiment ».

⁴⁶ Proposition IX, article n° 4.

⁴⁷ CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, trad. fr. par Pierre Quillet, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1966, p. 250.

⁴⁸ BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit naturel*, Genève, 1747, Seconde Partie, chap. IV, p. 193; JAUCOURT, Louis de, article SOCIABILITE (« *Morale, Droit naturel* »), *Enc.*, t. XV, 1765, p. 251.

Les lois positives ne sont plus les seules rectrices de nos comportements mais c'est la volonté générale qui, en parlant par la voix de l'espèce prend en compte des déterminations beaucoup plus larges. Sur le plan moral comme sur le plan politique, c'est à l'accord entre les lois écrites, les conventions tacites et « même » les passions, qu'il faut toujours viser parce que c'est le moyen selon l'expression de Diderot de « suppléer au défaut des lois sociales ».

Que conclure alors ? Doit-comprendre que la définition du droit naturel est « introuvable » dans cet article ? En réalité, ni la volonté particulière ni même la loi (c'est-à-dire le gouvernement politique) ne peuvent servir de caution unique au droit « naturel » des individus pour Diderot. C'est toujours l'intérêt général, mais entendu d'une toute autre manière que ne l'entendent les jusnaturalistes, qui doit prévaloir. Diderot semble contourner le problème que pose le caractère abstrait du droit naturel dans un mouvement de naturalisation du droit et la morale ainsi que dans une forme d'universalisme pratique qui renvoie à la volonté de l'espèce. L'enjeu, pour Diderot, est d'ouvrir au maximum le champ d'extension du domaine de la morale, ou bien inversement, de refuser toute définition du droit et de la morale par trop restrictive ou normative. Se dessine ici une l'idée que Diderot défendra dans des textes ultérieurs⁴⁹ relative à sa théorie des trois codes. Pour Diderot, le code social, le code religieux et le code naturel doivent se confondre, faute de quoi l'homme vivra déchiré entre l'un ou l'autre. Mais dans l'article « Droit naturel », le code religieux est absent tandis que l'on voit apparaître un nouveau rapport entre la nature et le droit. Diderot explicite ici une opposition qu'il fera exister sous une forme plus schématique (le code naturel/ le code social) bien que la notion de « code » implique une forme de normativité qui ne peut se résoudre dans l'état de pure nature. Le code naturel, en effet, c'est celui que respectent les sauvages et il s'exprime ici sous la forme d'« actions sociales » selon les propres mots de Diderot. L'article « Droit naturel » convoque donc également l'homme sauvage et l'homme social pour les rapprocher, en soulignant que la notion de droit est constitutive de toute société. Mais d'une certaine manière, et c'est encore ce qui rend cet article singulier et problématique, les normes ne peuvent légitimement apparaître comme normes que si elles sont légitimées par les faits. Nous sommes des êtres biologiques déterminés par des besoins naturels, nous avons des passions qu'il est vain de vouloir absolument éradiquer, et nous nous donnons des « principes » écrits ou tacites qui prennent forme dans l'infinie variété des « actions » sociales et politiques. L'idée de justice, de même que toute idée de droit, ne peut trouver son origine que dans la conjonction de cet ensemble à la fois mouvant et complexe.

⁴⁹ Tels que le *Supplément au Voyage de Bougainville* ou certains morceaux de l'*Histoire des deux Indes*.

Arpenter les territoires de la morale : le *Supplément au Voyage de Bougainville*

Adrien Paschoud*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 47-57. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2456>

Résumé

Le *Supplément au Voyage de Bougainville* est le point d'aboutissement d'une critique menée à l'encontre de toute absolutisation de la norme morale, au travers de la confrontation des « codes » civil, religieux et naturel. Les individus, comme les constellations de jugement qu'ils forment, sont passés au crible d'une écriture digressive qui démonte les mécanismes idéologiques de l'agir. Les institutions ecclésiastiques sont mises à mal, cela va de soi, en raison des atteintes qu'elles portent à la liberté individuelle. Pourtant, Diderot dépasse une visée polémique, par trop démonstrative, pour faire de l'écriture dialogique, construite sur deux niveaux, le lieu d'une exploration des conditions d'application de la « loi naturelle » dans le champ de la morale et, partant, du politique.

Mots-clés : Norme, scepticisme, dialogisme, physiocratie, dystopie

Abstract

Diderot's *Supplément au Voyage de Bougainville* undoubtedly questions the moral boundaries that institutions, namely the Church, have constructed in order to legitimize their own power. Based on the principle of digression and dialogism, Diderot discards anything that would restrain individual freedom. However, the *Supplément* goes far beyond what would be a rather limited criticism of Christian morality ; it explores the notion of natural law, more particularly in its political dimension.

Keywords: Norm, skepticism, dialogism, physiocracy, dystopia

* Etudes françaises – Université de Bâle, Suisse.
adrien.paschoud@unibas.ch

Le *Supplément au Voyage de Bougainville* entretient, on le sait, un lien étroit avec *Ceci n'est pas un conte* et *Madame de la Carlière*. La composante intratextuelle est aussi importante que les sources connexes qui l'alimentent en amont, au premier rang desquelles se trouve bien évidemment le récit de circumnavigation de Bougainville¹. La filiation s'opère ainsi, comme l'écrit Diderot :

Et puis j'ai mes idées, peut-être justes, à coup sûr bizarres, sur certaines actions que je regarde moins comme des vices de l'homme que comme des conséquences de nos législations absurdes, sources de mœurs aussi absurdes qu'elles et d'une dépravation que j'appellerais volontiers artificielle. Cela n'est pas trop clair, mais cela s'éclaircira peut-être une autre fois².

Renfermant « le but secret » des deux récits qui le précèdent, le *Supplément* constitue le point d'aboutissement d'une critique menée à l'encontre de toute absolutisation de la norme morale, au travers de la confrontation des « codes » civil, religieux et naturel (la précellence étant donnée au dernier terme). Les individus, comme les constellations de jugement qu'ils forment – l'opinion publique dans *Madame de la Carlière* –, sont passés au crible d'une écriture digressive qui démonte les mécanismes idéologiques et discursifs de l'agir. Les institutions ecclésiastiques sont mises à mal, cela va de soi, en raison des atteintes qu'elles portent à la liberté individuelle. D'un point de vue générique, l'évocation de l'altérité tahitienne puise dans la tradition du dialogue philosophique, une technique largement éprouvée au XVIII^e siècle qui place au centre les débats autour de la morale et des « mœurs », qu'il s'agisse des Persans, des Chinois, des « sauvages américains »... Mais le *Supplément* dépasse de loin un procédé souvent mécanique. Ce récit savamment ordonné dans son désordre apparent déploie un dispositif dialogique sur deux niveaux : l'entretien d'Orou et de l'aumônier est encadré en amont et en aval par A et B, ouvrant de fait à une série de prismes déformants. Diderot dépasse ainsi une visée polémique, par trop démonstrative, pour faire de l'écriture dialogique le lieu d'une exploration des conditions d'application de la « loi naturelle » dans le champ de la morale et, partant, du politique.

¹ Publié en 1771, le récit de Bougainville connut un succès considérable et participa de la construction du mythe tahitien. Des divergences notables existent toutefois entre le journal de navigation de Bougainville, fort critique à l'encontre des sociétés tahitiennes, et la version publiée (voir le dossier réuni dans Bougainville, *Voyage autour du monde*, éd. Michel Bideaux et Sonia Faessel, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2001).

² Diderot, *Madame de la Carlière*, dans *Romans et contes*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 538.

La question morale entre relativisme et scepticisme

L'entretien du Tahitien Orou et de l'aumônier, qui nous occupera exclusivement ici, engage la destitution de toute prétention à la vérité. Il mobilise en cela plusieurs composantes de la tradition sceptique. Dans ses moments liminaires, et à la manière des dix modes d'Aénéside que Sextus Empiricus avait énoncés dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*³, le dialogue mesure les propositions à l'aune d'une situation donnée, historiquement, socialement ou culturellement. La norme morale est abordée à la lumière d'une science limitée des rapports : vouloir l'objectiver et la faire dépendre d'une charpente universalisante constitue une entreprise vouée d'emblée à l'échec. Ainsi Orou affirme-t-il que les « mœurs » de l'île ne sont valides que du seul point de vue tahitien (« Je ne te propose pas de porter dans ton pays les mœurs d'Orou, mais Orou, ton hôte et ton ami, te supplie de te prêter aux mœurs d'Otaïti⁴ ») ; dès lors, elles ne peuvent apparaître que fausses d'un point de vue occidental. Le récit donne à voir un univers moral saturé de *possibles*, envisagés indépendamment les uns des autres ; il penche pour une approche différentielle et différenciée de la norme. Pour le dire en termes relativistes, une proposition *c* est A pour X et B pour Y (X et Y représentant le sujet percevant dans des circonstances déterminées). Le discours d'Orou, à ce moment précis du dialogue, se démarque sensiblement du scepticisme pyrrhonien au sens strict, car celui-ci privilégie la suspension du jugement (la recherche de la vérité doit être soumise au doute systématique). Dans cette perspective, la proposition *c* est soit A ou B, soit C ou D, mais il est impossible de décider entre A, B, C ou D... et ainsi de suite, générant une chaîne sans fin d'indécidabilité⁵. La frontière entre relativisme et scepticisme pyrrhonien est cependant poreuse : en effet, la volonté d'inscrire une proposition dans une science des rapports pourrait précisément – et paradoxalement – reconduire une hiérarchie des valeurs, par l'usage critique qui est fait des absolus. À y regarder de plus près, le discours d'Orou superpose progressivement les deux notions, pour privilégier *in fine* la seconde. Les propositions ne se neutralisent plus ; elles n'offrent pas davantage un régime d'indétermination qui se ferait au détriment de conclusions valides et donc de tout entendement logicien. Le discours d'Orou relève alors d'un usage dogmatique du relativisme et adopte une posture exclusivement ethnocentrée :

³ Voir plus particulièrement Livre I, chapitre 14, § 148 où sont comparées les coutumes des Éthiopiens, des Perses, des Romains, etc., ainsi que les § 152-162 pour ce qui a trait aux coutumes et aux interdits en matière de sexualité notamment.

⁴ Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, dans *Romans et contes*, éd. cit., p. 553.

⁵ Voir l'entrée « Relatif » par Pierre Pellegrin, dans Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, éd. et trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 552-553.

Les mœurs d'Otaïti sont-elles meilleures ou plus mauvaises que les vôtres ? c'est une question facile à décider. La terre où tu es né a-t-elle plus d'hommes qu'elle n'en peut nourrir ? en ce cas tes mœurs ne sont ni pires ni meilleures que les nôtres ? En peut-elle nourrir plus qu'elle n'en a ? nos mœurs sont meilleures que les tiennes⁶.

La relativisation de la norme morale cède le pas à un régime antithétique destiné à invalider les conventions religieuses et sociales :

OROU : Quel monstrueux tissu d'extravagances tu m'exposes là ! et encore tu ne me dis pas tout ; car aussitôt qu'on s'est permis de disposer à son gré des idées de justice et de propriété, d'ôter ou de donner un caractère arbitraire aux choses, d'unir aux actions ou d'en séparer le bien et le mal, sans consulter que le caprice, on se blâme, on s'accuse, on se suspecte, on se tyrannise, on est envieux, on est jaloux, on se trompe, on s'afflige, on se cache, on dissimule, on s'épie, on se surprend, on se querelle, on ment ; [...] Je sais tout cela comme si j'avais vécu parmi vous ; cela est parce que cela doit être, et la société dont votre chef nous vante le bel ordre, ne sera qu'un ramas ou d'hypocrites qui foulent secrètement aux pieds les lois ; ou d'infortunés qui sont eux-mêmes les instruments de leur supplice en s'y soumettant ; ou d'imbéciles en qui le préjugé a tout à fait étouffé la voix de la nature ; ou d'êtres mal organisés en qui la nature ne réclame pas ses droits⁷.

La critique du monde occidental et, par extension, des violences coloniales relève stylistiquement de l'emphase⁸ et de l'accumulation. Elle repose sur un artifice que traduit la phrase « Je sais tout cela comme si j'avais vécu parmi vous⁹ ». Partant d'énoncés à valeur de vérité générale, Orou se livre à distance à un « tableau » des mœurs européennes, caractérisé par la succession de verbes au présent, par l'omniprésence du pronom « on », enfin par l'usage répété de qualificatifs négatifs (« hypocrites », « infortunés », « imbéciles »). La longue litanie des mœurs dévoyées des Européens n'est pas sans faire écho, mais de

⁶ *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 553.

⁷ *Ibid.*, p. 558-559.

⁸ Louis-Sébastien Mercier use également d'un ton emphatique pour dénoncer l'emprise d'une morale jugée étriquée : « Une morale pure, et point de dogmes extravagants, voilà le seul moyen de n'avoir ni impies, ni fanatiques, ni superstitieux » (Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* [1771], éd. Christophe Cave et Christine Marcandier, Paris, La Découverte, 1999, p. 113). Très marqué par Rousseau, Mercier entend fonder la légitimité du déisme, pour contrer l'athéisme et le matérialisme. Ce récit comprend un épisode tahitien, inspiré de Bougainville, sous la forme d'une harangue anti-colonialiste (p. 277-279).

⁹ Allusion ironique, bien sûr, au fait que Bougainville avait amené en France un Tahitien, Ouatouou, qui séjourna dans la capitale en 1769-1770 et fut présenté au Roi. Il mourut de la petite vérole durant son voyage de retour en 1771.

manière évidemment inversée, à l'anthropologie chrétienne. Celle-ci, depuis au moins saint Augustin, affirme que les hommes sont incapables de suivre la loi naturelle gravée en eux, car son application n'était envisageable que dans la condition pré-adamique ; ils déterminent leurs actes en se fondant sur une nature *seconde*, car asservie au péché originel ; c'est donc un ordre des choses provisoire (voire dérisoire dans la conception la plus pessimiste de la condition humaine), un ordre des choses guidé par la nécessité de constituer des sociétés et des normes, mais inférieur à celui de la grâce. Le discours d'Orou bannit, bien évidemment, toute distinction entre nature pré- et post-adamique : la nature est indivisible, nul ne doit s'opposer à ses « décrets ». C'est précisément parce qu'il agit contre les « droits » de la nature et donc contre tout ce qui le définit ontologiquement que le sujet se trouve dans un état de corruption, ou pire encore dans un état de servitude volontaire. Par voie de conséquence, le jugement est dérégulé, perverti par l'arbitraire de la norme, d'où ce défaut d'« organisation » qui fait implicitement écho à la difformité morale exposée au début de la tirade¹⁰ ; un état de fait qui est en outre déterminé *a priori* par une sorte de finalisme : « cela est parce que cela doit être¹¹ ». À l'inverse, l'« organisation » des êtres, lorsqu'elle n'est pas entravée par les conventions, permet de fonder une morale universelle¹². Le personnage d'Orou apparaît comme une instance légiférante capable de dessiner les lignes de l'exercice du jugement ; l'autonomie qu'il manifeste à l'égard des normes habituellement admises lui confère une autorité donnée pour indiscutable. Si le dialogue entre A et B tend à désamorcer les implications les plus subversives de l'univers moral délimité par Orou, empêchant ainsi une lecture strictement littérale, la critique de la religion n'en est pas pour autant atténuée, ainsi qu'en témoigne sa composante « monstrueuse ». Elle est accompagnée concurremment d'une remise en question fondamentale du langage qui se voit évidé de sa substance, car construit artificiellement en dehors de tout référent :

¹⁰ Colas Duflo voit dans le propos d'Orou une pensée morale d'inspiration matérialiste : « Dans l'analyse épicurienne, les besoins naturels sont à eux-mêmes leur propre norme et portent en eux-mêmes leur propre mesure. Les besoins artificiels en revanche, étant potentiellement illimités, sont finalement source d'insatisfaction et de malheur » (*Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Édition, 2013, p. 110).

¹¹ Ce finalisme moral s'oppose dans sa formulation à une conception laïcisée de la nature, telle que Diderot a pu la lire chez Buffon. Cf. « Il ne faut rien voir d'impossible, s'attendre à tout, et supposer que tout ce qui peut être, est. Les espèces ambiguës, les productions irrégulières, les êtres anormaux cesseront dès lors de nous étonner, et se trouveront ainsi nécessairement que les autres, dans l'ordre infini des choses » (Buffon, *Histoire naturelle*, Paris, 1748, t. V, p. 102-103). Nous soulignons.

¹² Le terme est repris dans une perspective semblable dans les *Réflexions sur le livre De l'esprit* : « Il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation et dans notre sensibilité une base éternelle du juste et de l'injuste que l'intérêt général et le particulier fait ensuite varier » (p. 7).

Qu'est-ce que tu veux dire avec tes mots, fornication, inceste, adultère ? [...] Tu te trompes, mon ami, si tu crois qu'une loi une fois publiée, un mot ignominieux inventé, un supplice décerné, tout est dit¹³.

La destitution de la morale occidentale et des discours artificieux qui la fondent est un préalable indispensable à l'instauration d'un système de normes qui repose sur la réappropriation – à la fois ludique et sérieuse – d'un modèle économique, la physiocratie, dont Diderot reprend certaines des composantes sous l'angle de la fiction théorique.

Morale, pensée physiocratique et dystopie

Plusieurs travaux ont montré que le *Supplément* inscrit la représentation de Tahiti dans la doctrine physiocratique¹⁴, qui s'incarne dans le *Tableau économique* (1758-1759) de François Quesnay¹⁵, la pensée de Mirabeau, puis les ouvrages de Lemercier de la Rivière, dont *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). Prônant « l'entière liberté du commerce¹⁶ », les physiocrates ont élaboré un système économique qui visait à la maximisation de la production agricole. C'est une pensée réformiste¹⁷ qui se penche aussi et concurremment sur des enjeux démographiques : l'optimisation des richesses favorisera la natalité ; c'est la raison pour laquelle il faut écarter tout ce qui entrave cette marche en avant : chasteté, célibat, mariages forcés. L'objectif est de conduire au « bien collectif » selon le principe du « droit naturel », érigé en valeur suprême¹⁸. La physiocratie est une science englobante qui intègre

¹³ *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 566. Diderot reprend la critique empiriste du langage qu'il avait déjà énoncée dans la *Lettre sur les aveugles* et dans la *Lettre sur les sourds et muets*. Il s'oppose à une conception essentialiste du discours qui ferait de ce dernier le réceptacle transparent du monde des idées. Celles-ci doivent être élaborées sur la base d'une exploration sensible du réel.

¹⁴ Andrew Cowell, « Diderot's Tahiti and Enlightenment sexual economics », *SVEC* 332 (1995), p. 349-364; voir aussi Georges Dulac, « Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* », dans *Éditer Diderot*, Oxford, SVEC, 1988, p. 467-514.

¹⁵ On doit à Quesnay les articles « Fermiers » et « Grains » de l'*Encyclopédie*. Sur cette doctrine qui connaît un net déclin à partir des années 1770 (elle exercera cependant une grande influence sur Sieyès), voir Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992.

¹⁶ François Quesnay, *Œuvres économiques et autres textes*, éd. Christine Théré, Loïc Charles et Jean-Claude Perrot, Paris, Institut national d'études démographiques, 2005, t. I, p. 571.

¹⁷ Quesnay évoque une « machine régénératrice » (*Philosophie rurale* dans *Physiocratie*, éd. Jean Cartelie, Paris, GF, 1991, p. 153). Il ne s'agit pas pour autant de rompre les rapports de classe (Quesnay distingue du reste des « classes productives » et des « classes stériles »), mais d'améliorer le système administratif et la fiscalité.

¹⁸ Quesnay entend prouver la validité philosophique de la doctrine physiocratique en affirmant qu'elle permet de dépasser les apories de la tradition sceptique (voir le premier chapitre du *Droit naturel* dans *Physiocratie*, éd. cit., p. 69-71). Il s'agit de fonder en vérité un système contre toutes les interprétations diver-

le politique, le juridique au sein d'un système économique. Mais les visées sont également morales : sans l'ordre naturel, écrit Quesnay, « les gouvernements et la conduite des hommes ne peuvent être que ténèbres, égarements, confusion et désordres ; car sans la connaissance des lois naturelles, qui doivent servir de base à la législation humaine et de règles souveraines à la conduite des hommes, il n'y a nulle évidence du juste et de l'injuste¹⁹ ». Défini comme une « évidence », l'ordre naturel émane de la puissance divine ; il est extérieur aux contingences terrestres, car il est fixé pour l'éternité. La pensée de Quesnay, reprenant notamment l'héritage moral de Malebranche, demeure en effet fortement théologico-centrée :

C'est l'action de Dieu qui vivifie tous les corps animés, qui produit continuellement toute forme active, sensitive et intellectuelle. L'homme reçoit ses sensations par l'entremise des organes du corps, mais ses sensations elles-mêmes et sa raison sont l'effet immédiat de l'action de Dieu sur l'âme [...]²⁰.

Pour sa part, Diderot élude, comme on s'en doute aisément, cette composante chrétienne. En revanche, la question de l'utilité lui importe au plus haut point dans la mesure où elle lui permet de faire converger un faisceau de questionnements sur la norme morale. L'utilité est avant tout envisagée comme un outil indispensable à l'exercice du jugement :

Veux-tu savoir en tout temps et en tout lieu ce qui est bon et mauvais ? Attache-toi à la nature des choses et des actions, à tes rapports avec son semblable, à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général²¹.

S'il est destiné à écarter un rapport à la norme morale jugé inadéquat, car contraire à la nature, le discours d'Orou touche à la délicate question de la certitude morale²². Il est porteur d'une autorité en matière de discernement moral, enjoignant son interlocuteur de suivre un ensemble de préceptes qui assoient le lien entre le sujet et la collectivité dans le

gentes du « droit naturel ». Pour autant, Quesnay admet que le droit naturel ne peut s'élaborer que relativement à l'expérience : « Il en a été des discussions sur le droit naturel, comme des disputes philosophiques sur la liberté, sur le juste et l'injuste : on a voulu concevoir comme des êtres absolus ces attributs relatifs, dont on ne peut avoir d'idée complète et exacte qu'en les réunissant aux corrélatifs dont ils dépendent nécessairement, et sans lesquels ce ne sont que des abstractions idéales et nulles » (*ibid.*, p. 69, note a).

¹⁹ Quesnay, *Le Droit naturel* dans *Physiocratie*, éd. cit., p. 84.

²⁰ Cité par Romuald Dupuy, « Liberté et rationalité chez Quesnay », *Revue de philosophie économique* 12 (2011/1), p. 126.

²¹ *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 557.

²² Question qui occupera une place considérable dans les écrits postérieurs au *Supplément*. Voir Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Garnier, 2014, p. 268-271.

prolongement des traités de politique. La vérité générale prend ainsi corps en retour dans le singulier, l'accident, l'événement ; observation et action sont intimement liées, une manière de redoubler le discours du traité moral ou, de manière laïcisée, la direction de conscience²³. Pourtant, au fil du dialogue, le discours d'Orou subit un net infléchissement au point de contredire la liberté donnée au sujet de choisir ses modes d'action. À la notion d'utilité vient s'apposer un terme bien plus problématique, l'« intérêt » : « Nous y avons suppléé par un autre qui est tout autrement général, énergique et durable, l'intérêt²⁴ ». L'intérêt, dont l'effet est de nier tout sentiment et donc toute capacité à évaluer la portée des actions humaines, est qualifié d'« énergique », terme qu'il faut entendre dans une acception mécaniste, voire matérialiste. Les éléments ne sont plus envisagés dans leur essence, mais dans leur devenir :

L'intérêt n'est strictement privé ou individuel que pour autant qu'il est exactement dans le même temps général. Il déborde de toute part l'individu et l'annule finalement comme simple relais dans la chaîne qui fait coïncider le particulier et le général, la morale et la nature, la dépense avec la jouissance²⁵.

Orou dépeint l'île de Tahiti comme le lieu d'un commerce incessant des corps et des jouissances charnelles, dont l'optimisation démographique est la seule finalité : l'individu est capitalisé, déshumanisé. Le personnage d'Orou apparaît comme la figure d'un expérimentateur du monde social :

C'est un essai que nous avons tenté, et qui pourra réussir [...] et je crois que, tout sauvages que nous sommes, nous savons aussi calculer²⁶.

²³ Soulignons ici les affinités que ces préceptes pourraient entretenir avec la casuistique. Quand l'opinion en faveur de la loi naturelle est la plus probable, il faut la suivre ; pourtant, cela n'exclut pas la fluctuation, l'incertitude, l'existence de la loi devenant alors douteuse (il est possible ainsi de reconnaître l'existence d'une loi surplombante, tout en reconnaissant l'existence d'inflexions en fonction d'un contexte donné). L'expérience chez Diderot confirme que la morale ne saurait être une donnée préexistante au sujet, ce qui une manière d'invalider l'innéisme moral. Mais Diderot évide bien naturellement la casuistique de sa composante religieuse.

²⁴ *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 569.

²⁵ Slaven Waelti, « Diderot, la promesse des Lumières ou le bonheur à Tahiti », à paraître.

²⁶ *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. cit., p. 570. Diderot trouve ici matière à penser chez Quesnay dans une perspective exactement inversée : « Les colonies de la métropole sont-elles sous une autre domination que les autres provinces de la métropole ? L'intérêt général de la nation n'embrasse-t-il pas tous les intérêts particuliers des provinces soumises à la même domination ? Pouvez-vous détacher les intérêts particuliers de quelques-unes de ses provinces de l'intérêt général de la nation ? », Quesnay, *Du commerce*, dans *Physiocratie*, éd. cit., p. 353. Orou mobilise lui-même le terme de « nation » dans l'idéal démographique et économique qu'il échafaude.

Cet « essai » n'a rien d'accidentel, bien au contraire : il est voulu, planifié, afin que ses conséquences puissent être immédiatement mesurables. Orou prône en effet une hybridation entre colonisés et colonisateurs, seul rempart contre les exactions de la conquête²⁷. Il pense la circulation des êtres selon des affinités – des « sympathies » disait-on au XVIII^e siècle –, et subordonne toute activité humaine à des processus physiques, donc naturels, rejoignant ici un des éléments prégnants de toute utopie : la régulation de la procréation, sujet que Diderot avait déjà abordé dans le chapitre XVIII des *Bijoux indiscrets* (« Des voyageurs »)²⁸. Le système économique de Tahiti semble s'être institué de lui-même, s'adaptant sans heurts aux bouleversements de la colonisation.

Cette utopie économique laisse pourtant dans l'ombre des enjeux essentiels sur le plan moral. Sous couvert d'exclure tout ce qui ne relève pas de la loi naturelle pour le « bien général », le récit élude pourtant plusieurs questions fondamentales : comment s'assurer que les mœurs de Tahiti soient en conformité avec une loi supérieure, dont le degré de généralité assurerait la validité de l'agir ? Surtout, peut-on admettre que la loi naturelle soit nécessairement bonne ? Car la nécessité d'actualiser celle-ci paraît dériver d'une conception quasi-hobbesienne de la vie sauvage : l'obligation de maintenir une démographie élevée n'est destinée qu'à fournir des guerriers potentiels dans un état de guerre permanent (en cela, l'île de Tahiti offre des affinités avec l'île des Lanciers, évoquée par A et B). Le *Supplément*, sur ce point, prend l'exact contre-pied de l'argumentaire physiocratique. L'état de nature était certes le lieu d'une violence exacerbée entre les hommes, mais le droit naturel et les lois qui en découlent permettent, une fois qu'elles sont instituées, d'annihiler cette violence originaire :

Les hommes enfin, en se réunissant en société, n'ont eu d'autre objet que d'instituer parmi eux des droits de propriétés communes et particulières, à l'aide desquelles ils pussent se procurer toute la somme du bonheur que l'humanité peut compter, toutes les jouissances possibles dont elle nous rend susceptibles²⁹.

²⁷ En cela, le *Supplément* peut être rapproché du livre IX de *l'Histoire des deux Indes* : Diderot voit dans la mixité une amélioration de l'espèce humaine en général. Voir Fabienne-Sophie Chauderlot, « Prolegomènes à un anti-colonialisme futur : *Histoire des deux Indes* et *Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot », dans *Interpreting Colonialism*, éd. Byron R. Wells et Philipp Stewart, Oxford, SVEC, 2004, p. 16-32.

²⁸ Voir Adrien Paschoud, « Voyage, libertinage et imaginaire matrimonial : à propos d'un chapitre additionnel des *Bijoux indiscrets* (1748) de Diderot », *Études de Lettres* 3 (2006), p. 87-101.

²⁹ Lemercier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Desaint, 1767, « Préface », p. x. Diderot, après y avoir brièvement adhéré, s'est rapidement tenu à distance de la pensée physiocratique via sa lecture de l'abbé Galiani, adversaire farouche des physiocrates. Voir Rosena Davison, *Diderot et Galiani : étude d'une amitié philosophique*, Oxford, SVEC, 1985.

Le discours d'Orou élude par ailleurs la question essentielle du bonheur pour lui préférer le seul principe de la jouissance (physique et économique), au détriment de la liberté individuelle. L'existence d'une armature pénale extrêmement répressive (exil, esclavage) qui préside à l'instauration d'une morale fondée sur l'intérêt devient dans ce cadre hautement problématique. L'île de Tahiti exclut ceux qui contreviennent au principe de rentabilité démographique ; Orou qualifie ces individus de « libertins », un terme hautement ironique qui réduit la liberté de penser à celle du corps. Nulle voix discordante n'est donc admise, ce qui exclut d'office un agir qui reposerait sur d'autres normes : on ne trouve en aucune occasion un droit de résistance à l'abus d'autorité ; seul l'usage de la force est mis en avant. Diriger revient ici à contraindre, ce qui est une manière de valoriser la puissance devant la bonne gouvernance. Le discours d'Orou énonce ainsi un autoritarisme de la jouissance, cautionné par un prétendu « ordre naturel », mais qui masque en réalité un besoin coercitif inhérent à l'application dans les sociétés humaines (occidentale, tahitienne) du droit naturel, qui ne peut jamais s'imposer de lui-même. Par ailleurs, la question des modalités d'application de la « loi naturelle », et du rôle de ceux qui les ont élaborées n'est jamais abordée : qui commande ? Qui doit commander ? Les physiocrates avaient établi de ce point de vue une distinction que Diderot paraît reprendre : le despotisme légal, né de l'ordre naturel, forme la meilleure manière de gouverner, il s'oppose au despotisme arbitraire (qui est pour sa part la marque de la tyrannie). Mais on pourra difficilement admettre que le bien collectif, reposant sur le principe nataliste³⁰, passe par les fondements économiques d'une société tout aussi répressive que l'était la société occidentale : peut-on alors encore évoquer le bien-fondé d'une loi ainsi faite ? Plus encore, les châtiments cautionnent une inégalité fondamentale des individus (l'île n'utilise que ceux qui peuvent procréer) ; ils semblent être le pilier d'une société fonctionnant sur la hantise de l'écart à la norme, non plus morale, mais organique. En cela, la jouissance des corps et la jouissance économique conduisent, sous prétexte de conduire au bien général, à son envers. Le discours d'Orou montre en dernière analyse les dérives d'une pensée de l'individu et de la société qui s'est substituée à un univers de l'agir, certes jugé négatif ; il peint un monde où les hommes auraient apposé des lois artificielles à la nature, poussant jusqu'à l'absurde un système économique, social et politique dont la seule finalité est de reproduire ses propres composantes.

Diderot, par la puissance heuristique de l'expérience tahitienne, construit un récit qui dessine des interprétations divergentes, sans cesse différées, de la norme morale. Affirmée tantôt avec force, tantôt mise à distance, la morale est inscrite dans une écriture labile. C'est

³⁰ Voir Hervé Hasquin, *Population, commerce et religion au siècle des Lumières*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 21-37.

du reste la raison pour laquelle plusieurs modes de résolution, non exclusifs, sont envisagés, sauf lorsqu'il s'agit de destituer la grande charpente métaphysique propre à induire des valeurs morales jugées inutiles, ou de mettre à distance la doctrine physiocratique³¹. C'est plus fondamentalement une manière d'interroger les conditions de l'application de la « loi naturelle » dans les sociétés, qu'elles soient avancées ou « sauvages ». Comment garantir l'application *in situ* d'une donnée universelle ? Comment articuler le rapport entre les mœurs, sachant que celles-ci sont relatives à un contexte donné ? Comment s'assurer que le discours traduise adéquatement un donné universel qui se situe hors de toute tentative de réduction aux mots, ce qui est une façon d'affirmer une posture nominaliste, partagée notamment par Locke ? Mais il s'agit aussi et surtout pour Diderot de penser à nouveaux frais les conditions d'écriture des savoirs – qu'ils soient scientifiques, politiques, juridiques, théologiques ou historiques – ce qui a pour effet de neutraliser la portée idéologique du récit. De ce point de vue, il convient, à la suite de Georges Benrekassa³², de ne jamais perdre de vue le jeu qui s'instaure entre expression littéraire et pensée, de ne pas jamais isoler un moment de la narration, en l'occurrence le moment para-physiocratique, des composés intratextuels qui en infléchissent la portée. La difficulté tient ici aux degrés d'adhésion et de mise à l'épreuve des contenus moraux, économiques, politiques : ceux-ci ne doivent pas être séparés d'une jubilation formelle qui consiste à se saisir de la fiction pour penser en retour les grands paysages anthropologiques. En cela, la morale est mesurée au prisme d'une fiction philosophique ; elle est un objet qui est déconstruit par le discours. Cela revient à se départir de l'idée, nécessairement vaine, d'unifier la pensée morale de Diderot. Ce dernier multiplie à dessein les effets de distanciation, affichant en cela son refus de céder à une vision unilatérale, encore moins fixiste, de l'homme et de des sociétés lointaines³³.

³¹ Alors qu'il avait contribué à diffuser sa pensée dans les milieux philosophiques, Diderot se montre très critique à l'égard de Lemercier dans ses textes sur la Russie (*Mémoires de Catherine II, Plan d'une université, Observations sur le Nakaz*).

³² Georges Benrekassa, « Dit et non dit idéologique. À propos du *Supplément au Voyage de Bougainville* », *Dix-Huitième siècle* 3 (1975), p. 29-40, ainsi que « Diderot et les limites du politique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 49 (2014), p. 7-29, auquel le présent article doit beaucoup. Benrekassa se réfère à la notion de « moment » empruntée à Jacques Rancière (*Moments politiques*, Paris, La Fabrique, 2001) pour montrer que le *Supplément* fait coexister des régimes de pensée en apparence inadéquation les uns avec les autres.

³³ À l'inverse de Bricaire de la Dixmerie qui oppose de manière unilatérale monde sauvage et monde civilisé : « Notre origine est si ancienne que nous ne la connaissons pas : nous ne connaissons pas même ce que c'est qu'une origine. Jamais nous n'avons soupçonné que nos Pères eussent habité d'autre pays que le nôtre. Vous m'apprenez le contraire. Apprenez-moi comment nous avons pu l'ignorer aussi longtemps ? Pourquoi nous avons été si longtemps ignorés ? Nul étranger avant vous, n'aborda notre rivage. Nous existons sans aucun mélange. Nous n'avons rien emprunté d'autrui. Nos vices, nos vertus sont à nous. Nous usages n'ont point varié. J'apprends au contraire que les vôtres varient » (Bricaire de la Dixmerie, *Le Sauvage de Tahiti aux Français, avec un Envoi au Philosophe ami des Sauvages*, Paris, Lejay, 1770, p. 9-10).

Le barbare est-il heureux, ou Pourquoi une éducation publique ?

Philosophie et utilité de l'institution éducative chez Diderot

Sophie Audidière*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 59-82. ISSN 0870-4546
URL: <https://cultura.revues.org/2458>

Résumé

Cet article montre que la philosophie de l'éducation de Diderot trouve son sens dans le cadre d'une pensée de la civilisation, au sein de laquelle elle théorise le rôle de l'institution publique d'éducation. À partir d'une analyse critique du pouvoir de l'argent dans les sociétés modernes, et d'une histoire comparée de l'éducation en France et en Russie, Diderot propose un changement d'échelle et l'articulation d'une réflexion proprement scolaire (*curriculum*, *corpus*, pédagogie, statut des maîtres, organisation et contenu des temps scolaires et non scolaires...) à une philosophie politique encourageant l'autorité républicaine et à une philosophie sociale pensant la distribution des emplois publics comme moteur d'une méritocratie. L'ensemble constitue une défense de « l'utilité » générale de l'éducation publique, qui n'est ni utopiste ni platement utilitaire.

Mots-clés : Éducation publique; Utilité publique; Concours; Nation; Russie.

Abstract

This paper shows that Diderot's philosophy of education needs to be read as the theory of a public institution of education, in the context of the thought of civilization. From a critical analysis of the power of money in modern society as a starting point, and through a comparative history of education in France and Russia, Diderot suggests a change of scale, and suggests to link a specifically school theory (*curriculum*, *corpus*, pedagogy, teachers position, school time, etc.) on the one hand to a political philosophy in favour of a republican authority, and on the other hand to a social philosophy which considers recruitment of civil servants as the key to meritocracy. Diderot advocates the idea that public education is of common utility, but neither in a utopian nor in a dully « useful » way.

Keywords: Public education; Public utility; Competition (for public service); Nation; Russia.

* Université de Bourgogne – IREDU, France.
sophie.audidiere@u-bourgogne.fr

La question éducative est un des problèmes majeurs du *Neveu de Rameau* et le sujet d'un désaccord entre Lui et Moi, nourri de la pertinence des objections du Neveu à l'encontre des prescriptions du philosophe :

Lui : [...] Il faut prendre ce qui vient, en tirer le meilleur parti, et pour cela ne pas donner bêtement, comme la plupart des pères qui ne feraient rien de pis quand ils auraient médité le malheur de leurs enfants, l'éducation de Lacédémone à un enfant destiné à vivre à Paris. Si elle est mauvaise, c'est la faute des mœurs de ma nation, et non la mienne. [...] Je veux que mon fils soit heureux ; ou, ce qui revient au même, honoré, riche et puissant. [...] Il y avait dans tout cela beaucoup de choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit ; mais qu'on ne dit pas. [...] Il est certain que, d'après des idées d'institution aussi strictement calquées sur nos mœurs, [son enfant] devait aller loin, à moins qu'il ne fût prématurément arrêté en chemin¹.

D'emblée le Neveu pose que le bonheur de l'individu au sein d'une société présente donnée est l'enjeu de l'éducation et en effet, les personnages du texte appréhendent la question éducative du point de vue d'une morale soucieuse de réalisme (pour le dire simplement). D'un côté, le relatif succès social de la vie de parasite du Neveu lui donne raison et désigne, *a contrario*, le point faible de l'éducation préconisée par le personnage du Philosophe, résumée ici dans l'expression significative « l'éducation de Lacédémone » : c'est une éducation sans correspondant réel dans la société, hors de laquelle pourtant il n'y a pas de bonheur possible — thèse que Diderot lui-même assume nettement par ailleurs. Mais d'un autre côté, malgré la puissance empirique de son objection, le Neveu ne peut dissimuler au Philosophe qu'il est lui-même tiraillé, « de guingois² » comme l'exprime le texte, malheureux même dans une certaine mesure, car cette même adaptation à son temps et ses vices porte atteinte à ce qu'il nomme lui-même sa « dignité³ » et qui fonctionne

¹ *Le Neveu de Rameau*, dans *Œuvres*, éd. L. Versini, Laffont, Paris, 1994-1997, t. II, p. 683. Ici « institution » signifie bien sûr « éducation ». L'édition Laffont est désormais notée « Ver » suivie du numéro de volume. Choisie pour son accessibilité, particulièrement pour le tome III (*Politique*) dont le contenu, constitué du corpus russe (*Plan d'une Université, Mélanges pour Catherine II, Observations sur le Nakaz*) qui nous occupera essentiellement ici, n'est pas encore publié dans les *Œuvres complètes* qui font référence, son appareil critique doit être pris avec précaution. On consultera les *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, éd. Gianluigi Goggi, postface Georges Dulac, Paris, Hermann, 2011, pour les FP XVI et XVIa dont le contenu complète les textes cités ici.

² *Id.*, p. 681.

³ Ver II, p. 652. Le Neveu est dans une impasse, refusant de retourner chez Bertin qui l'a chassé pour « avoir eu un peu de goût, un peu d'esprit, un peu de raison », mais refusant la pauvreté.

ici comme la limite posée à son relativisme moral. C'est précisément cette douleur qui indique qu'il y a donc matière à réformer autant la manière de penser du Philosophe que celle du Neveu sur la question de l'éducation, au nom du bonheur lui-même, un bonheur articulant, pour le dire simplement dans un premier temps, l'individu et son temps. Le statut fictionnel du texte interdit évidemment d'assigner à Diderot aussi bien la position de « Moi », le philosophe, que celle de « Lui », le neveu de Rameau. Bien plutôt, la facture extrêmement complexe des dialogues diderotiens et les jeux de positionnement de Diderot dans les débats intellectuels présents dans ses œuvres⁴ signalent en général la présence d'un problème ouvert et, très probablement pour ce qui nous occupe ici, la nécessité de revoir la façon dont la question éducative est construite, héritée, discutée.

Le problème auquel on s'intéressera ici peut être résumé de la façon suivante. On peut dire pour commencer que la formule du Neveu : « Je veux que mon fils soit heureux » exprime la nature de toute ambition éducative individuelle. Elle inscrit directement l'éducation dans le cadre général de ce que Diderot nomme le « code naturel » : « 'Je veux être heureux' est le premier article d'un code antérieur à toute législation, à tout système religieux⁵ », en faisant parler un père éducateur à la place d'un enfant mineur (« mon fils ») qui ne prend pas la parole en son nom propre — substitution implicitement légitimée par le soin éducatif, pour le Neveu qui est un père éducateur comme elle l'est ailleurs pour les mères⁶. Par différence avec Rousseau, qui poserait ici la question de la légitimité de cette substitution, autrement dit qui appréhenderait l'éducation depuis les questions conjointes de l'autorité de l'éducateur d'un côté et de la personnalité et de la liberté de l'enfant de l'autre, Diderot ne semble pas considérer cette substitution, ou cette convergence supposée des fins de l'enfant et de celles de l'éducateur (ou éducatrice), comme problématique. Telle que Diderot l'incarne dans la fiction du *Neveu*, la formule diderotienne de l'ambition éducative vient plutôt complexifier le problème moral et politique, voire anthropologique, des trois codes, c'est-à-dire celui de l'articulation entre les aspirations individuelles

⁴ Voir Georges Benrekassa, « Les effets surprenants de la réfutation : Diderot et Hemsterhuis, Diderot et Helvétius (note critique) », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 43, 2008, p. 162-174.

⁵ *Observations sur le Nakaz*, Ver III, p. 525. Pour la tripartition et la contradiction des codes naturel, civil et religieux, voir *Observations*, Ver III, p. 536, *Mélanges pour Catherine II*, Ver III, p. 350, *Supplément au voyage de Bougainville*, Ver II, p. 570. Toute contradiction du code naturel par l'un des deux autres, voire les deux, fait de l'homme un « triste monstre » (*Supplément*, Ver II, p. 575), malheureux, tiraillé, exactement comme l'est le Neveu.

⁶ Voir l'épître dédicatoire du *Père de famille* dans laquelle Diderot se prend à parler à la place de la princesse de Nassau-Saarbrück, mère et éducatrice : « Mes enfants sont moins à moi peut-être par le don que je leur ai fait de la vie, qu'à la femme mercenaire qui les allaita. C'est en prenant le soin de leur éducation que je les revendiquerai sur elle. C'est l'éducation qui fondera leur reconnaissance et mon autorité. Je les élèverai donc. » *Le Père de famille*, Ver IV, 1996, p. 1193.

au bonheur (le code naturel) et les exigences collectives (légitimes ou non, représentées par les codes civil et religieux), les unes et les autres se conditionnant réciproquement. Le problème est de savoir quel type d'action humaine volontaire est possible pour faire en sorte que l'articulation des trois codes sous lesquels les individus vivent et qui sont nécessairement en tension, soit cependant moins douloureuse qu'elle ne l'est actuellement. L'éducation est visiblement interrogée depuis ce point de vue.

Les spécificités de la situation éducative sont que la formule « je veux que mon fils soit heureux » ne désigne pas, bien sûr, le bonheur actuel de l'enfant, mais son bonheur futur d'individu adulte dans la société qui sera la sienne. Or tant le bonheur futur d'un individu encore inchoatif que la forme future d'une société sont deux idées confuses, voire par nature indéterminées, dont on voit mal par conséquent comment la représentation claire et *a fortiori* la réalisation convergente pourraient être possibles. Quel autre schéma que celui de l'utopie pourrait prendre en charge cette ambition ? On a souvent lu de cette façon les développements que Diderot, entre autres philosophes du XVIII^e siècle français, consacre à l'éducation⁷. Qu'en serait-il alors, d'une part, de la liberté du sujet concerné au premier chef et, d'autre part, de la dimension non prévisible de l'histoire des sociétés, autrement dit de l'usage d'une liberté collective ? On a par conséquent pu interpréter comme une pensée liberticide⁸, voire totalitaire⁹, ce qu'on a appelé soit l'utopie,

⁷ Voir par exemple Béatrice Didier, qui parle de l'« illusion de l'universalisme, illusion chère aux Lumières », qui penseraient dans « l'espace idéal », « espace de la théorie », le « pays d'Utopie », et espèreraient « pouvoir construire le monde comme s'il n'y avait pas le poids de l'histoire » (« Quand Diderot faisait le plan d'une université », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 18-19, 1995, p. 81-93, ici p. 84-85 et p. 89). L'ouvrage de J.-M. Dolle fait exception à cette interprétation très répandue, voir *Diderot et les problèmes de l'éducation. Politique et éducation*, Paris, Vrin, 1973. Georges Dulac procède au repérage historiographique de ce genre d'interprétations du corpus russe en général, dans « Diderot et le 'mirage russe' : quelques préliminaires à l'étude de son travail politique de Pétersbourg », in Sergueï Karp et Larry Wolff (éd.), *Le Mirage russe au XVIII^e siècle*, Centre International d'étude du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire, 2001, p. 149-193. Voir également Bertrand Binoche, « Diderot et Catherine II ou les deux histoires », in Bertrand Binoche et Franck Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 143-163.

⁸ À propos du *Plan d'une Université*, Robert Niklaus parle d'une anamorphose monstrueuse du projet émancipateur de *l'Encyclopédie* (« Le *Plan d'une Université* de Diderot et le plan d'instruction publique de Condorcet mis en regard », *Diderot Studies*, XXIV, 1991, p. 105-121). Béatrice Didier y voit « l'éducation nécessaire au despotisme éclairé : elle crée l'illusion de la liberté chez les citoyens », légitimée par la « suprématie quelque peu despotique » que les philosophes s'arrogeraient (art. cit., p. 88 et 85).

⁹ I. Berlin, *Freedom and its betrayal. Six enemies of human liberty*, Londres, Pimlico, 2003 [Chatto-Windus, 2002]. Le projet de certains philosophes des Lumières, ici Helvétius, serait le suivant : « he [the educator] will be able safely to teach them [ordinary men] virtue, knowledge and happiness. He will teach them how to live [...] everybody will become joyous, harmonious and happy », ce qui serait « a Brave New World », en référence bien sûr à la dystopie orwellienne (ouv. cit. p. 18 et 23).

soit l'optimisme rationaliste des Lumières (le fait que dans les Lumières françaises, un concept philosophique de bonheur collectif fonderait une pensée politique et morale qu'on qualifierait aujourd'hui de paternaliste). L'éducation serait précisément la cheville ouvrière d'un tel dispositif. L'interprétation des textes éclairés sur l'éducation, ici de ceux de Diderot, est donc centrale pour une juste appréciation de la politique et de la morale des Lumières.

Or les interprétations de la philosophie de l'éducation des Lumières que j'ai mentionnées, et celle de Diderot en particulier, me semblent erronées¹⁰. Comme je l'indiquais plus haut, la philosophie de l'éducation de Diderot appartient à une réponse plus large sur la possibilité d'une action volontaire et méthodique visant à améliorer notre condition réelle. Or pour Diderot, une telle action ne saurait jamais être celle d'individus isolés, qu'il s'agisse d'un particulier, d'un prince, fût-il conseillé par un philosophe, ou d'un (une!) « despote éclairé », cette dernière figure étant d'ailleurs particulièrement nocive selon Diderot lui-même¹¹. Mais une telle action peut être celle des peuples agissant sur eux-mêmes, par le biais des institutions qu'ils se donnent, et elle est philosophiquement prise en charge par le concept de « civilisation ». C'est donc dans ce cadre d'une pensée de la civilisation¹² que la philosophie de l'éducation de Diderot trouve sa consistance. Elle trouve ensuite sa spécificité non dans un régime dérogatoire à ce cadre (soit sur le mode de l'utopie, soit sur celui du volontarisme), mais précisément dans l'élaboration de ce à quoi les pères éducateurs du *Neveu de Rameau*, prisonniers d'une appréhension purement particulière ou privée de leur difficulté, restaient aveugles : il faut justement

¹⁰ Pour Helvétius, la question fait l'objet de mon article « Réforme politique et éducation : un dialogue Helvétius-Godwin sur la perfectibilité », *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, XLVI (2007), p. 287-309.

¹¹ Un maître despotique doux et juste reste un despote, pire encore, en rendant un peuple heureux (d'une certaine façon), il l'attache à son esclavage même et lui ôte non seulement le droit mais jusqu'au goût « de délibérer, de vouloir ou de ne pas vouloir, de s'opposer, de s'opposer même au bien » (Contributions à l'Histoire des deux Indes, fragments parus dans la *Correspondance littéraire*, fragment 8, Ver III, p. 595). Voir aussi *Mélanges pour Catherine II*, XXIV, « De la Commission et des avantages de sa permanence », Ver III, p. 275 ; *Observations sur le Nakaz*, Ver III, p. 514 ; *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius*, Ver I, p. 862. Enfin dans les *Fragments divers*, fr. 6, Ver III, p. 590.

¹² Outre les références déjà citées de Georges Dulac et Bertrand Binoche, voir Georges Dulac, « Le discours politique de Pétersbourg », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 1, 1986, p. 32-59 ; « Les modes d'intervention de Diderot en politique », *Diderot, les dernières années. 1770-1784*, textes réunis et présentés par Peter France et Anthony Strugnell, Édinburgh, Edinburgh University Press, 1985, p. 121-140 ; « Diderot et la civilisation de la Russie », *Colloque international Diderot*, Paris, Aux amateurs de livres, 1985, p. 161-171 ; « Diderot éditeur des *Plans et statuts des établissements de Catherine II* », *Dix-Huitième Siècle*, 16, 1984, p. 323-345. Voir également Gianluigi Goggi, « Diderot et le concept de civilisation », *Dix-Huitième Siècle*, 29, 1997, p. 353-374 ; « Diderot et l'abbé Baudeau : les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 14, 1993, p. 23-83.

répondre à la question de la nature de l'autorité fondée à venir soutenir la liberté inchoative de l'enfant. Pour Diderot en effet, cette autorité est celle de l'État, à plusieurs conditions : c'est uniquement dans un régime politique de liberté de type républicain, et uniquement dans une éducation organisée sur le mode d'une éducation publique prenant en charge l'instruction de tous les enfants d'une classe d'âge (une « Université »), que l'éducation peut être dite non seulement « le moyen le plus sûr de civiliser une nation et de lui conserver du nerf », « un moyen très secret de l'affranchir¹³ », mais qu'elle est aussi celui d'assurer à l'individu la libre poursuite de son bonheur individuel. La philosophie de l'éducation de Diderot est ainsi non seulement une philosophie politique, mais aussi une philosophie sociale.

Je chercherai à montrer que Diderot explique l'impasse dans laquelle se trouvent les pères, les mères et tous les particuliers éducateurs modernes par une analyse du pouvoir et du rôle structurant que l'argent a pris dans les sociétés modernes. Dans ce contexte et en tenant compte de ce fait de civilisation, seul un agent public peut éduquer au sens plein du terme. Il faut à l'éducation moderne un changement d'échelle et la philosophie de l'éducation se fait chez Diderot un des terrains pour une philosophie des institutions émancipatrices. C'est ainsi dans le corpus des écrits diderotiens des années 1765-1775, innervé par la question russe¹⁴, qu'apparaît un concept substantiel d'école publique nationale (ou « Université »), organisée en un cursus de formation (ou *curriculum*, suivi par tous les enfants d'une nation, sans condition d'âge, du moment où ils savent « lire, écrire et orthographier couramment [l]a langue » et « former les caractères de l'arithmétique » jusqu'au loin qu'ils peuvent aller au sein d'une unique faculté des arts, avant leur orientation entre trois facultés de médecine, de jurisprudence et de théologie et cinq écoles professionnelles¹⁵), articulée au monde politique et social d'une part par le dispositif du concours, et d'autre part par le concept de « base nationale ». Au sein de la description quasi exhaustive de l'institution éducative que donne Diderot dans le *Plan d'une Université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, ces deux derniers points sont les piliers d'une défense de « l'utilité » générale de l'éducation publique, entendue ici comme ce qui assure conjointement l'épanouissement individuel et collectif.

¹³ *Mélanges pour Catherine II*, XXVII « De l'éducation particulière. Défaut de base à cette éducation. Concours aux places, remède à ce défaut », Ver III, p. 308.

¹⁴ Pour la constitution du moment, du corpus et des problématiques russes dans la pensée de Diderot, voir G. Dulac, « Diderot et le 'mirage russe' : quelques préliminaires à l'étude de son travail politique de Pétersbourg », art. cit.

¹⁵ Voir les tableaux que donne Diderot du « plan général de l'enseignement d'une Université » qu'il préconise, et du « plan réduit de l'enseignement d'une Université », adapté à l'état des choses en Russie, dans le *Plan d'une Université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, Ver III, p. 432-434.

Pourquoi l'argent ne fait pas le bonheur ou l'erreur du Neveu

Pour le comprendre, il faut reprendre rapidement l'idée d'un bonheur humain. La formule « je veux être heureux » exprime l'idée d'un ressort universel à l'action humaine, que Diderot nomme, comme on sait, le « code naturel ». En aucun cas l'expression ne désigne une norme ou une délimitation du champ de notre bonheur par ce qu'on pourrait appeler des besoins naturels, au sens où ils seraient prédéterminés par une nature anhistorique qui viendrait discréditer certaines formes historiquement déterminées de jouissances (toutes formes de luxe, de sophistication, de sublimation...). C'est ainsi qu'à la lecture d'un passage du *Nakaz* de Catherine II et des développements qu'en donne le physiocrate Le Trosne¹⁶, Diderot réagit en rappelant que non seulement la physiologie de l'homme n'assigne aucune limite à ses plaisirs, mais que c'est même cette physiologie qui ouvre indéfiniment le champ des plaisirs humains :

Si l'homme n'est fait que pour labourer, recueillir, manger et vendre, tout est bon ; mais il me semble qu'un être qui sent est fait pour être heureux par toutes ses pensées. Y a-t-il quelque raison à poser une limite à l'esprit et aux sens et à dire à l'homme : 'Tu ne penserás que jusque-là, tu ne sentirás que jusque-là' ?¹⁷

Par nature, les formes que peuvent prendre la recherche du bonheur et les objets du plaisir humain sont innombrables et imprévisibles, ce qui n'empêche pas qu'on puisse en appréhender la structure universelle, exprimée par l'union de l'utile et de l'agréable¹⁸. Ainsi, même lorsque le « goût des commodités » s'est avancé « jusqu'à l'extrême recherche¹⁹ », bien au delà des exigences de la conservation de soi, Diderot affirme que les hommes évoluent toujours dans le cadre du code naturel.

Aucun intérêt collectif ne vient non plus limiter le champ des formes et des objets légitimes, comme le montre encore une page des *Observations sur le Nakaz*. Diderot y critique

¹⁶ G. Dulac a montré que les *Observations sur le Nakaz* suivent et critiquent un commentaire du *Nakaz* de Catherine II (ou *Instruction*) précédant le sien et qu'il attribue à Le Trosne : *L'Esprit de l'Instruction de S.M. Imp. l'impératrice de Russie, pour la formation d'un code de lois, ou Développement des principes puisés dans ladite Instruction*. En mars 1775, Golitsyn, se reprenant à espérer le retour d'une politique fondamentale de réformes à la suite de la fin de la guerre russo-turque, aurait adressé cet ouvrage à Diderot. Voir G. Dulac, « Pour reconsidérer l'histoire des *Observations sur le Nakaz* », *SVEC*, 254, 1988, p. 467-515.

¹⁷ *Observations sur le Nakaz*, Ver III, p. 545.

¹⁸ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article « Poétique de l'utilité. Fictions évaluatrices et expérimentations sexuelles chez Diderot », dans *Lumières, Matérialisme et Morale*, sous la direction de Colas Duflo, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.

¹⁹ *Observations sur le Nakaz*, Ver III, p. 570.

l'idée, qu'il attribue aux « économistes », selon laquelle l'intérêt collectif, qui prend la forme de l'établissement des conditions optimales de production agricole, exigerait l'orientation du profit du travail vers la reproduction des conditions de production agricole :

J'avoue que cette espèce de philosophie tend à tenir l'homme dans une sorte d'abrutissement, et dans une médiocrité de jouissances et de félicité tout à fait contraire à sa nature ; et toute philosophie contraire à la nature de l'homme est absurde, ainsi que toute législation où le citoyen est forcé continuellement de sacrifier son goût et son bonheur pour le bien de la société²⁰.

Cette « espèce de philosophie » est celle des physiocrates, sous le nom d'économistes qui est alors le leur : « avec le principe des économistes, nos appartements seraient couverts de nattes [...]. Si le plus grand bien est de tourner tout son superflu à la reproduction, j'avoue que je ne veux pas habiter une pareille société²¹ ». La protestation en apparence individuelle, particulière (« j'avoue que je ne veux pas... »), est bien une protestation de la nature elle-même, qui n'existe que diverse, particularisée²² : c'est le code naturel lui-même qui est transgressé quand on impose une norme de bonheur. « Je veux que la société soit heureuse ; mais je veux l'être aussi ; et il y a autant de manières d'être heureux qu'il y a d'individus²³ ». Tout projet qui reposerait sur la volonté de limiter l'esprit et les sens est « absurde », et tout projet visant à normer le bonheur individuel est illégitime. En outre, c'est bien évidemment ce type de projets qu'on pourrait qualifier d'utopique, dans la mesure où il entre violemment en contradiction avec le « code naturel », c'est-à-dire avec les choses et les hommes tels qu'ils sont. L'étalon de la réflexion de Diderot est donc cette conformité au code naturel, c'est-à-dire l'idée de la légitimité de toutes les formes historiques, passées, présentes et futures, prises par la jouissance et la félicité.

Le dialogue entre le philosophe et le Neveu met en scène cette thèse. Le Neveu déclare : « je veux que mon fils soit heureux ; ou, ce qui revient au même, honoré, riche et puissant », et être « honoré, riche et puissant » revient finalement assez rapidement à « être riche », comme le montre le roman. La définition du bonheur et le culte de l'or apparemment grotesque que le Neveu enseigne à son fils se trouvent ainsi justifiés, au moins

²⁰ *Id.*, Ver III, p. 545.

²¹ *Id.*, p. 570.

²² « Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous, [...] le vôtre [le bonheur selon le philosophe, c'est-à-dire l'équivalence entre bonheur et vertu] suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas, une âme singulière, un goût particulier », *Le Neveu de Rameau*, Ver II, p. 647.

²³ *Observations sur le Nakaz*, Ver III, p. 545.

partiellement. L'amour de l'argent est analysé ici comme la figure seconde, historique, de la recherche naturelle du bonheur, dans une société dans laquelle l'argent achète plus ou moins directement tout, tous les plaisirs, toutes les places, toutes les réputations. Diderot reprend cette analyse du Neveu dans l'espèce de dialogue problématique avec lui-même qu'il mène dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* : « Pourquoi veut-on avoir de l'or, et puis quoi encore ? De l'or ; c'est qu'avec de l'or, on a tout, de la considération, du pouvoir, des honneurs, et même de l'esprit²⁴ ».

L'erreur du Neveu consiste à convertir ce constat en une technique pour le bonheur : de ce que l'argent peut sembler conduire à tous les bonheurs (puisque la richesse vaudra même présomption de spiritualité ou de vertu, ce qui reviendra assez vite à la possession de ces deux dernières qualités), il conclut à la possibilité et à la nécessité d'un rapport instrumental à lui, comme si l'on pouvait ne prendre qu'un intérêt indirect à la richesse, intérêt rapporté à ce qu'on se propose de réaliser grâce à elle, à savoir la forme particulière de bonheur à laquelle on aspire : considération, pouvoir, honneur, esprit, amour... Il ne faudrait qu'être riche, en un mot, pour être heureux, quel que soit le bonheur qu'on recherche.

Or l'argent n'est pas un tel *medium* neutre, capable de mesurer toute valeur et de médiatiser l'accès à tous les objets de satisfaction et à toutes les formes individuelles de jouissance. Il charrie avec lui des effets de représentation qui donnent par exemple naissance au « mauvais luxe », sous le règne duquel l'indigent dépense pour masquer sa misère mais non pour jouir, et le riche se ruine à exhiber sa fortune en œuvres d'une qualité inversement proportionnelle à leur nombre qui ne lui procurent aucun plaisir par elles-mêmes²⁵. Il est un *medium* dont la possession finit par détourner de la jouissance même qu'on se proposait grâce à lui (le bien-être pour l'indigent, la distinction pour le riche), au profit d'un affichage de la richesse qui produit chez les autres l'idée qu'on jouit de ce qu'on cherchait initialement, mais non la jouissance réelle. Il produit également des effets de capitalisation qui décuplent son pouvoir, y compris celui de dénaturer l'homme lui-même, comme le montre en particulier la colonisation (les colons du Nouveau Monde, mus par « la plus féroce des passions », ont oublié jusqu'à « l'idée du crime et l'horreur du sang²⁶ »). Ainsi on

²⁴ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius...*, Ver I, p. 894. Sur ce point comme sur d'autres, la proximité des propos du personnage du Neveu et de ceux que Diderot attribue à un Helvétius largement (et sans doute volontairement) fabriqué dans les marges de *De l'homme*, que Diderot annote à La Haye en 1773 précisément en même temps qu'il révisé et met au net le texte du *Neveu* (qui peut dater de dix ans auparavant), est très symptomatique des jeux de position complexes qu'on évoquait dans l'introduction.

²⁵ Sur le mauvais luxe, voir *Observations sur le Nakaz*, § 87, Ver III, p. 549 et *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius...*, Ver I, p. 889.

²⁶ Contributions à l'*Histoire des deux Indes*, fragments parus dans la *Correspondance littéraire*, fragment 8, Ver III, p. 596.

ne peut pas, pour Diderot, en raison de la nature de l'argent, articuler à une philosophie du bonheur bien comprise une technologie de l'argent. Pour ce qui nous occupe, cela signifie que lorsqu'un souverain, Catherine II par exemple, se propose d'augmenter la production agricole, ou de former un corps militaire professionnel, ou de faire advenir un art, des lettres et des sciences nationaux, ou tout autre but, la motivation pécuniaire des agents ne saurait être utilisée comme une incitation efficace à long terme pour augmenter la production, susciter l'engagement dans la carrière militaire, ou la production d'œuvres de l'esprit ou de travaux scientifiques. Toute prime en argent finit par corrompre le travail même qu'elle est censée récompenser. Diderot déconseille donc à Catherine II de donner des prix en argent aux meilleurs ouvriers et aux meilleurs laboureurs pour susciter une émulation propice à l'augmentation de la production industrielle et agricole : « Il ne faut jamais joindre le motif d'intérêt aux marques honorifiques. L'or gâte tout ce qu'il touche. S'il y a une bourse d'or pendue au bout d'une croix, bientôt on n'ambitionnera la croix que pour la bourse²⁷. » Il mentionne cependant des « marques honorifiques », qui marquent bien que le refus de la motivation pécuniaire n'est pas synonyme de promotion du désintéressement.

Les marques « honorifiques » viennent en effet nourrir une économie passionnelle, par exemple au sein des écoles, comme Diderot le recommande à Catherine II pour ses écoles de Cadets : pour y stimuler « le goût de la gloire et de la science²⁸ » chez les enfants, il faut que les récompenses représentent un « avantage, du moins pour l'amour-propre²⁹ », or comme ces avantages ne peuvent pas être un objet aussi lointain pour eux qu'une carrière militaire, il en faut d'autres, faute de quoi les instituteurs des écoles de Cadets « ressemblent à des pêcheurs qui, sans appât réel, se proposeraient d'attirer le poisson dans leur filet : ce n'est pas connaître l'homme, ni le poisson³⁰ ». Aussi Diderot propose-t-il un système de récompenses, de « prix proposés, livres, épées, nœuds d'épées, etc. », de joutes oratoires publiques, de places honorifiques à la chapelle comme au bal³¹, qui vient fournir des objets de passion, d'espérance, de crainte.

Mais ce qu'on peut appeler cette tonalité généralement hobbesienne de l'anthropologie de Diderot³², qui prend son modèle pédagogique très probablement dans la pédagogie jésuite, est affaiblie par une critique interne, formulée par le Neveu : on ne court pas longtemps après les honneurs académiques, quand les honneurs académiques

²⁷ *Observations sur le Nakaz*, § 110, Ver III, p. 561.

²⁸ *Mélanges pour Catherine II*, XLIII « De l'école des Cadets », Ver III, p. 341.

²⁹ *Id.*, p. 339.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Id.*, p. 341.

³² Voir G. Benrekassa, art. cit.

ne sont la monnaie d'aucun autre bien plus substantiel, et quand dans tous les cas ils ne peuvent rien contre la concurrence de l'argent, qui apparaît comme une telle monnaie (au sens générique du terme). En d'autres termes, tant que les mœurs d'une nation donnent une assise empirique à l'équivalence faite par le Neveu entre le bonheur et la richesse, alors l'éducation, dont l'objet est le bonheur, devient rapidement sans objet et sans moyen, même si elle est organisée selon une économie passionnelle des peines et des récompenses venant soutenir sa dynamique interne. Il faut donc lutter contre le pouvoir de l'argent qui rend l'éducation impossible. Cela ne peut se faire ni en prônant son instrumentalisation pour atteindre nos fins, instrumentalisation naïve quant à ses effets délétères, ni en espérant tout d'un désintéressement relatif des individus qui se suffiraient d'honneurs. Et pourtant cette lutte s'avère nécessaire pour réaliser effectivement le but de toute « université » en tant qu'« école publique de toutes les sciences » : « donner au souverain des sujets zélés et fidèles ; à l'empire, des citoyens utiles ; à la société, des particuliers instruits, honnêtes et même aimables ; à la famille, de bons époux et de bons pères³³ ; à la république des lettres, quelques hommes de grand goût, et à la religion, des ministres édifiants, éclairés et paisibles³⁴. » Il n'y a donc rien d'utopique dans le *Plan d'une Université*, et rien non plus d'un « déterminisme utilitaire³⁵ ».

Quels sont donc les moyens possibles ? Il faut comprendre comment faire advenir de tels hommes, donc comment adviennent les sujets, ou les individus, c'est-à-dire pour Diderot, qu'il faut identifier la composition complexe des virtualités individuelles et du cours des choses qui autorisera l'espoir de réaliser le projet énoncé ci-dessus, pour le plus grand nombre possible et même, en réalité, pour toute une nation, qui se trouvera par là-même constituée ? Ou encore : peut-on instituer un cours des choses éducatives, c'est-à-dire un *cursus* de formation qui réponde à cet espoir ? L'institution éducative peut-elle remplir ce programme et à quelles conditions ? C'est ici que les questions d'anthropologie, de philosophie de la culture, de pédagogie³⁶, qui composent le *Plan*, son programme d'étude et ses ressorts internes, sont articulées par Diderot à la question sociale du devenir des élèves, grâce d'une part à ce que Diderot nomme la « loi du concours » et qui

³³ On regrette de ne pas pouvoir traiter ici du sujet de l'éducation des filles et même plus généralement de la présence de la distinction sexuelle dans la pensée diderotienne de l'éducation, qui est explicitement présente à propos des parents, des éducateurs, et bien sûr des élèves. Le corpus diderotien étant à ce sujet très riche, il ne pourrait faire l'objet que d'un long travail distinct de celui-ci.

³⁴ *Plan d'une Université...*, Ver III, p. 416-417.

³⁵ Roger Lewinter, introduction au *Plan d'une Université*, in Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Le Club français du Livre, 1969-1971, t. XI, p. 744.

³⁶ Sur cette dimension, voir Denis Kambouchner, *L'école, question philosophique*, Paris, Fayard, 2013, ch. 8 « Diderot et la question des classiques ».

concerne non seulement l'organisation interne de l'Université, mais doit devenir le mode de recrutement des emplois publics en général, et d'autre part à l'idée d'une « base nationale » qui concerne toutes les autres trajectoires professionnelles. Ces deux concepts (loi du concours et base nationale) articulent l'Université aux autres institutions publiques, ce qui d'une part restreint nettement le pouvoir de l'institution éducative à elle seule, et d'autre part l'intègre dans un paysage politique au sein duquel le jeu des institutions limite le pouvoir, en l'occurrence celui de la souveraine Catherine II.

La loi du concours

Ce que Diderot nomme la loi du concours fait fonctionner l'institution éducative à différents niveaux, et règle et structure ses rapports au monde social et politique. Pour commencer, je voudrais préciser le sens qu'on peut donner au maintien de récompenses honorifiques dans le projet diderotien. On peut dire en un mot que les récompenses honorifiques y sont la promesse bien fondée d'une récompense réelle plus tardive, à savoir soit un emploi public qu'on peut espérer obtenir en réussissant un concours dont les critères sont académiques, soit un autre « état », comme le nomme Diderot (un métier), qu'on peut espérer obtenir grâce à une continuité entre les apprentissages universitaires et les besoins sociaux. Les récompenses honorifiques sont donc la première marche dans la construction de l'idée de l'« utilité » de cette Université (sachant, on le verra, que Diderot ancre son projet d'Université sur un autre, celui de petites écoles gratuites dispensant sur tout le territoire l'instruction élémentaire nécessaire à l'entrée à l'Université, à savoir la lecture, l'écriture et l'arithmétique la plus simple).

En substance, et Diderot y insiste : « Il faut instituer des marques distinctives de la diligence ; il faut décerner des prix³⁷ ». Pour distinguer les mérites intellectuels et les comportements vertueux, pour récompenser les vainqueurs des exercices publics (joutes oratoires et sportives qui scandent l'année), il faut décerner des honneurs (place prééminente dans la chapelle, au bal, compliments de la souveraine, inscription au tableau d'honneur) et des prix (livres, épées, rubans). En aucun cas, on l'a vu, il ne doit y avoir de récompense en argent.

On pourrait croire qu'il y a là une sorte de monde clos fonctionnant selon une économie qui lui est propre. Mais il n'en est rien, et sous la plume de Diderot, les enfants eux-mêmes sont les premiers conscients de la réalité économique et sociale du monde hors de l'école ou hors de l'Université, pour l'excellente raison qu'il s'agit du monde d'où ils viennent. L'enfant né dans la pauvreté, écrit Diderot, est « sans cesse averti du sort qui l'attend, s'il ne

³⁷ *Plan d'une Université...*, Ver III, p. 494-495.

profite pas du temps et des maîtres », « une menace réitérée l'aiguillonne³⁸ », il « ne tarde pas à pressentir d'instinct qu'il n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'exceller dans la carrière qu'il suit [c'est-à-dire sa carrière scolaire], et qu'il a tout à espérer de ses progrès, rien de la protection³⁹ ». L'enfant est conscient non seulement de la statistique sociale (le « sort qui l'attend ») mais aussi de l'inégalité de la compétition académique et de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'inégale dotation en capital culturel... Diderot relève ainsi que l'enfant né « dans une condition relevée » a « un grand avantage » : « à la table de ses parents, sans s'en douter, son âme s'accoutume aux grands objets⁴⁰ ». C'est pourquoi il faut ouvrir dans chaque ville une école publique dans laquelle les enfants iraient obligatoirement et où on leur donnerait du pain et des bourses d'études⁴¹. Alors on pourrait dire que les enfants sont fondés à rechercher les récompenses et à « tout espérer » de leurs progrès scolaires.

Évidemment, cette position n'a de sens que si et seulement si les récompenses, tout honorifiques qu'elles soient, sont en fait le signe ou l'indicateur de l'obtention très probable d'un bien social réel, à savoir un emploi, ou, dans le projet diderotien, un emploi public pourvu par concours. *A contrario*, si la protection ou la richesse font tout hors de l'école, non seulement on n'obtiendra rien « d'un enfant corrompu par l'assurance d'une grande fortune », comme c'est déjà le cas dans la société d'Ancien Régime selon Diderot, mais on ne pourra non plus maintenir longtemps l'économie universitaire des affects, nourrie des biens et récompenses honorifiques : les enfants sont de ce point de vue tout à fait comme les adultes, écrit Diderot, « on ne trompe guère impunément les hommes ni les enfants [...]. On ne peut leur en imposer longtemps, et désabusés une fois, ils se dégoûtent ou se découragent⁴² ». Il semble donc un peu rapide de penser que l'insistance de Diderot sur l'économie de l'émulation, nourrie de biens symboliques ou peu marchands (livres, nœuds...), ferait fond sur une forme de confiance peut-être naïve dans le désir spontané de savoir⁴³. Cette insistance sur les récompenses n'est qu'un élément du dispositif diderotien de lutte contre le poids des héritages, culturels ou financiers, contre l'argent et contre la capitalisation, contre lesquels on ne lutte pas avec du désintéressement, mais avec des biens réels. Ces biens sont l'objet de la loi non plus des récompenses honorifiques, mais de la loi du concours.

³⁸ *Id.*, p. 418.

³⁹ *Id.*, p. 418-419.

⁴⁰ *Mélanges pour Catherine II*, XXV « Des écoles publiques », Ver III, p. 283.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Plan d'une Université...*, Ver III, p. 417.

⁴³ C'est l'interprétation qu'en fait D. Kambouchner, *op. cit.*

Il est certes très probable que la familiarité de Diderot avec l'idée de concours et la valorisation de l'idée d'émulation est elle-même un héritage de la pédagogie jésuite⁴⁴ à laquelle, collégien, il a été soumis, et avec succès⁴⁵. Mais le *Plan d'une Université* montre que ce choix est aussi le fruit d'une méthode historique très particulière mise en œuvre dans le *Plan*. On y trouve en effet cette démarche décrite par Bertrand Binoche dans les *Mélanges pour Catherine II* qui sont contemporains du *Plan* : Diderot pratique la « disposition spéculaire des histoires de France et de Russie⁴⁶ », laquelle laisse apercevoir les rouages du processus de civilisation qui a eu lieu en France, fortuitement, et qu'il est possible d'engager en Russie d'une façon volontaire. Ce volontarisme n'est alors plus référé à la puissance d'une volonté individuelle, comme celle de Pierre le Grand louée par Voltaire, mais à un plan de civilisation répétant de façon rationnelle (donc le plus souvent en les adaptant) les éléments moteurs du processus que l'histoire des peuples qui l'ont déjà suivi fait apparaître. Il en va ainsi de certaines institutions françaises, comme le lieutenant de police ou, précisément, l'émulation scolaire et la distribution des places en faculté de droit. En France en effet, à l'intérieur de l'Université, d'après la description qu'en donne Diderot, les bourses pour les élèves démunis sont déjà accordées par concours, les postes d'enseignants le sont de la même manière, et c'est une réussite : « les places de notre faculté de droit, abandonnées au concours, [sont] les plus dignement occupées⁴⁷ ».

Plus encore, il faut comprendre ce « phénomène singulier » : comment est-il possible que cohabitent en France des écoles et une Université barbares et gothiques d'une part, et « trois célèbres Académies » et des Lumières d'autre part, la France étant aussi le pays de l'*Encyclopédie*, une « nation éclairée⁴⁸ » ? Et comment les premières, malgré l'analyse critique qu'en font un certain nombre de philosophes des Lumières, ont-elles pu produire les dernières ? Contrairement à l'article encyclopédique COLLÈGE de D'Alembert, exclusivement critique, ou à l'article UNIVERSITÉ, dont le récit historique de la fondation des Universités en Europe affiche

⁴⁴ Voir la première partie de Philippe Rocher, *Le Goût de l'excellence : quatre siècles d'éducation jésuite en France*, Paris, Beauchêne, 2011.

⁴⁵ On ne peut manquer de rappeler ce récit de Diderot alors âgé de 47 ans : « Un des moments les plus doux de ma vie, ce fut il y a près de trente ans et je m'en souviens comme d'hier, lorsque mon père me vit arriver du collège les bras chargés des prix que j'avais remportés et des couronnes qu'on m'avait données et qui, trop larges pour mon front, avaient laissé passer ma tête. Du plus loin qu'il m'aperçut, il laissa son ouvrage, il s'avança sur sa porte, et se mit à pleurer. C'est une belle chose qu'un homme de bien et sévère qui pleure », Lettre à Sophie Volland du 18 octobre 1760, Ver V, p. 262.

⁴⁶ B. Binoche, « Diderot et Catherine II ou les deux histoires », art. cit. p. 155.

⁴⁷ *Plan d'une Université*, Ver III, p. 478.

⁴⁸ *Id.*, p. 424.

une neutralité quasi ostentatoire⁴⁹, le regard de Diderot sur l'Université est un regard analytique qui n'est pas exclusivement critique, malgré la virulence de certaines expressions. Ainsi, Charlemagne a fondé une Université « gothique⁵⁰ », qui est restée telle, mais à laquelle malgré ses « vices monstrueux » on « doit la naissance de tout ce qui s'est fait de bon depuis son origine jusqu'à présent ». Comprendre ce qui fait que l'Université « gothique » produit elle-même, d'une certaine façon, son propre dépassement, c'est identifier précisément le rouage du processus civilisationnel qui a eu lieu dans l'Université française, et c'est donc identifier ce qu'il serait intéressant de reproduire et d'adapter en Russie, pour y engager ce même processus, en temps opportun. Selon Diderot, l'histoire de l'Université nous montre qu'« un savant du douzième et du treizième siècle n'était qu'un misérable ergoteur [...] mais cet impertinent était considéré. L'admiration générale qu'il obtint sans la mériter, soutint le désir de savoir ; le goût des futilités scolastiques passa ; celui de la vraie science parut ; et tous les grands hommes des siècles suivants sortirent d'autour de ces chaires qu'avaient autrefois occupées Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Abélard, Jean Scot⁵¹ [...] ». Ainsi, c'est bien la considération, l'admiration, la rémunération réelle de l'activité universitaire, qui, quoi qu'on pense par ailleurs de la qualité intrinsèque de celle-ci, ont été le moteur du passage de la scolastique à la vraie science. En termes nets, il faut des postes, des fonctions, des salaires marquant suffisamment une reconnaissance publique, des carrières, pour mettre en branle le processus d'instruction des peuples et de production des Lumières. C'est donc ce que Diderot propose à Catherine II : pouvoir les charges publiques jusqu'alors vénales ou héréditaires par des concours dont les programmes suivent celui de l'Université (c'est-à-dire de la première faculté, ou faculté des arts). Sont concernées les charges juridiques (magistrats, huissiers), savantes (académies, enseignement), voire certaines charges économiques⁵². Les professeurs de l'Université par exemple devraient être recrutés par concours,

⁴⁹ Ces indications superficielles ne sauraient en aucun cas tenir lieu de description du contenu de l'*Encyclopédie* sur ces institutions, il faudrait bien sûr distinguer les auteurs, suivre un parcours de lecture exhaustif, etc.

⁵⁰ *Plan...*, Ver III, p. 419. C'est-à-dire, si on se réfère à l'*Encyclopédie* et aux articles GOTHIQUE de l'abbé Mallet et du chevalier de Jaucourt, « sans goût ni justesse ». Opposé au caractère antique qui se distingue par la simplicité et la mesure, le sens péjoratif de l'adjectif gothique, tel son sens en peinture, désigne l'absence de règle, le caprice même, tout ce « qui n'a rien de noble ».

⁵¹ *Id.*, p. 420.

⁵² *Mélanges pour Catherine II*, LVII « Des manufactures publiques », LVIII « Des manufactures en fer et des grosses forges », LIX « Du colza et du tabac », Ver III, p. 358-360, où Diderot suggère de donner accès à certaines activités économiques prometteuses et négligées aux Enfants-Trouvés, dont il vient précisément de décrire l'éducation publique et auxquels il cherche des emplois (par exemple: « Qui empêche les colonies de cette contrée d'être fertiles dans ces deux denrées ? Le défaut d'encouragement et de débouchements. Autre moyen d'occuper les Enfants-Trouvés : fabrique de tabac de Moscou ».

rémunérés exclusivement par l'État, faute de quoi on va au-devant de « nombre d'abus⁵³ », de la corruption, du favoritisme ; ils doivent être très correctement rémunérés⁵⁴, et encouragés par des « prérogatives honorifiques, des gratifications et autres récompenses qu'on accorderait au mérite, sans aucun égard à l'ancienneté⁵⁵ », comme par exemple l'ouverture de leur carrière à la magistrature, au gouvernement des Affaires étrangères, etc.

Il y a donc ici d'une façon très claire une théorie méritocratique, plus précisément méritocratique scolaire, articulée par la loi du concours, qui va de la lutte contre les héritages sociaux et culturels à la distribution de l'emploi public, en passant par les détails de la mise en place d'une économie de l'émulation destinée à soutenir l'attention enfantine à court terme. L'ambition sociale d'un tel programme est nettement celle d'un libéralisme cherchant à réguler la distribution des places sociales et donc l'inégalité sociale par un modèle de justice de type méritocratique scolaire. Yves Bénot écrivait ainsi que « le système des concours, généralisé pour tous les emplois, ainsi que Diderot le propose contre Helvétius, et qu'il le propose encore à Catherine II », était pour Diderot le « seul contre-poids⁵⁶ » à l'inégalité sociale. Je voudrais cependant montrer à présent que la loi ou le système du concours a en fait également une dimension politique, car il impose un certain rapport entre les pouvoirs respectifs de l'institution éducative elle-même et de la souveraine.

Tout d'abord, les modalités du concours décrites par Diderot⁵⁷, qu'il s'agisse de l'attribution des bourses ou de celle des places de professeur, de juge, etc., nécessitent la transparence sur la qualité des jurys et les modes d'évaluation. Les jurys doivent être des pairs : les membres de la Faculté examinent le prétendant à un poste vacant, ceux de la commission des lois les prétendants aux places de chancelier, de conseiller, et à toute place administrative. Il faut donc reconnaître aux institutions publiques le droit de sélectionner et de recruter pour les emplois publics, sans interférence de la souveraine. Par ailleurs, la loi du concours elle-même doit être inscrite dans le « code » des lois, donc pérennisée elle aussi⁵⁸, ainsi que ses procédures et ses critères. La souveraine Catherine II ne doit, pas plus qu'aucun particulier membre du souverain, prendre un intérêt personnel dans la dispute qui va

⁵³ *Plan...*, Ver III, p. 478.

⁵⁴ « Un père, une mère qui méprise l'instituteur de son fils, et l'avilit, et l'enfant est mal élevé : un souverain, qui n'honore pas les maîtres de ses sujets, qui les avilit, les réduit à la condition de pédants, et la nation est mal élevée. » *Plan...*, Ver III, p. 479.

⁵⁵ *Plan...*, Ver III, p. 478.

⁵⁶ Yves Bénot, *Diderot, de l'athéisme à l'anti-colonialisme*, Paris, Maspéro, 1981, p. 146.

⁵⁷ *Mélanges pour Catherine II*, XXVII « De l'éducation particulière. Défaut de base à cette éducation. Concours aux places, remède à ce défaut », Ver III, p. 303-310.

⁵⁸ *Id.*, p. 309.

avoir lieu pour l'attribution du poste. Sa présence n'a qu'une fin protocolaire, après l'élection publique d'un candidat par le corps des professeurs ou des magistrats. Autrement dit, Diderot non seulement exige que l'Impératrice abdique tout pouvoir réel dans le recrutement des magistrats, mais il lui ôte même tout moyen de modifier les règles du jeu, en demandant que la loi du concours soit déposée dans le code permanent des lois, qui est sous le contrôle des magistrats, eux-mêmes recrutés par concours, et non nommés. La qualité des juges et les règles du concours sont donc non seulement transparentes, mais constituent un chapitre des lois : elles ne peuvent être modifiées par une volonté arbitraire.

Si ces circonstances ne sont pas réunies, le recrutement par concours perd tout son bénéfice. Si la souveraine vote avec les jurys, « son suffrage entraîner[a] celui du courtisan, animal qui se fourre partout⁵⁹ ». Si la dispute en laquelle consiste le concours n'est pas publique, les magistrats pourront être corrompus et préférer un protégé. Il demeurera toujours « l'esprit de parti », la cabale, mais Diderot assure l'Impératrice que le choix, par sa publicité même, portera toujours sur un homme de mérite. Protéger un candidat d'un mérite clairement inférieur, ou l'établir par lettre de cachet, c'est le condamner à « un pauvre et triste rôle » car tous sauront ce qu'il en est de son incompétence⁶⁰.

Ainsi les éléments cruciaux pour le bon déroulement du concours sont-ils le dépôt de la loi du concours dans le code des lois, lequel est protégé par une commission permanente (dont une conséquence est la fonction strictement protocolaire du souverain), et la publicité des épreuves, celle des règles étant assurée par le dépôt à la commission. Par conséquent, l'établissement du concours n'a de sens que dans un contexte politique de type républicain, au sens où la loi échappe à l'arbitraire d'un seul, est déposée sous le contrôle d'une représentation nationale permanente, dont un monarque peut être le symbole à condition qu'il soit dénué de tout pouvoir législateur. La loi du concours ne produit ainsi ses nombreux effets positifs que dans un contexte légal et politique précis. Il ne suffit pas d'une pédagogie de l'émulation pour mettre en activité les classes les plus démunies, à l'école comme dans le monde de la production économique (agricole et manufacturière), pour rapprocher les conditions sociales, pour voir s'établir une succession d'hommes instruits

⁵⁹ *Id.*, p. 305.

⁶⁰ Cependant chez Diderot, dans la période 1768-1778, semble se briser l'espoir d'abord mis dans la formation d'un consensus des jugements individuels à l'aune d'une raison dont l'expression serait libérée, et dont on pourrait raisonnablement espérer qu'elle viendrait toujours, *in fine*, reconnaître le mérite. Voir l'analyse profonde de la fin de l'article d'Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 36, 2004, p. 57-95.

dans les fonctions publiques⁶¹, c'est-à-dire pour lutter contre le pouvoir de l'argent⁶². C'est exactement le sens de la critique apparemment paradoxale que Diderot adresse aux écoles en France, dans lesquelles selon lui, malgré la présence de joutes oratoires et de hiérarchies selon le mérite, il n'y a en réalité pas d'émulation à proprement parler⁶³. La loi du concours qui structure l'Université ainsi définie ne prend son sens que dans un soutien réciproque entre un système éducatif et ce que Diderot nomme une « base nationale » à l'éducation, qui a une dimension légale et politique, mais aussi une dimension sociale.

La base nationale

Le projet d'Université doit se comprendre non seulement comme l'outil d'une théorie méritocratique de la justice sociale articulé à des conditions de possibilité politiques, mais il est aussi partie prenante d'une vision plus large encore des enjeux sociaux : il s'agit de penser l'articulation des institutions et de la civilisation d'un peuple, en d'autres termes de penser ce qui constitue une nation, terme qu'on peut considérer comme synonyme de « base nationale ». En effet, si Diderot définit son Université comme « une école dont la porte est ouverte *indistinctement* à tous les enfants d'une nation, et où des maîtres stipendiés par l'État les initient à la connaissance élémentaire de toutes les sciences⁶⁴ », il précise également qu'« à proprement parler, une école publique n'est instituée que pour les enfants des pères dont la modique fortune ne suffirait pas à la dépense d'une éducation domestique et que leurs fonctions journalières détourneraient du soin de la surveiller. C'est le gros d'une nation⁶⁵. » Cette éducation des enfants qui échapperaient, sans l'Université, au grand jeu de l'émulation, ne se revendique pas uniquement de la valeur de justice sociale, mais aussi d'une forme d'utilité nationale, ou publique, au sens où elle est utile voire nécessaire à l'existence même d'une nation éclairée, ce que je voudrais montrer à présent. Dans le fond, le but de l'éducation publique est celui de la souveraine Catherine II elle-même et celui de tout philosophe éclairé : œuvrer aux Lumières, dans leur double dimension intellectuelle (incluant les sciences et les arts, y compris mécaniques) et morale.

⁶¹ Sur tous ces points, voir *Mélanges pour Catherine II*, Ver III, p. 308-309 et 389-390.

⁶² Voir, outre les *Mélanges pour Catherine II*, Ver III, p. 308 et 389, la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius...*, Ver I, p. 891 et 894, les *Observations sur Hemsterhuis*, Ver I, p. 758. Diderot reprend de façon quasi obsessionnelle l'idée d'un dialogue entre un père opulent et son fils, dans lequel le premier assène au second qu'il ne saurait jamais lui assurer la moindre des fonctions publiques, ni faire de lui quoi que ce soit dans la société autre qu'un consommateur de plaisirs monnayables.

⁶³ « On croirait qu'il y a beaucoup d'émulation dans les écoles publiques : il n'y en a point. » *Mélanges pour Catherine II*, XXV « Des écoles publiques », Ver III, p. 287.

⁶⁴ *Plan...*, Ver III, p. 418, c'est Diderot qui souligne.

⁶⁵ *Id.*, p. 419.

« Le but [de l'éducation publique] en sera le même dans tous les siècles : faire des hommes vertueux et éclairés », c'est-à-dire, précise encore Diderot, de les « disposer tous à devenir avec le temps des hommes profonds⁶⁶ » et d'en « faire des gens de bien⁶⁷ ».

Or Diderot n'a de cesse de répéter à Catherine II qu'il est impossible d'éclairer un peuple par un volontarisme élitiste et despotique, dont le modèle évident est Pierre le Grand. Dans le fragment « Sur la Russie » écrit pour Raynal en 1772 et inséré par Grimm dans la *Correspondance littéraire* sous le titre « Qu'il faut commencer par le commencement », Diderot forge cette expression (« commencer par le commencement ») dont le contenu, depuis la lecture des premières analyses de Sanches et Golitsyn au milieu des années 1760, jusqu'à la rédaction du fragment de 1772, devient remarquablement stable et précis⁶⁸. Mettre la société en mouvement par son centre, articuler son action à une pensée de la civilisation, signifient que l'abolition du servage, la réforme agraire qui rendrait les paysans propriétaires de leurs terres, la protection de cette propriété par la loi sont les conditions *sine qua non* de la prospérité réelle et du développement indigène des sciences et des arts⁶⁹. Mais dans les premières années de la décennie, la question de l'éducation prise de ce point de vue est laissée ouverte. Diderot la reprend lors du voyage de 1773-1774 et à son retour en France. Elle réapparaît avec le *Plan d'une Université* de 1775, commandé certes par Catherine II, mais dont les analyses s'inscrivent dans le droit fil des analyses précédentes : de même qu'il faut cultiver sa terre, il faut commencer par l'instruction du « gros d'une nation » pour faire émerger une nation : « Appeler des étrangers pour former une académie de savants, c'est négliger la culture de sa terre et acheter des grains chez ses voisins. Cultivez vos champs et vous aurez des grains. [...] Fonder une académie avant que d'avoir pourvu à l'éducation publique, c'est vraiment avoir commencé son édifice par le faite⁷⁰ ».

Pourvoir à l'éducation publique, c'est non seulement instituer l'Université, mais également les « petites écoles ouvertes à tous les enfants du peuple, au moment où ils peuvent parler et marcher », où ils sont nourris, ce qui « autorise le législateur à forcer les parents les plus pauvres d'y envoyer leurs enfants » et où on les met en état de se présenter à l'entrée de l'Université⁷¹. Si le moment n'est pas opportun pour la construction de tout l'édifice, là encore il faudra commencer par « les fondements », en laissant visibles des

⁶⁶ *Id.*, p. 423.

⁶⁷ *Id.*, p. 463.

⁶⁸ Voir G. Dulac, « Diderot et le mirage russe », art. cit. p. 170-173.

⁶⁹ Sur tous ces points, voir les références plus haut des travaux de B. Binoche, G. Dulac, G. Goggi et l'édition citée des *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*.

⁷⁰ *Plan...*, Ver III, p. 487.

⁷¹ *Id.*, p. 488.

« pierres d'attente⁷² » — et comment ne pas penser que le fondement de l'édifice scolaire, ce sont précisément les petites écoles ? Et par conséquent, qu'il est tout à fait aussi premier de fonder des petites écoles publiques et obligatoires pour tous les enfants d'une nation que d'abolir le servage ?

On peut aller jusqu'à supposer que les petites écoles occupent une place privilégiée parmi les commencements, dans la mesure où Diderot balaie à leur propos l'objection classique de l'énormité de la tâche en Russie, objection qu'il prend par ailleurs en considération sur d'autres sujets. Ainsi, il note en 1774, dans les *Observations sur le Nakaz* : « Civiliser à la fois une aussi énorme contrée me semble un projet au-dessus des forces humaines [...] », problème qu'il soulevait déjà dans un fragment de contribution à *l'Histoire des deux Indes* en 1772 : « L'immense étendue de l'empire [...] n'oppose-t-elle pas un puissant obstacle au législateur⁷³ ? » Mais à propos des petites écoles, il rejette l'argument, toujours dans les *Observations* : « Je ne connais aucun peuple, si nombreux qu'il soit, qui ne puisse avoir de petites écoles où les enfants des pauvres conditions trouvent du pain et des leçons de lecture, d'écriture, d'arithmétique, de catéchisme moral et religieux⁷⁴. » En d'autres termes, même dans le cadre de la philosophie de l'histoire des civilisations de Diderot, qui fait leur place aux circonstances, rien ne peut justifier le report de l'institution de l'éducation publique.

On peut à présent préciser le sens du terme « utile » que Diderot emploie constamment et à différents niveaux dans le *Plan*, et qui a pu donner lieu à des interprétations discutables de ce dernier et, par extension, de la philosophie de l'éducation de Diderot. L'utile s'entend en trois sens, tous articulés au concept de « base nationale ».

Tout d'abord, le *Plan d'une Université* lui-même, incluant les petites écoles et la totalité des deux cours proposés, est utile eu égard à l'objectif de civiliser, c'est-à-dire de constituer une nation éclairée et vertueuse, tout en échappant aux écueils du volontarisme despotique. L'éducation publique permet de commencer par le commencement, c'est-à-dire la liberté. Avec, et peut-être même avant, l'abolition du servage, la propriété de la terre et des fruits du travail protégé par une loi déposée à l'abri de l'arbitraire, ou la tolérance religieuse, l'action éducative s'inscrit dans le temps long, saisit la possibilité de s'inscrire dans l'histoire sans l'ignorer, puisqu'il est toujours temps — et en ce sens, toujours utile eu égard au projet des Lumières nationales — d'instruire. « Un peuple est-il ignorant et

⁷² *Id.*, p. 423-424, paragraphe intitulé « Précaution importante ».

⁷³ *Observations sur le Nakaz*, sur l'article 8, § 4, Ver III, p. 511 et *Contributions à l'Histoire des deux Indes*, « Sur la civilisation de la Russie », Ver III, p. 661.

⁷⁴ *Observations sur le Nakaz*, sur l'article 359, § 106, Ver III, p. 559.

superstitieux ? Apprenez aux enfants de la géométrie ; et vous verrez avec le temps l'effet de cette science⁷⁵. »

En un second sens, au sein même de l'institution, l'ordre des études est guidé par ce que Diderot nomme « l'utilité générale des connaissances », chaque année introduisant une nouvelle discipline, selon un ordre d'utilité générale décroissante⁷⁶ : « l'ordre de l'enseignement prescrit par l'âge, et par l'utilité plus ou moins générale des élèves, le seul qui soit praticable dans une éducation publique, est aussi le seul qui s'accorde avec l'intérêt général et particulier⁷⁷ ». Cette « utilité générale » n'est par définition que relative à un but préexistant, et par conséquent on peut, réciproquement, identifier le but du législateur en analysant l'ordre des études : « Lorsqu'on place à la tête d'un cours d'études publiques la connaissance des langues anciennes, on annonce précisément le projet de peupler une nation de rhéteurs, de prêtres, de moines, de philosophes, de jurisconsultes et de médecins⁷⁸ ». Pour sa part, Diderot se propose d'instruire, on l'a vu, toute une nation, « d'initier [l'homme] 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-uns⁷⁹ ». Il s'agit donc bien de prendre en considération l'utilité des savoirs eu égard aux « états », c'est-à-dire aux professions connues. Les mathématiques (arithmétique, algèbre, probabilités, géométrie) viennent remplir le premier cours, puisque « tout se compte, tout se mesure⁸⁰ » dans tous les états, et que le calcul des probabilités est un outil « utile » dans une vie qui ressemble à un « jeu de hasard ». Les mathématiques ont donc le plus fort coefficient d'« utilité générale », du point de vue de l'intérêt général et du point de vue de l'intérêt particulier.

Le cours d'études déroulé par Diderot offre à partir de là cet aspect remarquable d'introduire chaque année une nouvelle matière, étudiée pendant la durée d'une seule année, souvent en même temps que des sciences connexes d'étendue et de difficulté égales. Plus

⁷⁵ *Plan...*, Ver III, p. 436.

⁷⁶ Et non, comme l'indique étonnamment L. Versini, selon l'ordre encyclopédique, voir Ver III, p. 412 : « il faut que le nouveau programme [...] reproduise l'arbre de la connaissance que le prospectus de l'*Encyclopédie* empruntait à Bacon. » Pour être plus exact, il faut prendre en considération le premier critère introduit par Diderot, qui est « l'âge » des enfants, ce qui désigne conjointement leurs capacités intellectuelles et leurs intérêts (convergence déjà problématique...). Ce critère se trouve, selon Diderot, converger avec le second, à une exception près : celle qui consiste à reporter l'étude de l'histoire naturelle à la quatrième année d'études, alors que les intérêts intellectuels des enfants engageraient plutôt à l'inscrire dès le début du cursus. Malheureusement nous ne pouvons pas approfondir ce point dans l'espace de cet article.

⁷⁷ *Plan...*, Ver III, p. 430.

⁷⁸ *Id.*, p. 428.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Plan...*, Ver III, p. 435-438.

les élèves progressent dans le cursus, plus ils sont mis en état, par l'acquisition de nouveaux éléments dans de nouvelles sciences, d'acquérir ensuite de nouvelles connaissances professionnelles par ailleurs (via les écoles professionnelles, ou l'expérience). Diderot ne promeut donc pas l'idée selon laquelle il serait bon de posséder des éléments du plus grand nombre possible de sciences, mais bien une hiérarchie entre les sciences et les savoirs, dont certains sont considérés comme intrinsèquement plus utiles que d'autres. L'utile, ce sont les mathématiques elles-mêmes, non la connaissance élémentaire, utile par rapport à une « base nationale » qui est ici un état donné de l'organisation sociale du travail et de l'appareil de production des richesses, que l'éducation publique vient nourrir et soutenir. Le cursus de formation est donc bien sûr apparié à un état donné de l'économie et des métiers. Le pas qui consiste à interpréter le *Plan* de Diderot comme l'outil dont ont besoin les couches bourgeoises qui ne rencontrent aucune difficulté à instruire les premières années de l'enfance, mais ont besoin d'une formation scolaire ultérieure plus directement utile pour les professions auxquelles les familles destinent leurs enfants, paraît cependant là encore trop rapide⁸¹. Il fait peu de cas du fondement de l'Université, ces petites écoles ouvertes à tous qui introduisent la question de la justice sociale par la méritocratie, avec leur corollaire que sont les bourses, mais aussi peu de cas de l'insistance de Diderot sur le fait que dans l'Université (ce qui correspond à notre période scolaire), aucune connaissance n'est dispensée sous un mode de spécialisation ou de maîtrise, mais toujours sur un mode élémentaire, qui précisément distingue le savoir scolaire. « On entre ignorant à l'école, on en sort écolier ; on se fait maître soi-même⁸² ». L'éducation publique « dispose » en effet, selon le terme de Diderot, les enfants à apprendre un métier, mais elle ne forme pas des hommes de métier.

Enfin, l'établissement de l'Université ou éducation publique met en place un rapport dynamique entre le peuple et ses institutions. La définition même des institutions, selon Diderot, est de durer. C'est ce qui explique que nos écoles se maintiennent dans leur état actuel (« gothique »), alors même que tout semble les rendre caduques : l'état des savoirs, celui de la réflexion pédagogique, la désorganisation liée à l'expulsion des Jésuites, etc.⁸³ Or l'Université telle que Diderot la conçoit, méritocratique, élémentaire, devrait selon lui faire émerger les conditions de son propre renouvellement : le talent et la vertu qui pourront enfin sortir des chaumières, dix mille fois plus nombreuses que les palais⁸⁴, produiront de

⁸¹ Voir par exemple L. Pérol, « Plan d'éducation et modèle politique dans l'*Encyclopédie* », *Dix-Huitième Siècle*, 17, 1985.

⁸² *Plan...*, Ver III, p. 428.

⁸³ *Plan...*, Ver III, p. 424.

⁸⁴ « Le nombre des chaumières et des autres édifices particuliers étant à celui des palais dans le rapport de dix mille à un, il y a dix mille à parier contre un que le génie, les talents et la vertu sortiront plutôt d'une chaumière que d'un palais. » *Plan...*, Ver III, p. 418.

nouveaux savoirs, de nouvelles idées qui iront jusqu'à la « déformation des académies qui durent, renouvelées sans cesse par le fonds national ». La « base nationale » devient alors un « fonds national », réservoir inépuisable pour la civilisation des peuples par eux-mêmes.

Au terme de cette lecture du *Plan d'une Université*, il apparaît que ce n'est pas tant la forme ou la structure universitaire, publique, de l'éducation qui importe, que l'existence d'une dynamique reliant un peuple à ses institutions éducatives, fussent-elles privées. C'est précisément la leçon historique que Diderot retire de l'analyse de l'éducation dans Athènes et dans Rome : si l'éducation y fut particulière, elle était pourtant dans ce rapport dynamique de conditionnement réciproque décrit par Diderot avec une « base nationale », au sens où « tout homme né avec du génie et du talent pouvait se proposer d'arriver et arrivait aux places importantes de l'État⁸⁵ », même s'il était d'une famille obscure, à l'instar de Cicéron. C'est précisément ce rapport dynamique entre un peuple, une société, et ses institutions éducatives, que l'argent roi vient détruire. À l'heure de l'argent roi, ni éducation particulière ni éducation publique ne valent rien. Que faut-il faire alors ? « Quand on est riche, élever son enfant chez soi⁸⁶ » ! Car alors l'idée même d'éducation perd tout sens, et est réduite à ce qu'en fait le Neveu de Rameau : l'apprentissage du moyen le plus court, quel qu'il soit, pour obtenir la richesse, condition *sine qua non* du bonheur.

Il reste que pour Diderot, le système de l'éducation publique obligatoire longuement décrit, depuis sa pédagogie jusqu'à ses débouchés, en passant par le statut des maîtres et la source légale de sa police et de son *curriculum*, l'emporte sur la pratique romaine d'une éducation particulière, car il doit permettre qu'aucun talent ne soit perdu, ni pour l'individu qui le possède, ni pour la société qui le cultive. Il projette ainsi les enfants et le peuple tout entier dans une histoire, histoire individuelle de formation dont la trame est dessinée par le *curriculum* scolaire, histoire collective d'un peuple qui se civilise par ses propres forces, celles de ses enfants. Et une telle histoire, qui décrit la trajectoire des Lumières, est préférable à toute autre, maintient Diderot, car elle est aussi la trajectoire du bonheur : « Si une nation n'est pas instruite, peut-être sera-t-elle nombreuse et puissante, mais elle sera barbare ; et l'on ne me persuadera jamais que la barbarie soit l'état le plus heureux d'une nation, ni qu'un peuple s'achemine vers le malheur à mesure qu'il s'éclaire, ou se civilise⁸⁷ ».

⁸⁵ *Mélanges pour Catherine II*, Ver III, p. 304.

⁸⁶ *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius...*, Ver I, p. 920.

⁸⁷ *Plan...*, « De l'état de savant », III, 486.

Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot

Colas Duflo*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 83-93. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2460>

Résumé

Dès lors que la morale ne se fonde plus dans les commandements divins, la nature pourrait devenir un fondement, une norme et un principe de légitimation. Mais cette substitution d'un fondement à l'autre n'a rien d'une évidence car la nature du matérialiste n'est pas spontanément un principe de sens. Nous analyserons tout d'abord la manière dont se pose la question de l'articulation de la nature et de la morale chez Diderot, en montrant qu'elle peut être liée à des choix d'écriture philosophique. Puis, nous nous demanderons ce qu'est la nature pour Diderot et en quoi on peut dire à la fois qu'il est difficile d'en déduire des vérités morales et qu'elle doit être néanmoins pensée comme norme. Enfin, on s'attachera à montrer comment les textes dialogués et les fictions de Diderot permettent de mettre en scène l'immanence des normes morales et la difficulté de les formuler.

Mots clés : Diderot ; Morale ; Nature ; Fictions ; Dialogue.

Abstract

If morality is no longer founded in the divine commandments, nature could become a foundation, a norm and a principle of legitimation. But this substitution of one foundation to another is far from being obvious, because the nature of the materialist is not necessarily a principle of sense. We first analyze the connections between nature and morality in Diderot's philosophy. Then we will interrogate what "nature" means for Diderot, why it is difficult to deduce moral truths from nature and why it must after all be thought of as a norm. Finally, we will undertake to show how dialogs and fictions exhibit the immanence of moral norms and how difficult it is to define them.

Keywords: Diderot; Moral philosophy; Nature; Fictions; Dialog.

* Université Paris Ouest Nanterre La Défense (CSLF), France.
colas.duflo@u-paris10.fr

Comment peut-on justifier la nécessité de la conduite vertueuse et de l'action morale dès lors qu'on ne croit plus en un Dieu garant d'une justice rétributive, ni en une âme immortelle qui pourrait être récompensée ou punie ? La question est cruciale pour Diderot, elle parcourt toute son œuvre : on peut la nommer question de la cohérence morale ou, pour être plus proche des termes de l'époque, de la conséquence morale. Nous aimerions montrer ici, après avoir rappelé la forme qu'elle prend dans l'œuvre de Diderot, qu'elle trouve sa réponse dans une pragmatique, laquelle s'exprime de la manière la plus approfondie non pas dans la forme philosophique du traité de morale – que Diderot, comme on sait, n'écrira jamais – mais dans les fictions narratives, romans et contes, conçus comme une forme particulière d'exercice philosophique et, pour la question morale, comme la forme la plus adéquate à son objet¹.

La cohérence morale

Une petite fiction racontée dans un des premiers textes de Diderot, *La Promenade du sceptique* (1747), met précisément en scène le problème de la cohérence morale sous la forme d'une courte fable philosophique. Athéos qui, comme son nom l'indique, représente le philosophe athée, a réussi à convertir à sa doctrine un homme auparavant soumis à la superstition religieuse. Mais quel est le résultat moral de cette conversion ?

Sache seulement qu'Athéos trouva à son retour sa femme enlevée, ses enfants égorgés, et sa maison pillée. On soupçonnait l'aveugle contre qui il avait disputé à travers la haie, et à qui il avait appris à mépriser la voix de la conscience et les lois de la société, toutes les fois qu'il pourrait s'en affranchir sans danger, d'avoir abandonné secrètement l'allée des épines, et commis ce désordre dont l'absence d'Athéos et l'éloignement de tout témoin lui promettaient l'impunité. Le plus chagrinant de cette aventure pour le pauvre Athéos, c'est qu'il n'avait pas seulement la liberté de se plaindre tout haut, car enfin l'aveugle avait été conséquent.²

L'inquiétude à l'égard des conséquences morales de l'athéisme, qui s'entend encore dans ce texte de jeunesse de Diderot, perdure tout au long des débats autour du matérialisme qui traversent le XVIII^e siècle. Il est frappant de voir par exemple qu'un des derniers contes de Voltaire, *l'Histoire de Jenni* (1775), fait de cet argument l'élément central

¹ Nous laisserons de côté dans cet article le théâtre, alors qu'il développe également les problématiques morales, parce qu'il nous semble qu'il le fait moins dans une démarche exploratoire – celle de l'enquête philosophique qui passe désormais par le récit – que dans une démarche d'exposition.

² Diderot, *La Promenade du sceptique*, in Œuvres I, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p.120.

de la polémique contre les philosophes parisiens : en ruinant la croyance en une juste rétribution des actions après cette vie, les athées sapent la morale commune en laissant croire que tout est permis tant qu'on peut échapper à la punition des hommes. Mais il s'agit là d'un très vieux grief à l'égard de l'athéisme, dont on trouve un bel exemple dans *l'Utopie* (1516) de Thomas More, qui prône pourtant une tolérance universelle. Chacun est libre de croire ce qu'il veut ; toutes les religions sont autorisées en Utopie tant qu'elles ne persécutent pas les autres ; seul l'athéisme est réprouvé.

Les Utopiens croient donc qu'après cette vie des châtements sanctionnent les vices et des récompenses les vertus. Celui qui pense autrement, ils ne le considèrent même pas comme un homme, étant donné qu'il ravale la sublimité de son âme à la basse matérialité animale. Ils refusent même de le ranger parmi les citoyens, car sans la crainte qui le retient, il ne ferait aucun cas des lois et coutumes de l'État. Un homme hésiterait-il en effet à tourner subrepticement les lois ou à les ruiner par la violence, s'il ne redoute rien qui les dépasse, s'il n'a aucune espérance qui aille au-delà de son propre corps ?³

L'athée ne sera pas un bon citoyen puisqu'il n'a pas de frein à ses passions en dehors de la peur du gendarme. S'il n'y a pas d'espérance ou de crainte au-delà de cette vie, il ne saurait y avoir de vraie conduite morale. Dans l'apologue de la *Promenade du sceptique*, c'est bien l'aveugle qui est dit « conséquent » : son immoralité est la conséquence de son athéisme dans la mesure où il peut commettre ses crimes sans danger. Bien des années plus tard, en 1774, c'est encore l'objection que Diderot se fait à lui-même par l'entremise du personnage de la Maréchale, qui interpelle le philosophe notoirement athée patientant poliment en sa compagnie en attendant l'arrivée de monsieur le Maréchal :

N'êtes-vous pas monsieur Diderot ? — Oui, madame. — C'est donc vous qui ne croyez rien ? — Moi-même. — Cependant votre morale est d'un croyant. — Pourquoi non, quand il est honnête homme ? — Et cette morale-là, vous la pratiquez ? — De mon mieux. — Quoi ! vous ne volez point, vous ne tuez point, vous ne pillez point ? — Très rarement. — Que gagnez-vous donc à ne pas croire ? — Rien du tout. Madame la maréchale, est-ce qu'on croit parce qu'il y a quelque chose à gagner ? — Je ne sais, mais la raison d'intérêt ne gêne rien aux affaires de ce monde ni de l'autre. J'en suis un peu fâchée pour notre pauvre espèce humaine. Vous ne volez point ! — Non, d'honneur. — Si vous n'êtes ni voleur ni assassin, convenez du moins que vous n'êtes pas conséquent.⁴

³ Thomas More, *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, GF-Flammarion, 1987, p. 217.

⁴ Diderot, *Entretien avec la Maréchale*, éd. J.-C. Bourdin et C. Duflou, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 38.

C'est bien la question de la cohérence morale qui est ici posée : l'athée vertueux agit-il conformément à ses principes ? La démarche de *l'Entretien avec la Maréchale*, s'inscrivant dans un mouvement général des Lumières en matière morale qui, pour le dix-huitième siècle, prend racine chez Bayle, va tâcher d'établir qu'on peut défendre l'idée d'une autonomie de la sphère morale par rapport à la sphère religieuse. Si la Maréchale se conduit vertueusement, c'est finalement, contrairement à ce qu'elle s'imagine, assez peu en raison de ses convictions religieuses, comme en témoigne le fait qu'il ne lui viendrait même pas à l'idée de suivre absolument les préceptes de sa religion – c'est donc qu'elle obéit, relativement à sa conduite, à d'autres principes. Si le philosophe athée ne tue ni ne pille, ce n'est pas par incohérence, mais c'est au fond pour les mêmes raisons que la Maréchale. La morale n'est donc pas fondée sur la religion, mais découle de la nature sociale de l'homme. Diderot insiste d'autant plus sur ce point qu'il veut éviter de tomber dans un relativisme ou un scepticisme moral dont La Mettrie est le représentant – et présente une figure commode de repoussoir aux défenseurs d'un matérialisme honorable ou d'un athéisme de l'honnête homme tel qu'il s'élabore dans l'entourage du baron d'Holbach. Comment sort-on de cette vieille question de la cohérence morale, entendue comme objection au matérialisme ? En montrant que les fondements de la conduite morale sont à chercher dans la nature, dans l'éducation et dans l'expérience de la vie en société.

Nature et morale

En quoi la morale est-elle naturelle dans son fondement ? La question ne va pas de soi, car Diderot refuse la facilité qui consisterait à nous attribuer un sens moral inné. En cela, il est fidèle à ses convictions empiristes en matière de théorie de la connaissance, qui s'appliquent en tous domaines, épistémologique, esthétique ou moral : « Tout est expérimental en nous⁵ ». Mais comment la morale peut-elle être naturelle, donc avant toute convention sociale qui la rendrait relative, tout en n'étant pas innée ? N'y a-t-il pas là une contradiction ? Non, si l'on peut montrer qu'elle résulte en ses premiers éléments d'une production immanente et nécessaire dès lors que des hommes vivent rassemblés – et on rappellera que, pour Diderot, à la différence de Rousseau, l'homme est par nature un animal grégaire et que l'hypothèse de l'individu isolé à l'état de nature n'a pas de sens. Diderot illustre cette idée sous la forme d'un nouvel apologue, se souvenant peut-être ici

⁵ Diderot, *Salon de 1767*, in *Œuvres IV*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 534. « Empiriste » est ici entendu dans un sens large et non au sens où cela désignerait un courant philosophique précis. La question de l'innéité des idées morales est une des grandes coupures du XVIII^e siècle. En la refusant, Diderot reste fidèle à un des éléments les plus disputés de la pensée de Locke.

de Hobbes, afin de montrer que l'instinct de conservation, expression chez le vivant du *conatus* partagé par tous les êtres naturels, produit en quelque sorte naturellement, de manière immanente, le sentiment du juste et de l'injuste chez l'homme.

Il me semble qu'avant toute convention sociale, s'il arrive à un sauvage de monter sur un arbre et d'y cueillir des fruits, et qu'il survienne un autre sauvage qui s'empare des fruits, et du labeur du premier, celui-là s'enfuira avec son vol ; que par sa fuite il décèlera la conscience d'une injustice ou d'une action qui doit exciter le ressentiment, qu'il s'avouera punissable, et qu'il se donnera à lui-même dans la forêt le nom honteux dont nous nous servons dans la société. Il me semble que le spolié s'indignera, se hâtera de descendre de l'arbre, poursuivra le voleur, et aura pareillement la conscience de l'injure qu'on lui a faite. Il me semble qu'ils auront l'un et l'autre quelque idée de la propriété ou possession prise par le travail : sans s'être expliqués, il me semble qu'il y a entre ces deux sauvages une loi primitive qui caractérise les actions, et dont la loi écrite n'est que l'interprète, l'expression et la sanction. Le sauvage n'a point de mots pour désigner le juste et l'injuste ; il crie, mais son cri est-il vide de sens ?⁶

L'indignation du premier protagoniste et la fuite du second montrent qu'ils ont tous deux conscience de l'injustice, la perception de l'injustice étant la première perception théorique du juste et de l'injuste, qui n'a donc pas besoin d'être innée pour être naturelle : elle résulte naturellement de l'expérience d'une interaction. Le terme « ressentiment » est ici à souligner. Il fait l'objet d'un article de l'*Encyclopédie* qui en caractérise bien la fonction de stade intermédiaire entre la conscience individuelle naturelle de l'injustice et sa reprise médiatisée dans le cadre des conventions qui font la société :

RESSENTIMENT : s. m. (Gram.) c'est ce mouvement d'indignation & de colere qui s'éleve en nous, qui y dure & qui nous porte à nous venger ou sur le champ ou dans la suite d'une injustice qu'on a commise à notre égard. Le ressentiment est une passion que la nature a placée dans les êtres pour leur conservation. Notre conscience nous avertit qu'il est dans les autres comme en nous, & que l'injure ne les offense pas moins que nous. C'est un des caracteres les plus évidens de la distinction que nous faisons naturellement du juste & de l'injuste. La loi qui se charge de ma vengeance a pris la place du ressentiment, la seule loi dans l'état de nature.

Ainsi, dès leur origine, les vérités morales sont d'ordre pragmatique, liées à l'expérience de la vie en société – ce qui explique que, tout en ayant un fond naturel, elles puissent être variées et plus ou moins complexes selon la société dans laquelle elles s'élaborent.

⁶ Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, in Œuvres I, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 867.

Luís Manuel Bernardo, commentant les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, souligne que Diderot déplace en quelque sorte la question de la vérité : le vrai devient le plus probable, le plus utile, ce qui procure le plus de bonheur⁷. Une telle description est particulièrement adéquate pour rendre compte du statut des vérités morales chez Diderot. Dès lors, on comprend que les vérités morales ne sont pas des objets de déduction qui pourraient s'aligner dans un traité de morale par principes, mais bien plutôt sont des choses qui doivent être vécues, expérimentées, éprouvées.

Il y a bien de la différence entre une règle de conduite appuyée sur l'autorité d'un pédagogue ou sur la conviction expérimentale de l'homme qui a vécu et souffert [...]. Il s'ensuivrait presque que tous ces beaux traités de morale ne serviraient guère qu'à nous sauver de l'ennui, et je ne suis pas éloigné de le croire. L'expérience propre, l'intérêt présent et la voix de la conscience, voilà les grands docteurs de la vie. [...] Les grandes connaissances, les vraiment importantes, nous ne savons où nous les avons prises. Ce n'est pas dans le livre imprimé, [...] c'est dans le livre du monde. Nous lisons ce livre sans cesse, sans dessein, sans application, sans nous en douter. Les choses que nous y lisons, pour la plupart, ne peuvent s'écrire, tant elles sont fines, subtiles, compliquées (DPV, XVIII, 65).

Dès lors, cela signifie-t-il que le philosophe n'a plus rien à dire en matière morale et à se taire devant ce qui relève en dernière instance de l'expérience de la vie et non de la spéculation ? Il y aurait un contresens à tirer cette conclusion. La condamnation du systématique n'est pas l'abandon de l'enquête philosophique, mais bien le constat que la philosophie doit désormais changer de mode d'enquête et de manière de s'écrire. Il faut inventer de nouvelles manières de penser et de faire penser.

Penser/Raconter

Si les vérités morales surgissent d'abord dans l'expérience, si elles doivent d'abord être senties, elles doivent aussi être réfléchies, faute de quoi on verserait dans un renoncement total à penser qui n'a jamais été la fin de l'usage du scepticisme par Diderot, lequel est toujours invitation à penser plus, mieux et autrement, mais jamais misologie. Or, ce n'est précisément pas dans l'expérience que l'on réfléchit le mieux, en particulier en matière morale, où nous sommes trop impliqués. L'expérience des passions, comme on sait, ne nous laisse pas toujours la distance nécessaire pour en tirer profit – sans compter le fait

⁷ Denis Diderot, *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, tradução, introdução e notas de Luís Manuel A. V. Bernardo, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012.

que nous ne pouvons pas tout expérimenter et qu'il ne serait sans doute pas souhaitable de le faire. Où trouverons-nous cette expérience par procuration qui nous permettra à la fois d'être impliqué passionnellement et détaché dans notre jugement et de multiplier les points de vue et les situations, sinon dans la littérature, à condition qu'elle soit pratiquée, dans son écriture comme dans sa lecture, de manière philosophique ?

Dans les *Lettres persanes* de Montesquieu, un correspondant pose à Usbek une question de morale : les hommes sont-ils heureux par les plaisirs des sens ou par la pratique de la vertu ? Usbek répond par un récit, la fameuse histoire des Troglodytes, qu'il justifie par ce préambule :

Pour remplir ce que tu me prescrites, je n'ai pas cru devoir employer des raisonnements fort abstraits: il y a certaines vérités qu'il ne suffit pas de persuader, mais qu'il faut encore faire sentir. Telles sont les vérités de morale. Peut-être que ce morceau d'histoire te touchera plus qu'une philosophie subtile.

Il y avait en Arabie un petit peuple appelé Troglodyte [...].⁸

Diderot a bien médité cette leçon et on peut considérer qu'il en donne l'interprétation la plus extensive possible dans *l'Éloge de Richardson*⁹, où, reprenant un certain nombre d'arguments déjà anciens mobilisés pour la défense du genre romanesque dès Pierre-Daniel Huet, qui avançait près d'un siècle auparavant que la lecture du roman pouvait devenir un lieu d'éducation quant aux mœurs, il les réorganise en célébrant la puissance d'un genre renouvelé qui peut également être un moyen d'investigation philosophique en matière morale.

Diderot compare ainsi le romancier et le moraliste : tous deux prennent pour objet la description de la vie morale et des passions humaines, et travaillent à une meilleure connaissance de l'homme en décrivant les motivations secrètes (et parfois, cachées aux acteurs eux-mêmes) des actions. La lecture de Richardson, comme celle de Montaigne, instaure une relation de confiance et, en quelque sorte, d'amitié, entre l'auteur et le lecteur, qui rend celui-ci meilleur. Mais le romancier n'est pas simplement l'équivalent d'un moraliste qui habillerait ses analyses dans une autre forme : la forme narrative est en elle-même un outil d'investigation qui garantit la supériorité du romancier sur le moraliste. Il n'y a pas d'équivalence ou de réversibilité : le roman intègre les réflexions des moralistes, mais les recueils des moralistes n'ont pas la puissance du roman. Indifférents et extérieurs au lecteur, ils ne réussissent pas à faire monde et à intéresser – au sens propre et fort du

⁸ Montesquieu, *Lettres persanes*, XI, éd. P. Vernière mise à jour par C. Volpilhac-Augier, Paris, Livre de Poche, 2005, p. 84.

⁹ Dans les paragraphes qui suivent, je résume des analyses publiées dans « Diderot : roman, morale et vérité », in *Littérature*, n° 171, « Diderot et le roman », Larousse, septembre 2013, p. 3-12.

terme – le lecteur à sa lecture. La narrativité est une force : ce que les moralistes ont « mis en maxime, Richardson l’a mis en action¹⁰ ».

Cette supériorité s’explique aussi par le fait que le récit vaut comme expérience et qu’il permet au lecteur de vivre par procuration. La narration est le mode privilégié du récit d’expérience, et la fiction permet une exploration empirique du monde moral sans équivalent. En témoignent les discussions que la lecture des œuvres de Richardson suscite en société. La conduite des personnages de fiction donne lieu à des conversations qui approfondissent « les points les plus importants de la morale et du goût¹¹ » comme s’il s’agissait de cas réels. On notera que, dans le même ordre d’idée, les contes de Diderot mettent eux-mêmes en scène les discussions suscitées par l’histoire racontée. La fiction fonctionne alors comme un équivalent de l’expérience du monde, avec peut-être plus d’efficacité encore car la narration à la première personne, en nous donnant accès à l’intériorité des personnages, les a rapprochés de nous. Elle en a fait, dans tous les sens du terme, des proches (voisins, amis, parents) : « comme des personnages vivants qu’on aurait connus et auxquels on aurait pris le plus grand intérêt¹² ». Le dernier terme est ici crucial pour comprendre l’efficacité morale de la fiction. Rien n’est plus éloigné de l’esthétique de Diderot, comme d’ailleurs de sa philosophie morale, que l’idée d’un jugement désintéressé – tout dépend en réalité de la manière dont je suis intéressé.

J’avais parcouru dans l’intervalle de quelques heures un grand nombre de situations, que la vie la plus longue offre à peine dans toute sa durée. J’avais entendu les vrais discours des passions ; j’avais vu les ressorts de l’intérêt et de l’amour-propre jouer en cent façons diverses ; j’étais devenu spectateur d’une multitude d’incidents, je sentais que j’avais acquis de l’expérience.¹³

Paradoxalement, ce qui caractérise le grand romancier, avec les moyens propres de la fiction narrative, est l’ambition de vérité et la capacité de la mettre en œuvre. Le point est d’autant plus important que c’est, pour Diderot, ce qui détermine la réussite esthétique et la force de l’impression produite par le texte : le lecteur reconnaît le vrai. L’imitation romanesque, ainsi comprise, n’est pas feintise, mais suppose un savoir de la nature et un authentique travail de dévoilement. Le romancier est alors comparable au philosophe : « C’est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne¹⁴ ».

¹⁰ Diderot, *Éloge de Richardson*, in *Œuvres IV*, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 155.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 156.

¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

Le roman produit à partir d'une connaissance philosophique de la vérité des passions une narration qui implique le lecteur, en agitant ses passions morales. La pitié et la crainte, bien sûr, mais aussi l'indignation, qui est la forme esthétique, détachée de ma situation personnelle, du ressentiment naturel que nous analysons plus haut. Le romancier n'a pas à démontrer : il rend sensible. De ce point de vue le mécanisme enfantin de l'identification est crucial. Le lecteur « voudrait être¹⁵ » Clarisse et non pas Lovelace : il s'agit d'une expérience esthétique dont la portée morale est immédiate. L'agitation passionnelle fait préférer être en imagination le personnage vertueux, et fait donc sentir, sans démonstration et indépendamment de la religion, que la vertu est préférable au vice.

Ô Richardson ! on prend, malgré qu'on en ait, un rôle dans tes ouvrages, on se mêle à la conversation, on approuve, on blâme, on admire, on s'irrite, on s'indigne. Combien de fois ne me suis-je pas surpris, comme il est arrivé à des enfants qu'on avait menés au spectacle pour la première fois, criant : « Ne le croyez pas, il vous trompe... Si vous allez là, vous êtes perdu. » Mon âme était tenue dans une agitation perpétuelle. Combien j'étais bon ! combien j'étais juste ! que j'étais satisfait de moi ! J'étais au sortir de ta lecture, ce qu'est un homme à la fin d'une journée qu'il a employée à faire le bien.¹⁶

Ce franchissement de seuil par lequel le lecteur intervient directement dans l'histoire racontée (en lequel on reconnaîtra la possibilité même de la figure de la métalepse analysée par Genette chez Diderot) est un élément central de la réponse élaborée par Diderot à l'argument augustinien anti-théâtral repris par Rousseau dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, selon lequel les passions morales agitées dans le spectateur par la représentation théâtrale, en particulier la pitié, s'exercent en quelque sorte « à vide » et d'autant mieux qu'elles n'impliquent aucune action réelle et, se réjouissant simplement d'elles-mêmes, ne sont qu'une forme de concupiscence et en aucun cas une éducation morale. Le plaisir de la mélancolie suscitée chez le lecteur n'est pas une forme de complaisance ; il est le signe d'une lecture intéressée, qui associe réellement le lecteur au sort des personnages malheureux. Diderot prend clairement parti dans ce débat sur la nature de la pitié esthétique qui travaille de façon décisive toute l'histoire des débats sur les rapports de la littérature et de la morale depuis Aristote et sa contestation augustinienne. De même que la fiction romanesque permet une expérience du monde par procuration qui n'en donne pas moins au lecteur un savoir pratique authentique sur l'univers passionnel, de même les

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* p. 155-156.

sentiments moraux éveillés par la lecture se développent réellement par la participation imaginaire au monde fictionnel : « sans que je m'en aperçoive, le sentiment de la commiseration s'exerce et se fortifie¹⁷ ». La fréquentation du roman par le lecteur, placé dans la situation de disponibilité qui est celle du loisir, prédispose en effet à la vertu en l'exerçant imaginativement.

Source d'enseignement moral, le roman de Richardson est comparable à un « évangile¹⁸ ». Il y a bien sûr une certaine malice diderotienne dans cette comparaison, en cette période où le débat sur la moralité du roman est encore vif, porté par des autorités spirituelles qui s'inquiètent précisément de cette concurrence exercée par le genre sur le terrain de la direction spirituelle et de la circulation d'une morale mondaine et profane reçue sans contrôle dans l'intimité des familles. Mais, plus profondément, Diderot souligne que le grand roman crée une communauté des lecteurs, qui se reconnaissent réciproquement par le jugement qu'ils portent sur l'ouvrage et sur les personnages avec lesquels ils vivent en idée, et qui se brouillent avec ceux qui ne partagent pas leurs jugements : « Depuis qu'ils [les romans de Richardson] me sont connus, ils ont été ma pierre de touche ; ceux à qui ils déplaisent sont jugés pour moi¹⁹ ».

Dans son approche du genre romanesque, Diderot pense donc une unité profonde, entre l'exigence de vérité, la pédagogie morale et la réussite esthétique. Le romancier, parce qu'il est désormais l'encyclopédiste des passions humaines permet, avec les moyens propres de la fiction narrative, une expérience par procuration qui donne au lecteur une connaissance vraie du monde réel. Or cette connaissance même n'est pas neutre axiologiquement : la morale naturelle selon Diderot est fondée dans la vérité des rapports humains. Le savoir pratique conféré au lecteur par la fréquentation de la fiction romanesque dans le mécanisme de l'identification – cette entrée métaleptique dans l'univers fictionnel qui forme en retour dans le monde réel la communauté morale des lecteurs – est éducation morale en même temps qu'enseignement sur le monde moral.

Lorsque lui-même s'exerce à l'activité de conteur, Diderot investit romans et contes comme des pratiques philosophiques. La narration diderotienne met en scène des cas qui donnent à penser, et en même temps les débats sur ces cas, dans lesquels le lecteur est impliqué, soit parce qu'il est directement interpellé, comme dans *Jacques le Fataliste*, soit parce que la part dialogique du texte l'oblige à exercer lui-même son activité judiciaire. Diderot ménage sans cesse toutes sortes de dispositifs d'emboîtements et de décalages

¹⁷ *Ibid.*, p. 158.

¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹ *Ibid.*, p. 165.

qui interdisent au lecteur de se reposer dans la passivité de l'enchantement fictionnel et l'obligent à devenir un lecteur philosophe.

Ainsi, pour sortir de l'objection de l'inconséquence de l'athée vertueux et montrer la cohérence forte entre son matérialisme et sa pensée morale, Diderot refuse la transcendance de commandements moraux d'origine divine et proclame l'immanence des vérités morales, qui surgissent naturellement des expériences sociales et se complexifient avec le degré de complexité de la société – et dont on prend conscience dans la discussion. À l'expérience sociale la plus simple mise en scène par l'apologue des deux sauvages cueillant des pommes succèdent des exposés de cas autrement plus complexes tels que les questions débattues dans *l'Entretien d'un père avec ses enfants*.

C'est cette immanence des vérités morales aux rapports naturels entre les hommes qui fait que la Maréchale et le Philosophe peuvent s'accorder sur les mêmes vérités morales, même si l'une est croyante et l'autre non : la discussion mise en scène par Diderot est en elle-même l'expérience de cet accord. Au fond, tous deux partagent une même idée de la justice, comme en atteste la discussion finale sur la justice de Dieu, qui ne saurait être différente de celle de M. le Maréchal. Il n'y a pas deux idées de justice, et l'idée de justice ne découle pas d'un décret arbitraire divin, comme s'il pouvait y avoir une justice de Dieu et une justice pour les hommes, mais de rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, comme dirait Montesquieu.

On voit que cette enquête sur la conséquence de la pensée morale de Diderot nous a menés à un propos sur la cohérence de ses pratiques d'écriture. C'est que la philosophie morale, dès lors qu'on a compris l'immanence des vérités morales, doit désormais passer par le récit d'expériences et la discussion sur ces expériences, dans des machines qui impliquent le lecteur et le contraignent à penser par lui-même. Il y a une grande leçon dans le simple enchaînement des trois dialogues, *Ceci n'est pas un conte*, *Madame de la Carlière* et le *Supplément au Voyage de Bougainville*. C'est dire, mais on pouvait s'en douter, qu'il n'y a pas d'un côté la littérature et de l'autre la philosophie. Cela n'aurait pas de sens au XVIII^e siècle et, comme on vient de le voir, particulièrement chez Diderot.

Les variations morales de Diderot

Charles Vincent*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 95-109. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2461>

Résumé

Après avoir rappelé le sens musical du mot variation, l'article se penche sur les nuances synonymiques du lexique de la variation dans les dictionnaires des synonymes et dans les articles de Diderot de l'*Encyclopédie*. Émerge alors un embarras du philosophe sur la question morale et politique de la variation. Inéluctable et parfois souhaitable, la variation des pensées, des individus et des sociétés doit cependant être compensée par des ferments d'unité et de constance. L'écriture fictionnelle permet de mettre en scène librement les variations morales des individus, notamment dans *Jacques le fataliste*, comme le constate avec jubilation Milan Kundera dans une nouvelle variation qu'il propose deux siècles plus tard sur le roman de Diderot.

Mots-clés : Diderot, variation, morale, identité, constance.

Abstract

The article analyses first the meaning of the word variation in music. It continues with a comparison of different words expressing the idea of variation in eighteenth century dictionaries and in the *Encyclopédie*. We can observe an hesitation of Diderot about the moral and political question of variation. On the one hand, variation is desirable and inevitable, for thoughts, men as well as societies, but on the other hand it must be compensated by some kind of unity and constance. Fiction allows the philosopher to show freely the moral variations of everybody and everything, particularly in *Jacques le fataliste*. Milan Kundera proposed another variation on this diderotian variation two hundred year later.

Keywords: Diderot, variation, ethic, identity, constance.

En 1874, dans *La Littérature française au dix-huitième siècle*, Paul Albert, qui enseignait alors à la Sorbonne et à l'École Normale Supérieure avant de rejoindre le Collège de France, faisait de Diderot un portrait bien peu flatteur en filant une métaphore musicale :

* Lycée Mozart, Blanc-Mesnil / C.E.L.L.F. (CNRS/Université Paris-Sorbonne), France.
charles.vincent03@gmail.com

Il était tout simplement le plus infatigable lanceur de hardiesses en tout genre [...]. Mais le plus souvent, la thèse initiale lui était suggérée par un autre. *Il n'avait que le mérite des développements fantaisistes, déclamatoires, excessifs. [...] il était un écho sonore qui répétait avec de brillantes variations la note lancée par d'autres. [...] Une fois mis en train, il rencontrait des arguments et des idées de détails qui étaient précieusement recueillis. Il fut l'éloquence et la poésie du Cénacle. [...] Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer avec précision la philosophie de Diderot. En a-t-il une ? il en a plusieurs. Rien de plus inconstant que ses idées¹.*

Le procédé de la variation caractérise à ses yeux l'écriture et la pensée du philosophe, se mêlant à l'inconstance de ses idées pour former une cacophonie artificielle et sans originalité. L'image musicale sert à dénoncer lourdement la philosophie, la morale et l'esthétique de Diderot. Ne peut-on pas cependant exploiter la variation pour en repenser le fonctionnement à nouveaux frais ? Ce procédé musical n'éclaire-t-il pas le style et la manière de penser du philosophe ?

Repartons de l'image elle-même. Le sens musical du mot « variation » apparaît dans la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, en 1798, bien tardivement et seulement au pluriel. Les variations en musique y sont définies comme « les changements faits à un air, en y ajoutant des notes qui laissent subsister le fond de la mélodie et le mouvement »², c'est-à-dire plus généralement que quelque chose y reste identique en prenant une forme ou une apparence différente. Dès l'orée du siècle, Jean Sébastien Brossard, dans son *Dictionnaire de musique* (1701), réédité tout au long du siècle et adapté en anglais par James Grassineau en 1740, insistait sur la multiplicité des genres musicaux qui utilisaient le procédé de la variation, comme les gavottes, passacailles, doubles ou diminutions³. Les variations donnèrent des réussites célèbres de la musique baroque début de siècle (Corelli, *la follia*), de la musique française (Rameau, *Gavotte et variations*) ou encore de la musique germanique (Bach, *Variations Goldberg, Pasacaille et fugue*, Mozart, *Air varié sur « Ah! vous dirai-je, Maman »*, Haydn, *Un picollo divertimento*). Par ailleurs, des variations furent faites par des compositeurs ultérieurs en partant de thèmes du dix-huitième siècle (Beethoven, *opus 40* et *opus 66, variations sur Mozart*, Brahms, *Variations sur un thème de Haydn*, etc.).

Dans son *Dictionnaire de musique*, Jean-Jacques Rousseau ne semble pas tenir en grande estime ces « manières » qui « préviennent l'ennui ». Souvent impromptues, les variations

¹ Paul Albert, *La Littérature au dix-huitième siècle*, Paris, Hachette, 1874, p. 336-337. Voir dans Raymond Trousson, *Images de Diderot (1784-1913)*, Paris, Champion, 1997, p. 254.

² *Dictionnaire de l'Académie française*, t. 2, 5^e édition, Paris, Smits, 1798, p. 717.

³ Jean Sébastien Brossard, *Dictionnaire de musique* (1701), 3^e éd., Amsterdam, Estienne Roger, 1750, p. 243.

donnent pour lui des succès fugaces, comme les *Variations* de Guignon et Mondonville « qui n'avaient d'autres mérites que d'être variées par les plus habiles violons de France⁴ ». La variation musicale semble ainsi à Jean-Jacques aussi légère que plaisante, à l'image de la variation morale et stylistique, qui fait le fond du libertinage et de la politesse mondaine du dix-huitième siècle⁵. Certains critiques ont par ailleurs fait le rapprochement entre les procédés de variations musicales et l'art de la rhétorique (amplification, ornementation)⁶. Y aurait-il alors une affinité entre les jeux de variations esthétiques et les variations morales dénoncées par les moralistes des Lumières ? Le mot de variation lui-même joue-t-il un rôle dans le débat sur la morale, peut-il nous éclairer sur la pensée morale de Diderot et sa manière d'écrire sur la morale ?

1. De la variation de l'espèce aux variétés individuelles.

L'étude des synonymes, comme souvent, est très révélatrice des usages et des polémiques qui entourent un mot. Dans son sens courant, *variation* est perçu comme un synonyme de *changement* (*Dictionnaire de l'Académie*), mais assorti de nombreux exemples, qui en précisent les usages concrets. La synonymie grossière du lexique cache de subtiles distinctions, comme l'avait déjà affirmés certains grammairiens au XVII^e siècle⁷, distinctions que les synonymistes virtuoses du siècle des Lumières ne manquent pas de mettre en valeur. Déjà Brossard, dans son dictionnaire de musique, ouvrait son article par un panorama du lexique de la variation : « *Variatio*, terme latin, ou *variazione*, terme italien, veulent dire proprement *différence*, *changement*, *variété*, etc.⁸ ». Dans ses *Synonymes français*, en 1736, Girard, le grand synonymiste, proposa deux articles successifs, « Variation, changement » puis « Variation, variété⁹ ». Diderot, qui se charge de nombreux synonymes pour l'*Encyclopédie*, choisit pour sa part de fusionner les deux articles de Girard en un seul,

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Dictionnaire de musique*, fac-similé de l'édition de 1768, éd. de Claude Dauphin, Paris, Acte Sud, p. 531.

⁵ Outre que le libertin *varie*, le corpus des œuvres libertines joue en permanence sur des réécritures qui constituent autant de variations sur un même thème. Le mot n'est d'ailleurs pas étranger à la critique, voir Chantal Thomas, « Casanova-Sade, variations sur l'esprit de libertinage », *Revue des deux mondes*, juillet-août 1998, p. 98 et suivantes, Odile Richard-Pochet, « *Les Bijoux indiscrets*, variation secrète sur un thème libertin », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1998, n°24, p. 37-37.

⁶ Voir sur ce point Elaine Rochelle Sisman, *Haydn and the classical variation*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1993.

⁷ M.-G. Adamo, « Introduction », Abbé Gabriel Girard, *La Justesse de la langue française, ou les Différentes significations des mots qui passent pour synonymes*, Milan-Paris, Schena-Didier Érudition, 1999, p. 15.

⁸ J. S. Brossard, *Dictionnaire de musique*, *op. cit.*, p. 243.

⁹ Abbé Girard, *Synonymes français*, Paris, veuve d'Houry, 1736, p. 336-337.

« Changement, variation, variété, », qu'il donne non pas à l'entrée « Variation », comme Girard l'avait fait, mais à l'entrée « Changement¹⁰ », c'est-à-dire encore au début de l'*Encyclopédie*, dans le troisième volume paru en 1753, au moment où Diderot est le plus prolifique en définitions synonymiques avant de délaissé peu à peu cet exercice¹¹. À l'entrée précédente du dictionnaire, au mot *change*, Diderot discute longuement et ouvertement une distinction proposée par l'abbé Girard, « qui ne [lui] semble pas exact¹² ». De même, il transforme les distinctions qu'avait proposées Girard pour le mot *variation*, mais cette fois sans expliciter ni sa dette ni ses réticences. Le mot *changement*, soyons-en sûrs, aurait pu donner lieu à un long article et à de belles polémiques avec les détracteurs de la Philosophie, mais étonnamment, les vingt-six lignes de distinctions synonymiques constituent l'intégralité de l'article, à l'exception des sens spécialisés du mot.

Trouve-t-on alors une véritable matière à philosopher ou à polémiquer dans ces lignes en apparence de grammaire ? Tout d'abord, les deux articles de Girard, très clairs, sont limités, comme souvent, à l'établissement de nuances ponctuelles entre les termes. L'article de Diderot a manifestement une perspective à la fois plus ample et plus synthétique. Beauzée critiquera Diderot pour sa décision de fusionner les deux articles, lorsqu'il rééditera en les augmentant les *Synonymes* de Girard en 1769¹³, mais Guizot choisira cet article pour ses *Synonymes* en 1809¹⁴. Diderot commence par une détermination commune des trois mots que ne comportaient pas les articles de Girard : « termes qui s'appliquent à tout ce qui altère l'identité, soit absolue, soit relative ou des êtres ou des états¹⁵ ». La dimension philosophique en est accentuée. Diderot disait d'ailleurs lui-même que les synonymes devaient être l'occasion d'un cours de morale, notamment « par le choix des exemples¹⁶ ». Dans le détail, Diderot se démarque encore de Girard. Il insiste, à propos de la détermination

¹⁰ *Encyclopédie*, t. 3, Paris, Briasson et alii, 1753, p. 132. À l'inverse, l'article « Variation » sera un article entièrement scientifique.

¹¹ Voir Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie : Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, SVEC, 375, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 268-282.

¹² *Encyclopédie*, t. 3, *op. cit.*, p. 127.

¹³ Beauzée, *Synonymes français de M. Girard, Nouvelle édition considérablement augmentée*, t. 1, Paris, Le Breton, 1769, p. 247 : « Dans l'*Encyclopédie* (III, 132), on a rapproché en un seul article les trois mots [...]. Je crois que c'est mal à propos car ce n'est pas sous le même aspect que le mot *variation* est synonyme des deux autres. L'altération de l'identité d'état est l'idée commune des deux mots *Variation* et *Changement*. La diversité est le caractère commun des deux mots *Variation* et *Variété*. Cependant, il faut voir cet article de l'*Encyclopédie* dans lequel les idées sont analysées avec beaucoup d'intelligence et de précision. Voyez pour cela t. 2, art. 292. »

¹⁴ Guizot, *Nouveau Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, Première Partie, Paris, Maradan, 1809, p. 173 (art. 229).

¹⁵ *Encyclopédie*, t. 3, *op. cit.*, p. 127.

¹⁶ *Œuvres complètes*, t. 8, éd. Lewinter, Paris, Club Français du Livre, 1971, p. 490.

spécifique du mot *variation*, sur la « rapidité » du phénomène, d'une manière peu compréhensible. Là où Girard insistait simplement sur la successivité et la réversibilité de la *variation* en comparaison du *changement*, Diderot préfère à la réversibilité l'idée distinctive de rapidité : la variation est « le passage rapide par plusieurs états successifs », écrit-il une première fois. Puis « c'est la succession rapide, sous des états différents, qui fait la variation¹⁷ ». Après cela pourtant il reprend mot pour mot l'exemple donné par Girard : « il n'y a point de gouvernement qui n'ait eu ses *variations* ».

L'inflexion apportée par Diderot, loin d'être anodine, témoigne sans doute du souci qu'il a de fonder l'identité non pas sur l'immutabilité, mais sur une certaine lenteur du changement. Ainsi Diderot utilise-t-il la même expression de « succession rapide », dans la *Lettre sur les aveugles*, quelques années avant l'article de l'*Encyclopédie*, pour qualifier le monde dans lequel nous vivons : « Qu'est-ce que ce monde ? [...] un composé sujet à des révolutions, qui toutes indiquent une tendance continuelle à la destruction ; une succession rapide d'êtres qui s'entresuivent, se poussent et disparaissent...¹⁸ » ; les mondes évoluant encore plus vite que le nôtre sont dit « estropiés », ils sont des monstres hésitants qui n'arrivent pas à persister dans leur être. Claire Fauvergue conclut à partir du même article que « les variations phénoménales du vivant expliquent leur variété spécifique ou leur identité », rattachant l'article « Changement, variation, variété » de l'*Encyclopédie* à l'ensemble de sa philosophie du vivant¹⁹.

Là où Girard faisait porter ses définitions sur des « personnes », des « sujets » et des « objets », Diderot distingue des « états » et des « individus », puis des « actions » et des « êtres », soucieux de proposer ses propres partitions. Surtout, la leçon de morale qui perce à travers les exemples attachés aux définitions est presque inversée. Girard insistait lourdement sur l'inconstance morale du changement et de la variation : « les variations sont ordinaires aux personnes qui ne sont point déterminées dans leurs volontés [...] ; qui n'a point de principes certains est sujet à varier²⁰ ». Diderot à l'inverse semble accentuer la dimension naturaliste de ses observations morales, contre le blâme latent des exemples de Girard : « Il n'y a point d'homme si constant dans ses principes, qu'il n'en ait *changé* quelquefois²¹ ». Sans aller jusqu'à la bénédiction, Diderot note l'inéluctabilité du changement, même en morale. Cette inflexion se fonde sur un rapport différent à la logique, à la

¹⁷ *Encyclopédie*, t. 3, *op. cit.*, p. 132.

¹⁸ *Lettres sur les aveugles*, dans *Œuvres complètes*, t. 4, éd. DPV, Paris, Hermann, p. 52.

¹⁹ Claire Fauvergue, « Mathématiques et psychologie de Leibniz à Diderot : de la monade à l'individu », *Kairos*, n°18, 2001, p. 83-84.

²⁰ Abbé Girard, *Synonymes français*, *op. cit.*, p. 336.

²¹ *Ibid.*

science et à l'histoire naturelle qui perce dans les autres exemples. Jacques Proust évoque la « logique scholastique²² » de Girard qui le conduit au constat « banal » qu'« il n'y a point d'espèces dans la nature où l'on ne remarque beaucoup de variété²³ ». Diderot à l'inverse, en liant *changement* et *variété* par l'intermédiaire du mot *variation*, « passe de la contiguité à la continuité » comme le dit Jean Varloot²⁴, ou de la « continuité statique » à la « continuité dynamique » comme le suggère Jacques Proust²⁵.

Les distinctions synonymiques paraissent aussi idéologiques que lexicales. Parfois la connotation esthétique, sa coloration pourrait-on dire, vient se mêler à l'affaire. Girard avait pris soin d'intégrer un exemple applicable aux beaux-arts (« la variété des couleurs »), exemple qui disparaît chez Diderot. Cependant, Diderot réintègre un exemple proche dans une autre série synonymique qu'il reprend à Girard, *Bigarrure*, *diversité*, *variété*, *différence* : « il règne entre les fleurs de ce parterre une belle variété²⁶ ». La première série synonymique était orientée vers l'ontologie, la science et la morale, celle-ci est tournée vers le bon goût, la *variété* exprimant une pluralité bien venue et la *bigarrure* une disparité de mauvais goût. Si *variation* possède au dix-huitième siècle une connotation morale clairement péjorative, contre laquelle Diderot lutte parfois, son synonyme *variété* présente à l'inverse une incontestable connotation méliorative en esthétique. Les utilisations du mot chez Diderot, notamment dans les *Salons*, ne font que confirmer cette impression par l'usage, Diderot appréciant particulièrement, à l'égal de ses contemporains, les compositions ou les couleurs variées²⁷. Cette divergence connotative nous apparaît comme le symbole d'un conflit permanent dans la pensée morale de Diderot, entre relativisme et universalisme, c'est-à-dire entre l'acceptation des variations des individus et le souci de la constance.

La réévaluation morale de la *variation* est esquissée dans d'autres articles de l'*Encyclopédie*, mais elle reste très ambiguë. Ainsi, de nombreux critiques ont commenté l'ambivalence de l'article *Inconstance*²⁸, qui oscille entre la légitimation des variations « nécessaires » et « raisonnables » et l'« étrange dérèglement » auquel elles conduisent dans les rapports sentimentaux. N'oublions pas en outre que Diderot est aussi le rédacteur

²² Denis Diderot, *Œuvres complètes*, t. 6, éd. DPV, Paris, Hermann, 1976, p. 356.

²³ *Encyclopédie*, t. 3, *op. cit.*, p. 132.

²⁴ Jean Varloot, « Buffon et Diderot », dans *Présence de Diderot*, Frankfurt, Peter Lang, 1990, p. 298-315.

²⁵ Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Genève-Paris, Slatkine, 1982, p. 288.

²⁶ *Œuvres complètes*, t. VI, éd. DPV, Paris, Hermann, 1976, p. 190.

²⁷ « Ne vous attendez pas, mon ami, que je sois aussi riche, aussi varié, aussi sage, aussi fou, aussi fécond cette fois que j'ai pu l'être aux Salons précédents. » (*Salon de 1767*, dans *Œuvres complètes*, t. 16, éd. DPV, Paris, Hermann, 1990, p. 55), « ce nombre flexible et varié de la poésie de Racine et de Voltaire » (*Œuvres complètes*, t. 18, éd. DPV, Paris, Hermann, 1984, p. 153).

²⁸ Par exemple, Gerhardt Stenger, *Diderot, le combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 2013, p. 525.

de l'article *Constance* de l'*Encyclopédie*, dans lequel il fait un bel éloge de « cette vertu par laquelle nous persistons dans notre attachement à tout ce que nous croyons devoir regarder comme vrai, beau, bon, décent, et honnête » et qui s'oppose au mensonge²⁹. S'éloignant toutefois d'une logique trop dichotomique à la fin de l'article, il considère les limites de la constance et le caractère raisonnable d'une certaine inconstance...

2. Une identité dans la variation ?

a. La pensée morale de Diderot.

Sur la question de la variation, l'œuvre de Diderot présente une difficulté presque insoluble : tantôt perçue comme l'accumulation de brillants disparates, pleine de contradictions³⁰, elle a par ailleurs été jugée par d'autres comme beaucoup plus unifiée qu'il n'y paraît au premier regard et qu'une tradition interprétative avait voulu le faire croire³¹. À l'origine de cette tradition, on trouve les apologistes chrétiens du XVIII^e siècle, luttant contre Diderot et ses amis et cherchant à montrer l'incohérence immorale de leurs pensées, dont celle de Diderot, taxé d'être une girouette sans attaches³². *Les Helviennes* de l'abbé Barruel sont caractéristiques de cette littérature pamphlétaire qui choisit de mettre en valeur les *variations* des Philosophes :

De là [c'est-à-dire du refus de croire en Dieu] tous ces oui, si aisément suivis par des non ou un peut-être. De là ces *variations continuelles* et à travers lesquelles leurs adeptes n'ont pu retenir une seule opinion fixe et déterminée [...] la véritable source du délire commun à tous nos prétendus philosophes³³.

Mais Barruel, se moque aussi de la tendance des philosophes à déguiser leurs contradictions derrière le joli mot de *variations* :

²⁹ *Œuvres complètes*, t. VI, éd. DPV, Paris, Hermann, 1976, p. 490.

³⁰ Lamennais écrivait ainsi dans ses *Réflexions sur l'état de l'Eglise* (1809) : « C'est en deux mots toute la doctrine de Diderot, chrétien, déiste, athée, inexplicable assemblage de toutes les contradictions... » (dans Raymond Trousson, *Images de Diderot en France (1784-1913)*, *op. cit.*, p. 94.

³¹ Colas Duflou, *Diderot Philosophe*, Paris, Champion, 2003.

³² Barruel fait ses délices de l'expression, et s'amuse des « docteurs girouettes » à maintes reprises : « M. Diderot n'est pas assurément une girouette ; M. d'Alembert malgré ses oui, ses non ; M. de Voltaire surtout n'est pas une girouette. Ce n'est point parce qu'ils sont tournés vers l'orient et l'occident, que leurs opinions *varient* du blanc au noir, au lieu qu'il n'en faut jamais d'avantage au petit Berne pour y voir les prodiges de variété dont j'ai été témoin » (Barruel, *Les Helviennes*, t. 3, Paris, Moutard, 1784, p. 296, nous soulignons)

³³ *Ibid.*, p. 330 (nous soulignons)

Peut-être feraient-ils encore mieux d'admettre tantôt l'une et tantôt l'autre, suivant les circonstances. Ce ne serait point là ce qu'on appelle une contradiction, mais une véritable variation, c'est-à-dire une preuve de ce génie fécond et surabondant qui nous fait expliquer la même chose par des causes assez différentes pour être incompatibles³⁴.

Pour Barruel, le travestissement hypocrite des contradictions est lié à l'éloge du génie que proposent les Philosophes. Tout ce qui semble se contredire est mis sur le compte de la finesse d'une pensée continuiste, contextuelle et circonstancielle échappant aux esprits ordinaires et que seul le génie peut concevoir.

Diderot prête parfois le flanc à cette critique. Lorsqu'on l'accuse d'avoir été obscur dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, il répond :

L'obscurité naît de la profondeur des idées et de la distance des rapports. Le génie porte rapidement son flambeau et l'esprit qui ne suit pas avec la même vitesse reste en arrière et tâtonne dans les ténèbres³⁵.

Cependant, il n'explique pas toujours les contradictions apparentes de sa pensée par la complexité abyssale des rapports ; il reconnaît souvent volontiers ses erreurs (« J'ai dit assez d'absurdités en ma vie pour m'y connaître³⁶ ») et va même jusqu'à revendiquer à plusieurs reprises tout au long de sa vie une surprenante constance dans la variation (« en tout, notre véritable sentiment n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus³⁷ »). Ailleurs, la variation est le signe d'une constance du jugement et d'une compréhension plus profondes³⁸. Diderot légitime donc sa manière de philosopher et de moraliser en oscillant entre la simple apparence factice d'une variation et l'acceptation d'une variation réelle.

³⁴ Barruel, *Les Helviennes*, t. 1, Paris, Moutard, 1784, p. 39.

³⁵ *Œuvres complètes*, DPV, t. 25, Paris, Hermann, 1986, p. 415.

³⁶ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, dans *Œuvres complètes*, t. 25, éd. DPV, Paris, Hermann, 1986, p. 92.

³⁷ *Rêve de d'Alembert*, dans *Œuvres complètes*, t. 17, éd. DPV, Paris, Hermann, 1987, p. 113.

³⁸ « il y avait un point de vue sous lequel la Vénus de Briard avait tous les défauts que je lui reproche, et un autre point de vue sous lequel elle ne les avait plus. » (*Salon de 1769*, dans *Œuvres complètes*, t. 16, éd. DPV, Paris, Hermann, 1990, p. 637)

b. Variations morales entre les nations et les individus.

Ces articulations piquantes et paradoxales de la constance et de la variation de la pensée morale de Diderot ne sont pas accessoires. Elles proviennent d'une certaine représentation de l'humaine condition. Tout varie en permanence, mais sans forcément détruire la possibilité d'une morale universelle. Diderot s'exclame par exemple : « Voilà cette morale universelle qui tenant à la nature de l'homme tient à la nature des sociétés : cette morale qui peut bien *varier* dans ses applications, mais jamais dans son essence³⁹ » ; « Ses principes sont constants et uniformes : mais leur application varie quelquefois⁴⁰ ». La variation des situations locales ou individuelles n'exclut pas une identité plus profonde de la morale et de la philosophie. Ainsi Diderot, qui exploite souvent la règle leibnizienne des indiscernables (il n'y a pas deux êtres, deux situations, deux mots qui soient identiques), n'en conclut pas moins à la possibilité d'une morale universelle. Tout est en vicissitude permanente dans l'univers diderotien, même les espèces (*Pensées sur l'interprétation de la nature*). Mais il existe des temporalités différentes de la variation qui la rendent plus ou moins sensible :

Pourquoi l'homme, pourquoi tous les animaux ne seraient-ils pas des espèces de monstres un peu plus durables ? Pourquoi la nature, qui extermine l'individu en peu d'années, n'exterminerait-elle pas l'espèce dans une plus longue succession de temps ? L'univers ne semble quelquefois qu'un assemblage d'êtres monstrueux. Qu'est-ce qu'un monstre ? Un être, dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant⁴¹.

La persistance de certains êtres et traits permet alors d'imaginer une morale qui s'appuierait sur des principes valables dans l'intervalle de temps où cette stabilité s'observe, intervalle variable pour le monstre, l'individu et l'espèce.

La stabilité, cependant est très relative, car les êtres qui composent l'espèce sont tous différents, ce qui remet en cause la régularité nécessaire à l'établissement d'une morale universelle pour l'espèce : « L'espèce humaine n'est qu'un amas d'individus plus ou moins contrefaits, plus ou moins malades [...] il n'y a pas un seul animal, une seule plante, un seul minéral dont je n'en puisse dire autant⁴² ». Pour pallier cet inconvénient, Diderot pense « des causes propres à l'homme » et des « fonctions » de son organisme qui s'appliquent à

³⁹ *Histoire des deux Indes*, dans *Œuvres complètes*, t. 15, éd. Lewinter, Paris, Club Français du Livre, 1973, p. 572 (nous soulignons).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 571.

⁴¹ *Éléments de Physiologie*, dans *Œuvres complètes*, t. 17, éd. DPV, Paris, Hermann, 1987, p. 444.

⁴² *Ibid.*, p. 515.

la grande majorité des individus, même si ceux-ci varient infiniment dans le détail. À cette similitude des fonctions, Diderot ajoute le besoin réciproque des individus pour leur survie (« la morale est fondée sur l'identité d'organisation, source des mêmes besoins...⁴³ ») et l'« égalité en droit » des citoyens, même si « il y a entre deux individus une inégalité naturelle » et « des inégalités conventionnelles⁴⁴ ». À chaque fois, des entités abstraites (principes, organisation moyenne ou idéale, droit) viennent contrebalancer l'infinie variation factuelle des individus et des situations pour laisser entrevoir la possibilité d'une morale commune et la nécessité d'un rapport actif de soi sur soi (perfectionnement, adéquation à son corps ou à la société). La morale joue donc tantôt un rôle d'euphémisation des différences individuelles (comme chez Helvétius), tantôt un rôle d'articulation de ces différences (comme chez d'Holbach). Dans le premier cas, la morale tend à devenir identique pour chacun, dans le second cas elle varie d'un individu à un autre mais sur un fond commun identique (intuitions, principes, organisation physique ou droit). Les êtres sont pour partie semblables et pour partie complémentaires. Diderot conclut alors : « l'origine de cette unanimité de jugements si constante et si générale [...] est dans [...] la similitude d'organisation d'un homme à un autre, qui entraîne celle des mêmes besoins, [...] de la même faiblesse ; source de la nécessité de la société ». Si la variation empêche l'identité absolue de la morale, elle n'interdit ni la similitude, ni la complémentarité des morales individuelles. Diderot cherche ainsi à articuler l'unité de la morale (organisation collective efficace et juste) et l'unicité de la morale (mêmes principes pour tous).

Nous venons de retracer une partie de l'effort intellectuel de Diderot pour articuler les différences individuelles à la possibilité d'édifier une morale commune. Toute sa vie, Diderot a désiré prouver qu'il existait une morale universelle, mais malgré toute la contention d'esprit qu'il mit à cette question, il confessait encore en 1775 qu'il n'avait pas trouvé la vérité et que les questions de morale étaient peut-être plus affaire de caractères que de logique...

c. La constance individuelle.

Les variations de la morale n'apparaissent pas uniquement entre individus ou sociétés. Elles proviennent aussi de l'inconstance des individus eux-mêmes, variant dans leurs principes et leurs déclarations. Fidèle à son éclectisme, Diderot ne tranche pas entre la constance absolue que réclament les moralistes rigoristes, et une morale épicurienne

⁴³ *Réfutation d'Helvétius*, dans *Œuvres complètes*, t. 24, éd. DPV, Paris, Hermann, 2004, p. 607.

⁴⁴ *Observations sur le Nakaz*, dans *Œuvres complètes*, t. 11, éd. Lewinter, Paris, Club Français du Livre, 1971, p. 227.

autorisant les variations du comportement les plus fantaisistes. Cependant il valorise là encore une constance bien comprise, c'est-à-dire qui s'appuie paradoxalement sur le constat des variations de l'être et de l'impossibilité de lui demander un engagement définitif.

Son rapport à la constance des stoïciens rappelle l'équilibre dynamique qu'il cherche à atteindre entre constance et variation : « Plus j'y réfléchis, plus il me semble que nous aurions tous besoin d'une teinte légère de stoïcisme, mais qu'elle serait surtout utile aux grands hommes⁴⁵ ». Loin d'applaudir à l'outrance des « rigoristes » de quelque secte qu'ils soient, Diderot ne retient de leur application continuelle qu'une « teinte légère », ce que moqueront immédiatement ses détracteurs⁴⁶. Il prend garde en outre de proportionner l'effort de constance qui est demandé aux individus : « il faut en user avec la multitude comme les maître en gymnastique [...] par des sauts modérés » car « Exiger trop de l'homme, ne serait-ce pas un moyen de n'en rien obtenir⁴⁷ ? ». Diderot cherche bien à obtenir un amendement moral de l'individu en réclamant une plus grande constance, mais avec tolérance et en partant du caractère de chacun tout autant que de principes moraux intangibles auxquels il faudrait se tenir une fois pour toutes.

L'inconstance, s'il faut l'accepter comme une inéluctable pente de l'humanité, complique singulièrement les rapports sociaux et sentimentaux, et Diderot revient sur ce problème insoluble tout au long de sa vie. Dans *Jacques le fataliste* par exemple, il met aux prises la constance d'une femme orgueilleuse avec la frivolité d'un amant (histoire de Madame de la Pommeraie). Après le récit de cette confrontation tragique, Diderot conclut : « J'approuverais fort une loi qui condamnerait aux courtisanes celui qui aurait séduit et abandonné une honnête femme : l'homme commun aux femmes communes⁴⁸ ». Pour couper court aux divergences entre la constance des uns et l'inconstance des autres, Diderot choisit ici de séparer les troupes.

Cette réponse au problème, on le sent bien, est aussi sérieuse que ludique. Elle n'est qu'une déclinaison parmi bien d'autres des intuitions diderotiennes. Alors qu'il tente l'apologie de la constance de Madame de la Pommeraie contre son lecteur outré de sa vengeance, Diderot écrit en ouverture de la fable de la gaine et du coutelet ces lignes aussi poétiques qu'ironiques :

⁴⁵ *Œuvres complètes*, t. 25, DPV, *op. cit.*, p. 372.

⁴⁶ En reprenant à une autre occasion l'idée qu'il faudrait une « pincée » de plus de stoïcisme aux grands hommes *Ibid.*, p. 159, note 223.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 374-5.

⁴⁸ *Jacques le Fataliste*, dans *Œuvres complètes*, t. 23, éd. DPV, Paris, Hermann, 1981, p. 173.

Le premier serment que se firent deux êtres de chair, ce fut au pied d'un rocher qui tombait en poussière ; ils attestèrent de leur constance un ciel qui n'est pas un instant le même ; tout passait en eux et autour d'eux, et ils croyaient leurs cœurs affranchis de vicissitudes. Ô enfants ! toujours enfants !...⁴⁹

La constance, hélas, n'est pas la chose du monde la mieux partagée, et le ressentiment de Madame de la Pommeraie, comme celui de Madame de La Carlière, semble s'appuyer sur du sable. Et pourtant, si étonnant qu'il puisse paraître, Diderot continue de réclamer de la constance pour les âmes fortes, grandes ou géniales. Le génie nécessite un travail continu, de même que la grandeur naît de la persévérance. « Je ne saurais souffrir qu'on imprime blanc et qu'on parle noir. [...] Formez-vous l'idée d'un grand homme ; faites le parler, et dites-moi si c'est là le discours que vous lui feriez tenir⁵⁰ ».

Ainsi Diderot ne se résout pas à l'inconstance, si « raisonnable » ou « nécessaire » qu'il la trouve souvent⁵¹. Il en rit tant et plus, il en pleure dans les affaires de cœur, et imagine d'être réuni dans la mort avec sa chère Sophie en 1759 : « Laissez-moi cette chimère. Elle m'est douce. Elle m'assurerait l'éternité en vous et avec vous...⁵² ». Comme on le voit, le paradoxe fondamental, ou la logique la plus rigoureuse de Diderot, est alors de varier sans cesse sur la question même de la variation. Il suggère des constantes pour mieux les subvertir, rappelle la vicissitude de tout, il réserve la persévérance au grand homme, s'amuse de l'inconstance des autres lorsqu'elle est anodine, mais s'en offusque lorsqu'elle ne l'est plus. Diderot, comme souvent, refuse de donner un fin mot à l'histoire de la variation. Est-il contradictoire ? sans doute, mais après avoir posé que tout varie, qui oserait le blâmer ?

3. Fictions et variations de point de vue.

La variation, enfin, est un procédé créatif que Diderot exploite intensément, à mi-chemin de l'imitation et de l'invention, dans son écriture morale. Comme nous venons de le voir, le philosophe donne de l'humanité, des individus et de lui-même une image dans laquelle la variation et la variété physiques et morales deviennent incontournables, acceptables et même peut-être souhaitables. Or c'est à travers son style et les modes de composition qu'il choisit que cette variation devient compréhensible, et non plus inéluctablement dangereuse et étrangère à soi. Diderot se plaît à varier les représentations de la morale

⁴⁹ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁰ *Correspondance*, t. 9, éd. Roth, Paris, Minit, 1963, p. 114-116.

⁵¹ Cf. Jean Goldzink, *Comique et comédie au siècle des Lumières*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 211.

⁵² *Correspondance*, t. 2, *op. cit.*, p. 284.

pour dégager notre point de vue d'un fixisme pré-critique. Cependant, il ne verse pas non plus dans un relativisme radical. Toute la gageure de sa philosophie morale tient dans l'équilibre très précaire entre le constat des vicissitudes du monde et le souci de dégager des constantes, si précaires soient-elles, permettant de penser le général et d'agir sur le monde.

Herbert Dieckmann constatait jadis l'échec de Diderot à écrire un véritable traité de morale. De cet échec, il faisait le ferment d'une réussite esthétique nouvelle : les contes de Diderot⁵³. Dieckmann constatait l'inflexion importante du rapport de Diderot à la morale dont ils étaient révélateurs, à savoir le passage d'une philosophie du système moral à une philosophie de l'interprétation des cas moraux. Cette dernière configuration ouvre pleinement la morale à l'esthétique, par la mise en scène des cas moraux, mais l'esthétique permet aussi paradoxalement à Diderot de déployer toutes les ramifications de la morale « dans la plénitude de sa signification qui dépasse le point de vue éthique au sens strict du mot⁵⁴ ». Ici les variations ne concernent plus uniquement les idées morales elles-mêmes, mais la forme d'écriture et le point de vue qui est adopté pour parler de la morale. Les variations de tonalité sont les plus frappantes, du pathétique de *La Religieuse* (si l'on n'y considère pas la mystification) au comique de *Jacques* ; les variations des situations ou des cas font à chaque fois les délices de Diderot qui se meut dans des univers où il peut interpréter en toute liberté les faits en mêlant la reprise d'idées antérieures et l'exploration de nouveaux territoires de l'humaine condition. Si l'interprétation est en partie contrainte par un système logique, un système normatif, elle gagne doublement en liberté. D'abord parce que le narrateur n'a pas le devoir de conclure une règle à partir du cas, ensuite parce qu'il peut présenter à travers le récit, le discours et le dialogue des faces différentes du même problème comme on l'observe dans le mode de composition même du *Supplément au voyage de Bougainville*.

Milan Kundera écrivait dans *L'Art du roman* : « l'esprit du roman est l'esprit de complexité. Chaque roman dit au lecteur : *les choses sont plus compliquées que tu ne le penses* [...]. Chaque œuvre est la réponse aux œuvres précédentes⁵⁵ ». Polyphonie, réécriture, dialogisme, autant d'outils romanesques pour mettre en scène les variations des situations et des êtres contre le « tourbillon du réductionnisme » – l'expression est de Kundera. Or, l'écrivain tchèque a donné en hommage à Diderot une « variation » sur *Jacques*, dont il considère déjà que c'est une variation sur Sterne mais aussi une triple « variation » structurale

⁵³ *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, n° 13, 1961, p. 398.

⁵⁴ Herbert Dieckmann, *Cinq Leçons sur Diderot*, Genève, Droz, 1959, p. 66.

⁵⁵ Milan Kundera, *L'Art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 34.

(sur l'amour du maître, de Jacques et de Mme de la Pommerai)⁵⁶. Et l'on pourrait même voir dans l'ensemble des contes de Diderot une variation sur l'inconstance, comble de la variation puisque le thème redouble le mode de composition... L'écriture des contes et des romans libère Diderot de la contrainte des formes de pensées philosophiques habituellement exploitées pour parler de la morale.

Diderot ne s'arrête pas pourtant à ce foisonnement autorisé par les contes. Il poursuit sa quête d'une vérité d'ordre moral dans *L'Essai sur Sénèque*, à travers un mode bigarré d'écriture mêlant le récit, le commentaire, les digressions et le dialogue, et confronte à nouveau des points de vue très différents sur un cas précis, l'hypocrisie de Sénèque. Mais loin de laisser flotter sa réflexion comme parfois dans les indécidables contes, ou dans *Est-il bon ? est-il méchant ?*, Diderot souligne les ressorts de son jugement, tout en mettant en scène celui des autres, passés comme présents et en invitant le lecteur à se faire sa propre opinion. Autant de variations sur le cas Sénèque qui semblent les préludes nécessaires à l'éclosion d'un jugement moral critique. L'entremêlement des voix, leur superposition permet à la fois de faire accoucher son propre rapport éthique au monde et de le rapprocher d'une communauté de pensée.

Pour évoquer des références kunderiennes, Sénèque inspire Diderot comme Mozart inspira Beethoven dans son opus 66, tandis que ses œuvres jouent sur des variations comme le même Beethoven dans la sonate 32 qu'il composa à la fin de sa vie⁵⁷. Les variations de soi et les variations sur autrui ne constituent alors plus le danger effroyable de l'inconstance, antichambre du vice et de la méchanceté, mais l'occasion de tester les potentialités de son être, sa résonance dans le vertige de l'hybridation. Diderot s'empare de la « parole d'autrui » pour en faire un masque de lui-même (« c'est autant mon âme que je peins que celle de mes personnages », dit-il par exemple). Et il convie son lecteur à produire sa propre variation (« lisez, relisez Sénèque »). La littérature, au dix-huitième siècle (roman et théâtre), permet sans doute plus librement que d'autres types d'écriture (traité, éléments, plan) de mettre en scène les variations morales, d'en développer allègrement les nuances et les circonstances, les turpitudes (*La Religieuse*) comme la saveur (*Jacques*) sans la contrainte permanente d'une légitimation.

⁵⁶ Milan Kundera, « introduction à une variation », dans *Jacques et son maître*, Paris, Gallimard, 1981, p. 18.

⁵⁷ Kundera évoque la sonate 32 (opus 111) dans *Le Livre du rire et de l'oubli* (Paris, Gallimard, 1978, p. 230), qu'il considèrerait lui-même comme « un roman en forme de variations ». Dans la Postface de *Jacques et son maître*, François Ricard compare le *Jacques* de Kundera à l'opus 66 de Beethoven inspiré de Mozart (« Variations sur l'art de la variation », dans *Jacques, op. cit.*, p. 100).

Pour réfléchir avec Diderot, il faut accepter « le paradoxe d'une philosophie du fragmentaire et du discontinu », suggérait Herbert Dieckmann⁵⁸. Il faut accepter aussi chez Diderot le paradoxe d'une philosophie et d'une morale de la variation, qui trouve son unité, sa jubilation et sa profondeur dans et par la variation, mélange d'une continuité tangible et insaisissable, et d'une divergence permanente de soi à soi et de soi aux autres. Quelle musique⁵⁹ !

⁵⁸ *Cinq Leçons*, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁹ Exclamation de Diderot dans une lettre à Sophie du 17 novembre 1765 : « Imaginez un instrument immense pour la variété des tons, qui a toutes sortes de caractères [...] faisant se succéder avec un art incompréhensible la délicatesse à la force, la gaieté à la mélancolie, le sauvage, l'extraordinaire à la simplicité, à la finesse à la grâce [...] ce conte du musicien de l'antiquité qui faisait passer à la discrétion ses auditeurs de la fureur à la joie, et de la joie à la fureur, me revint à l'esprit et me parut croyable [...] quelle musique ! » (*Correspondance*, t. 5, éd. Roth, Paris, Minuit, 1959, p. 177-178).

Histoire(s) de caractères.

Le programme étho-poétique des contes

Konstanze Baron*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 111-134. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2463>

Résumé

Cet article tente de démontrer la cohérence des contes de Diderot envisagés sous le point de vue d'un programme étho-poétique englobant, au centre duquel se trouve la notion de caractère. Le caractère chez Diderot semble donner un fondement quasi physique, en tout cas naturaliste à la morale, mais il est lui-même miné par des tensions (entre forme et force, être et paraître, fiction et morale etc.) que met en relief l'article. Après une première réflexion sur la critique du jugement moral effectuée par les contes, qui permet de relever les 'vertus' du caractère du point de vue de la pensée morale, s'approfondit l'analyse des enjeux littéraires des contes. Il s'avère que plutôt qu'un fondement stable de la morale, le caractère (littéraire), grâce à ses ambivalences mêmes, constitue le médium privilégié de la stratégie esthétique de Diderot en tant qu'elle vise essentiellement à une compromission éthique du lecteur.

Mots clés : Caractère ; Anthropologie ; Histoire ; Critique ; Jugement.

Abstract

This article proposes to demonstrate the coherence of Diderot's tales from the point of view of an overarching ethico-poetic strategy, centered on the notion of "character". Character seems to provide Diderot's moral thought with a quasi-physical, in any case naturalistic basis – were it not for the internal tensions with which it is ridden (between form and force, essence and appearance, fiction and morality etc.) and which this article tries to bring to the fore. Whereas a first section deals with the critique of moral judgment in and by the tales, thus allowing to highlight the 'virtues' of the notion of character from the point of view of ethical thinking, the latter part is devoted to investigating the properly narrative stakes of the tales. It concludes that, rather than providing any kind of stable "foundation" to his ethical system, the notion of (literary) character, thanks to its very ambivalence, constitutes a pivotal element of Diderot's aesthetic strategy whose aim is the involvement – and ultimate corruption – of the reader.

Keywords: Character; Anthropology; History; Critique; Judgment.

* Eberhard Karls Universität Tübingen, Allemagne.

konstanze.baron@uni-tuebingen.de / kbaron@fas.harvard.edu

Dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, Diderot explique pourquoi il n'a jamais écrit d'éthique, c'est-à-dire de livre philosophique sur la morale :

[S]'il y a des questions en apparence assez compliquées qui m'ont paru simples à l'examen ; il y en a de très simples en apparence que j'ai jugées au-dessus de mes forces. Par exemple, je suis convaincu que, dans une société même assez mal ordonnée que la nôtre, où le vice qui réussit est souvent applaudi, et la vertu qui échoue presque toujours ridicule, je suis convaincu, dis-je, qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'être un homme de bien ; c'est l'ouvrage, à mon gré, le plus important et le plus intéressant à faire ; c'est celui que je me rappellerais avec le plus de satisfaction, dans mes derniers moments ; c'est une question que j'ai méditée cent fois et avec toute la contention d'esprit dont je suis capable ; j'avais, je crois, les données nécessaires. Vous l'avouerais-je ? je n'ai pas même osé prendre la plume pour en écrire la première ligne. Je me disais, Si je ne sors pas victorieux de cette tentative, je deviens l'apologiste de la méchanceté. J'aurai trahi la cause de la vertu. J'aurai encouragé l'homme au vice. Non, je ne me sens pas bastant pour ce sublime travail. J'y consacrerai inutilement toute ma vie.¹

Bien qu'il soit convaincu, à un niveau tout à fait pratique et personnel, du lien intrinsèque entre le bonheur et la vertu (puisqu'« on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'être homme de bien »), Diderot se dit pourtant incapable de prouver l'existence de ce lien de façon théorique. Il renonce donc à écrire cet « ouvrage », qu'il juge pourtant « le plus intéressant à faire », de peur d'y échouer au niveau de l'argumentation philosophique, ce qui aurait nécessairement des conséquences néfastes pour la morale. Il vaut mieux se taire, conclut-il, que de se faire, par simple mégarde ou inadvertance, l'avocat du vice.

Se présente donc, dans ce passage, un philosophe extrêmement consciencieux – consciencieux au point de se condamner lui-même au silence par – quel paradoxe – amour de la vertu ! Bien entendu, le silence philosophique dont il est question ici n'exclut nullement un autre type d'« ouvrages », le travail pratique. Laissons-donc la philosophie, et cultivons notre jardin... ? Mais là n'est pas tout. Pour quiconque connaît un peu Diderot, il est clair que sa prétendue « abstinence » en matière de morale n'est pas si grande que cela. Au contraire : L'œuvre de Diderot livre une vaste réflexion sur la morale (une « éthique » donc au sens strict du terme) et qui ne se limite pas à la simple propagation – pratique

¹ DIDEROT, D. : *Œuvres complètes*, éd. critique par Jean Fabre, Herbert Dieckmann, Jacques Proust et Jean Varloot, Paris, Hermann, 33 vol. prévus, 1975 *sqq.*, Tome XXIV, p. 589. Toutes les références à Diderot dans cette édition (DPV).

– de la vertu. Seulement, il faut savoir l'identifier. À ce propos, la suite du passage cité nous donne déjà quelques indications précieuses. Car Diderot poursuit :

Voulez-vous une question plus simple ? La voici. Le philosophe appelé au tribunal des lois, doit-il ou ne doit-il pas avouer ses sentiments, au péril de sa vie. Socrate fit-il bien ou mal de rester dans la prison ? Et combien d'autres questions qui appartiennent plus au caractère qu'à la logique !²

C'est seulement en apparence que le philosophe change de sujet, en transformant la question théorique discutée auparavant (« une éthique philosophique est-elle possible ») en une question d'ordre pratique (« le philosophe doit-il... »), et en nous référant, tout de suite, à un cas particulier, spécifié par un nom propre (« Socrate »). Est-ce que les choses deviennent, par ce moyen, plus « simples », comme il le suggère ? C'est ce dont on pourrait douter. En tout cas, elles deviennent plus plastiques, et plus concrètes. Au lieu de nous perdre dans un débat théorique infructueux, nous sommes invités à nous tourner vers les affaires pratiques de la vie, vers l'agir du philosophe, et à former une opinion à propos d'un sujet nommé Socrate, qui se trouve placé dans une situation exemplaire et donc, en quelque sorte, paradigmatique. « Fit-il bien ou mal ...? » *Est-il bon ? Est-il méchant ?*³ Voilà les questions qui intéressent Diderot. Ce sont, dit-il encore, des « questions qui appartiennent plus au caractère qu'à la logique ».

Si l'on prend au sérieux ce passage, Diderot aurait donc moins renoncé à la morale, que changé de stratégie. Tout en restant fidèle à ses intérêts d'homme vertueux, il porte l'attention sur un autre type de questions. La morale pour Diderot est, comme on l'avait noté, en premier lieu une affaire de caractères. Cela implique deux choses : que la morale est ancrée dans la vie pratique que nous connaissons, celle de tous les jours (la morale ne se fait donc pas dans les livres, pas même dans les livres de philosophie) ; et qu'elle est aussi plurielle que les caractères qui s'y rencontrent. Ainsi, le concept du caractère ne s'oppose pas seulement à la « logique » en tant que (pure) « théorie ». Il s'oppose également à la « loi » morale universelle pour rendre raison de la pluralité et de la diversité des caractères. Il n'a pas de parti pris pour la vertu, mais compte sur la méchanceté aussi bien que sur la bonté des hommes. En ceci, il est strictement « réaliste ». Mais le fait de remplacer, de façon programmatique, la « logique » par le « caractère » ne signifie pas pour autant que Diderot abandonnerait toute réflexion (philosophique). Au contraire, il ne renonce pas à

² DPV XXIV, 590.

³ Titre d'une comédie de Diderot, en quatre actes et en prose, rédigée entre 1775 et sa mort en 1784.

la philosophie en tant que telle, mais change seulement de genre. Le caractère n'est pas, comme la logique, un procédé abstrait, il lui faut des situations et des histoires concrètes. Le caractère demande donc une mise-en-narration. C'est pourquoi nous trouvons les réflexions de Diderot sur la morale non pas dans des traités (qu'il n'a pas faits), mais dans les contes. Les contes⁴, et ce sera le sens du propos qui suivra, sont le lieu privilégié de la réflexion éthique de Diderot. Ils constituent une véritable *étho-poétique*, en ce qu'ils mettent en œuvre une certaine expérience pratique du caractère, jointe à une réflexion théorique sur ses qualités – vices et vertus ! – éthiques et esthétiques.

Le champ sémantique du caractère

Avant de commencer notre analyse des contes, essayons tout d'abord de rendre plausible une telle grille de lecture axée sur le caractère. Son évidence a dû être beaucoup plus grande pour Diderot qu'elle ne l'est actuellement pour nous : le concept (philosophique, anthropologique) du caractère vient sur lui de par deux traditions classiques, celle des moralistes du XVII^e siècle, en premier lieu, et celle de la philosophie morale antique dont héritent les premiers. Que Diderot soit un moraliste (pas comme les autres), ses commentateurs l'ont bien vu⁵. Mais on peut pousser encore plus loin cette piste : au-delà de simples observations stylistiques concernant par exemple la forme de la maxime, on relève, par exemple, des parallèles frappants entre certains passages du *Neveu de Rameau* de Diderot et *Les Caractères* de La Bruyère, qui concernent l'objectif même de l'entreprise moraliste. Voyons par exemple le portrait du Neveu fait par MOI/Le philosophe au début de leur rencontre :

MOI – Je n'estime pas ces originaux-là. [...] Ils m'arrêtent une fois l'an, quand je les rencontre, parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'ils rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont introduite. S'il en paraît un dans une compagnie ; c'est un grain de levain qui fermente et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite, il fait

⁴ Puisque Diderot se plaît à brouiller les limites des genres, il n'est pas toujours facile de savoir quel texte il qualifie comme conte (ou comme dialogue, entretien, etc.). En témoigne l'étonnante variété des éditions. Pour le corpus de cette étude, nous nous tenons à la sélection faite par DPV dans le vol. XII des *Œuvres complètes*.

⁵ Voir p. ex. Ages, A.: « A gift for maxims – Diderot as Moralist. The Testimony of the Correspondence », *New Zealand Journal of French Studies* 12/1 (May 1991), p. 5-14. Le fait même qu'une amie de Diderot, Madeleine de Puisieux, publie un livre intitulé *Les Caractères* en 1750, montre que le genre des caractères est toujours vivant au siècle des Lumières, et qu'il est pratiqué dans l'entourage le plus proche de Diderot.

approuver ou blâmer ; il fait sortir la vérité ; il fait connaître les gens de bien ; il démasque les coquins ; c'est alors que l'homme de bon sens écoute, et démêle son monde.⁶

et comparons-là à la définition de l'approche moraliste chez La Bruyère :

Il s'en trouve un troisième ordre [d'auteurs en morale, K.B.], qui, persuadés que toute doctrine des mœurs doit tendre à les réformer, à discerner les bonnes d'avec les mauvaises, et à démêler dans les hommes ce qu'il y a de vain, de faible et de ridicule, d'avec ce qu'ils peuvent avoir de bon, de sain et de louable [...].⁷

On note les ressemblances jusque dans l'emploi des termes (« démêler son monde », « démêler dans les hommes ce qu'il y a de vain, de faible et de ridicule, d'avec ce qu'ils peuvent avoir de bon, de sain et de louable »). Diderot partage avec La Bruyère le même souci diagnostique : il s'agit de découvrir, de mettre à nu les caractères pour savoir à qui l'on a affaire dans la vie.⁸ Leur but est de mettre en lumière la vérité des caractères, de faire le tri, entre bons et mauvais, entre vices et vertus. Pour La Bruyère, l'entreprise s'arrête là : il vise, selon l'épistémologie classique, à établir une classification qui permet à son lecteur de s'orienter dans la société et qui n'est donc pas dépourvue d'éléments pédagogiques.⁹ Diderot, quant à lui, va un pas plus loin : pour lui, il ne s'agit pas seulement de *classifier* les caractères selon le schéma des *types*, mais de rompre « cette fastidieuse uniformité » imposée par la société moderne. Ainsi, non seulement son concept de caractère diffère fondamentalement de celui de La Bruyère en ce qu'il met l'accent sur *l'originalité* de l'individu ; mais aussi le style même de l'approche moraliste est un autre, plus dynamique, que chez son prédécesseur du XVII^e siècle. En fait, il ne s'agit pas seulement de comprendre les caractères, et donc d'une simple herméneutique, mais d'en provoquer l'émergence, de les *produire*. Le Neveu, ce « grain de levain qui fermente », est un agent provocateur au sens strict du terme. Son rôle à lui (et c'est pourquoi le philosophe s'intéresse à ce personnage en dépit de son peu d'« estime ») est de découvrir des caractères (en tant qu'originaux) dans une société couverte du masque uniforme des bienséances. Avec *Le*

⁶ DPV XII, 72.

⁷ La Bruyère : « Discours sur Théophraste », *Œuvres complètes*, éd. Julien Benda, Paris, 1951, p. 3-18 (p. 5).

⁸ Cet objectif est aussi au centre de la *Satire première* de Diderot. Voir DPV XVII, 22 et *sqq.* pour les exemples.

⁹ Dans son « Discours sur Théophraste », La Bruyère écrit qu'il veut « [...] rendre l'homme raisonnable, mais par des voies amples et communes, et en l'examinant indifféremment, sans beaucoup de méthode et selon que les divers chapitres y conduisent, par les âges, les sexes et les conditions, et par les vices, les faibles et le ridicule qui y sont attachés » (*op. cit.*, p. 16).

Neveu de Rameau, Diderot franchit donc le pas d'une herméneutique vers une véritable poétique du caractère, centrée sur les vertus performantes du Neveu – le personnage du philosophe étant d'ailleurs le premier à éprouver l'étrange efficacité de son interlocuteur.¹⁰

Diderot s'inspire donc de La Bruyère, tout en prenant ses distances envers le moraliste classique. Celui-ci hérite à son tour d'une tradition ancienne, celle de la philosophie morale antique, représentée par Théophraste et son maître Aristote. Cette tradition, connue de Diderot, a dû avoir pour lui maints attraits. Tout comme les anciens, Diderot s'intéresse à la quête du bonheur et à la réalisation de la vie bonne (*eudamonia*). Il a donc dû être attiré par une philosophie centrée non pas, comme la philosophie morale moderne, sur la notion de « loi morale », mais sur celle d'« éthos », et donc d'emblée plus pragmatique et pluraliste que celle-là¹¹. Or, les différences sont aussi considérables : chez Aristote, par exemple, l'éthos désigne l'ensemble des dispositions acquises par habitude ; il ne s'agit donc pas (nécessairement) de quelque chose d'inné¹². Pour Diderot par contre, ce côté « génétique » (biologique) devient de plus en plus important (il suffit, pour s'en convaincre, de penser aux *Éléments de physiologie* et au *Rêve de d'Alembert*). Dans la *Réfutation d'Helvétius*, Diderot affirme sans ambivalence aucune que le caractère est un « effet de l'organisation¹³ ». Ainsi, tout en s'inscrivant dans la tradition éthique classique, Diderot donne-t-il une interprétation *naturaliste* au caractère¹⁴. Par-là, il rejoint encore un certain courant de la philosophie antique, à savoir le matérialisme d'Héraclite, à qui nous devons la fameuse sentence que le « caractère est un destin ».

Voilà donc tous les éléments réunis pour un déterminisme sans faille en matière de caractère ? En vérité, les choses ne sont pas si simples. Tout d'abord, l'organisation de l'individu pour Diderot n'est pas fixe, mais flexible. Elle est, à un certain degré, ouverte à

¹⁰ Le philosophe, qui se croyait être un simple observateur, est de plus en plus irrité par les agitations de Rameau. Au souci de la *distinction* analytique fait désormais écho une *confusion* qui semble mettre en question tout son être moral (DPV XII, 95) – jusqu'à la fin du dialogue, où il faut tout d'un coup se demander si on est « toujours le même » (DPV XII, 196).

¹¹ Cette opposition entre philosophie morale antique et moderne est thématifiée par Anscombe, G.M.E. : « Modern Moral Philosophy », *Philosophy* 33 (1958), p. 26-42.

¹² « La notion morale de caractère [...] joue un rôle essentiel dans la philosophie antique: elle contribue à y rendre cohérente la psychologie de l'action morale, à penser l'unité des vertus au sein d'une personnalité humaine et à englober dans une forme unique les déterminants de l'action qui relèvent de la nature mais aussi de l'éducation et de l'expérience. » Art. « Caractère », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, publ. sous la dir. de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF (2^e ed. corr.), 1997, p. 200-209 (p. 200).

¹³ DPV XXIV, 491. Voir aussi, pour une définition similaire, la p. 494 du même tome.

¹⁴ On en retrouve d'ailleurs de multiples traces dans *Le Neveu de Rameau*, dont le protagoniste se plaint lui-aussi de l'influence néfaste de la « maudite molécule paternelle » (DPV XII, 173).

l'événement¹⁵. En plus, la tradition antique, à laquelle s'est formé l'esprit de Diderot, n'est en elle-même pas homogène. Elle nous a légué aussi le concept du caractère comme « persona », c'est-à-dire comme « masque » ou « rôle ». Les « masques » que critique Diderot moraliste ne sont donc pas seulement opposés au caractère, mais ils font aussi partie d'un certain concept (théâtral) du caractère. De ce point de vue, le caractère est moins un destin irrévocable, qu'il est capable d'ironie. Entre le (véritable) caractère et son rôle, sa performance publique, existe toujours une faille, une non-coïncidence structurelle qui peut être interprétée comme une déficience, ou comme une liberté. Diderot, avec *Le Paradoxe sur le comédien*, a dédié un texte entier au caractère du comédien, l'acteur social par excellence. Le débat sur la liberté n'est donc pas fermé, mais ouvert. Nous allons y revenir dans nos analyses des contes.

Terminons ce parcours en jetant un rapide coup d'œil dans l'*Encyclopédie*. La notion de caractère y joue un rôle important, et pas seulement pour des raisons de pure quantité (on compte au nombre de douze les entrées appartenant au « caractère », plus quatre dans le *Supplément* de 1176)¹⁶. Écrits par au moins cinq auteurs distincts, ces articles couvrent une quantité de disciplines différentes, de la botanique jusqu'à la théologie, en passant par les techniques d'imprimerie et les métiers d'art (poésie, peinture). Au début, d'Alembert donne une définition générale du terme « caractère », soit :

Ce mot pris dans un sens général, signifie une marque ou une figure tracée sur du papier, sur du métal, sur de la pierre, ou sur toute autre matière, avec la plume, le burin, le ciseau ou autre instrument, afin de faire connaître ou désigner quelque chose.

Cette définition, qui s'en tient strictement à l'étymologie du terme (*charassein* en grec signifie marquer, tracer, imprimer), correspond par ailleurs assez exactement à ce qu'en disent les dictionnaires contemporains¹⁷ : le caractère au sens propre étant un signe, une

¹⁵ Je renvoie ici à la lecture passionnante de Wilda Anderson (*Diderot's Dream*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1990) et aux travaux d'Annie Ibrahim sur le matérialisme de Diderot.

¹⁶ Patrick Coleman, qui a étudié la notion de « caractère », souligne son importance pour le contexte intellectuel du XVIII^e siècle : « I was struck by the ubiquity and resonance of the very term 'caractère' in eighteenth-century discourse. Like 'esprit' or 'mœurs', it is one of those terms whose precise meaning is difficult to pin down but which play a key role in Enlightenment attempt to redefine the shape of man's moral and cultural life. » Coleman, P.: « The Idea of Character in the *Encyclopédie* », *Eighteenth-Century Studies* 13 (1979), p. 21-47, (p. 22 sq). Voir aussi du même auteur : « Character in an Eighteenth-Century Context », *The Eighteenth Century*, vol. 24, n° 1, 1983, p. 51-63.

¹⁷ Dans le *Dictionnaire universel* de Furetière (édition de 1707) on peut lire la définition suivante: « Certaine figure qu'on trace sur le papier, sur l'airain, sur le marbre, ou sur autres matières avec la plume, le ciseau, ou autres instruments, pour signifier, ou marquer quelque chose. » La comparaison des articles est

empreinte qui sert à désigner quelqu'un (ou quelque chose) afin de le/la faire connaître. Notons que cette définition ne néglige ni les outils ni les supports – c'est-à-dire, tout le « matériau » – de cette empreinte (qu'il faut encore entendre dans un sens actif, comme processus de fabrication et résultat de ce processus ; je souligne en passant que c'est Diderot lui-même qui se charge des longues explications techniques dans l'article *caractères d'imprimerie*). Par la suite, elle est variée selon la logique des différentes disciplines ; ainsi, l'on parle de « qualité essentielle » (*C. en peinture*), d'une « différence spécifique » (à propos du *C. d'un ouvrage*), d'une « manière propre » (*C. en parlant d'un auteur*) ; par rapport aux personnes, il est question d'une « disposition habituelle de l'âme » (*C. en morale, C. des nations*) et d'une « inclination ou passion dominante » (*C. dans les personnages*) ; pour en venir finalement aux significations plus nettement métaphoriques, tel l'« esprit de corps » et la « qualité invisible qui attire le respect ». C'est l'article *Caractère – terme moderne de botanique* qui reflète le plus clairement le désir de classification que nous avons déjà pu observer chez les moralistes classiques : « [...] le caractère d'une chose est ce qui la distingue essentiellement de toute autre chose ».

Peut-on, dans cet article vraiment pluri-disciplinaire sur le caractère, identifier des traits globaux ou communs, et qui nous aideraient à comprendre sa fonction dans les contes ? Deux remarques semblent ici à l'ordre : premièrement, l'unité du caractère, si elle existe, ne peut que résider dans sa diversité même. Ainsi, tous les articles de l'*Encyclopédie* insistent sur le fait de la *diversité* des caractères ; celui-ci figurant d'ailleurs comme instrument heuristique servant à la connaissance (par distinction). Seconde remarque: le caractère, bien qu'il désigne en premier lieu l'essence des choses, renvoie tout aussi naturellement à leur mode de (re-)présentation. C'est une forme, une manière de dire ou de désigner ; il appartient donc, de par sa définition même, au monde des *signes*. Voici l'autre grand paradoxe du « caractère » : non seulement il permet de penser l'unité dans la diversité ; il est aussi situé au seuil de l'être du paraître, de la chose et de sa représentation¹⁸. D'où s'explique

intéressante en ce qu'elle met en lumière certaines lacunes de l'*Encyclopédie*. En particulier, l'article de *Encyclopédie* omet la définition de « caractère » comme « sortilège », « figure talismanique » – qui, on s'en doute, ne correspond pas à l'intention scientifique de cet ouvrage voué au combat contre le préjugé. Un conte comme *Mystification* montre pourtant que cette définition est bien présente à l'esprit de Diderot, et qu'il en tire des ressources littéraires remarquables.

¹⁸ Je rejoins ici encore une observation faite par Patrick Coleman : « According to this scheme, *caractère* is a way of talking about things, even when it refers to moral or botanical characters, that is, to qualities that seem rooted in the things themselves. » (« The Idea of Character in the *Encyclopédie* », *op. cit.*, p. 26.) Selon Coleman, le caractère se range, dans l'*Encyclopédie*, parmi les « moyens d'expressions » ; ce ne serait donc pas seulement une qualité objective (une qualité des objets), mais une « technique d'expression » (*ibid.*, p. 29).

aussitôt son attrait pour l'homme de lettres : au lieu d'y chercher (vainement) la cohérence d'une notion philosophique, Diderot tout au contraire tire profit de son hétérogénéité sémantique. Le caractère est pour lui un champ d'expérimentation ouvert ; il permet de réconcilier – sans les nier – des contradictions qui mèneraient à l'impasse au plan de la pensée logique. Comme signe entre signes, le caractère ne demande pas seulement la mise en forme littéraire ; en désignant à la fois l'essence intime des choses (ou des personnes) et leur représentation, il engage aussi une double réflexion, sur les êtres et sur les formes. C'est cette double réflexion, à la fois éthique et esthétique, qui, me semble-t-il, distingue les contes de Diderot dans le contexte narratif du XVIII^e siècle. Ceci dit, nous pouvons maintenant interroger à plus de loisir la « caractéristique » de ces contes¹⁹.

Les contes comme école du jugement

On commencera en relevant un aspect qui, jusqu'à présent, n'a pas encore reçu toute l'attention qu'il mérite, et qui concerne le rôle du jugement dans les contes. Les contes de Diderot ne mettent pas directement le lecteur en contact avec les personnages (les caractères), mais avec des jugements portant sur ces personnages et leurs actions. De ce point de vue-là, les contes de Diderot ne sont pas vraiment des contes (c'est ce qu'il dit d'ailleurs lui-même dans le titre de l'un d'entre eux), mais des *méta-contes*. Leurs véritables protagonistes sont le narrateur et son interlocuteur, qui s'entretiennent des personnes de leur connaissance en discutant le mérite (ou l'absence de mérite) de leurs actions. Tous les contes de Diderot sont pourvus d'un cadre narratif (soit en forme d'un dialogue qui ressemble à une conversation spontanée entre amis, soit en forme d'un échange de lettres comme dans *Les deux amis de Bourbonne*), qui confronte le lecteur avec une évaluation réflexive du sujet²⁰. En insistant sur cette dimension (méta-)critique des contes, on pourrait dire aussi que ceux-ci mettent en scène leur propre réception (l'interlocuteur du narrateur figurant, sur le plan de la fiction, comme représentant du lecteur²¹). Par conséquent, les jugements dont il est question ici ne sont-ils pas exclusivement d'ordre moral : chez Diderot, la réflexion sur les caractères – l'éthique – est toujours liée à une réflexion

¹⁹ L'exposé qui suit est un résumé condensé des idées développées dans mon livre : *Diderots Erzählungen. Die Charaktergeschichte als Medium der Aufklärung*, Paderborn, Fink, 2014.

²⁰ La présence d'un cadre (et la distinction entre discours et récit qu'il occasionne) n'est pas propre à Diderot, mais appartient à la tradition nouvellistique depuis Boccacce. L'originalité de Diderot consiste plutôt dans l'*interruption* du cadre, qui n'est plus séparé strictement du récit mais s'y mélange.

²¹ « Lorsqu'on fait un conte, c'est à quelqu'un qui l'écoute ; et pour peu que le conte dure, il est rare que le conteur ne soit pas interrompu quelquefois par son auditeur. Voilà pourquoi j'ai introduit dans le récit qu'on va lire, et qui n'est pas un conte, ou qui est un mauvais conte, si vous vous en doutez, un personnage qui fasse à peu près le rôle du lecteur, et je commence. » (DPV XII, 521).

esthétique. Citons en témoin *Ceci n'est pas un conte*, qui s'ouvre par une discussion sur ... l'art de faire des contes !²² Que la question « Est-il bon ? Est-il méchant ? » ne s'applique pas seulement aux caractères, mais au texte en tant que tel, nous le comprenons quand le narrateur annonce, pour ce qui va suivre, un « mauvais » conte²³. Bien sûr, on peut discuter du sens de cette phrase, comme d'ailleurs de celui du titre du texte – équivoque pour le moins. Mais pour l'instant, il suffit de noter que pour Diderot la réflexion critique (morale et esthétique) joue un rôle crucial dans les contes – elle en constitue une partie intégrante.

Comment fonctionne, alors, la critique du jugement dans les contes ? Le schéma est presque toujours le même : comme dans *Ceci n'est pas un conte*, l'un des deux personnages du cadre (en général il s'agit de l'interlocuteur du narrateur), réagit aux histoires qu'on lui raconte de façon spontanée, émotive et non-réfléchie. Ainsi, en écoutant l'histoire du malheureux Tanié, trahi par la belle et cruelle Madame Reymer, exécère-t-il spontanément les femmes²⁴. Même chose, quand il apprend ce qui s'est passé entre Gardeil et Mademoiselle de La Chaux. Gardeil est un scientifique égoïste qui exploite sa compagne et l'abandonne quand, exténuée par le travail, elle a perdu ses attraits. Cette fois-ci, pourtant, l'interlocuteur prend parti pour Mademoiselle de La Chaux (et donc pour les femmes). À chaque fois, il semble suivre naturellement la « morale » dominante de chaque histoire – même si l'une illustre la méchanceté des femmes et l'autre celle des hommes. Au narrateur revient donc le rôle de lui faire comprendre que les choses sont en vérité plus complexes. Ainsi, lorsque l'interlocuteur s'exclame, à propos de Gardeil : « Oh les hommes ! les hommes ! », il lui répond : « Vous regardez le méchant et vous ne voyez pas tout à côté l'homme de bien²⁵ ». Et effectivement, dans le second conte figure aussi un homme de bon cœur, le docteur Camus, qui s'occupe de Mademoiselle de La Chaux quand elle est seule et malade. Ainsi, *Ceci n'est pas un conte* offre un bel exemple de la technique narrative de Diderot : le narrateur présente non pas *un* conte, mais deux, à tendance morale contraire ; et il soumet son interlocuteur à une véritable école de jugement en lui signalant que, quant au caractère (des hommes et des femmes), les choses ne sont pas si simples qu'il ne l'avait d'abord pensé.

²² Le narrateur et son interlocuteur sortent d'une réunion où l'on a passé le temps à lire des contes. Voici comment ils font la critique de ces contes, tout en indiquant les principes poétiques qui gouvernent la production littéraire de Diderot : « [...] un sujet aussi intéressant devrait mettre toutes les têtes en l'air, défrayer pendant un mois tous les cercles de la ville, y être tourné et retourné jusqu'à l'insipidité, fournir à mille disputes, à vingt brochures au moins et à quelques centaines de pièces en vers pour et contre ; et [...] en dépit de toute la finesse, de toutes les connaissances, de tout l'esprit de l'auteur, puisque son ouvrage n'a excité aucune fermentation violente, il est médiocre et très médiocre » (DPV XII, 521).

²³ Voir la note 21. Méchant et mauvais étant, dans la langue du temps, des synonymes (« méchant auteur »).

²⁴ « La traîtresse ! » (DPV XII, 524).

²⁵ DPV XII, 534 sq.

La même technique (et peut-être les mêmes interlocuteurs ?) se retrouve aussi dans *Madame de La Carlière*. Ce conte, qui forme la deuxième pièce d'une série de trois, traite lui aussi d'un couple malheureux et, plus concrètement, du thème de l'infidélité sexuelle. Encore une fois, en tant que lecteurs, nous n'avons pas affaire directement aux personnages, mais aux jugements qu'on a passé sur eux « dans le monde ». Cette fois-ci, pourtant, ces jugements proviennent d'une instance qui n'existait pas dans *Ceci n'est pas un conte*, mais qui prend un essor inouï dans la société du XVIII^e siècle : l'opinion publique. L'interlocuteur, faisant toujours le rôle du naïf, s'avère un adepte peu critique de l'opinion publique quand il juge sévèrement le mari de Madame de La Carlière, le chevalier Desroches, en le traitant de « fou qui a subi toutes sortes de métamorphoses²⁶ ». Le narrateur, quant à lui, ne cache pas son dédain de l'opinion publique, qu'il appelle « cette foule imbécile²⁷ ». Loin d'être – comme le voudrait la propagande des Lumières – un tribunal objectif de la raison, l'opinion publique est pour lui irrationnelle et profondément partielle, une instance d'autant plus redoutable que son verdict est chargé de conséquences pour celui qui en devient la cible. Il s'applique donc à motiver, aux yeux de son interlocuteur, les différentes « métamorphoses » (professionnelles et amoureuses) de Desroches, en lui expliquant les raisons de celui-ci que ne connaît pas le public et qui sont, en général, beaucoup plus intègres qu'on ne l'aurait pensé au premier abord.

La stratégie du narrateur consiste donc à rectifier le jugement (qui est en vérité un pré-jugé) de son interlocuteur en lui racontant des « faits » que celui-ci ne connaissait pas. Voilà à quoi sert, dans ce contexte, l'histoire de Desroches : elle nous donne une idée de son caractère moral indépendante de son image, de son caractère public²⁸. En même temps, la position du narrateur est ici beaucoup moins équivoque que dans le premier conte : non seulement il ne cache pas son mépris du jugement public, mais il n'hésite pas non plus à réprimander sévèrement son interlocuteur quand celui-ci essaie de se trouver des excuses²⁹. Grâce à cette double intervention du narrateur, l'interlocuteur se voit finalement obligé de réviser sa position : il apprend non seulement à se méfier du bruit public, du « qu'en-dit-on », mais aussi, et ce sera la tendance de la deuxième partie du conte, à reconnaître – à prédire même ! – les lois (de formation, de développement) de l'opinion

²⁶ DPV XII, 550.

²⁷ DPV XII, 568.

²⁸ Il en va ici de la différence entre la personne et le personnage. Comme l'a très justement observé David Oakleaf, le « caractère » au XVIII^e siècle est, toujours, en partie, constitué par la réputation : « Character is a publicly circulated sign. » Oakleaf, D. : « Marks, Stamps and Representations: Character in Eighteenth-Century Fiction », *Studies in the Novel*, vol. 23, n°3 (1991/Fall), p. 295-311 (p. 299).

²⁹ « C'est qu'on ignore ces choses-là. C'est qu'il faut se taire quand on ignore » (DPV XII, 552).

publique qui, de façon paradoxale, s'avère être au moins aussi « inconséquente » que les hommes qu'elle condamne³⁰.

Ayant passé en revue la technique narrative de Diderot, nous sommes maintenant à même de comprendre pourquoi Diderot s'en prend aux jugements qui font le sujet de ses contes. Il les critique en tant que représentations (sociales, publiques, en tout cas néfastes) auxquelles s'opposerait le véritable caractère des personnes. Les jugements, comme d'ailleurs les lois morales sur lesquelles ils reposent et auxquelles ils ressemblent de par leur forme apodictique, font partie de tout l'artifice culturel que semble redouter le narrateur des *Trois Contes*.³¹ Ce sont, si nous nous en tenons à l'antique opposition de *physis* vs. *nomos*, des « fictions », c'est-à-dire, des fabrications humaines qui, tout compte fait, n'ont pas grand-chose à voir avec la « réalité ». Non seulement les jugements que nous portons les uns sur les autres ne sont-ils pas en accord avec le caractère des personnes ; dans le pire des cas, ils le falsifient et le corrompent³². C'est exactement ce que montre la fameuse « carrière » du chevalier Desroches dans l'opinion publique : non seulement son image publique n'a rien à voir avec son véritable naturel, mais cette image est aussi contradictoire et gouvernée par des intérêts étrangers au caractère en tant que tel³³. La critique que présente Diderot dans les contes sert donc surtout à restreindre, autant que possible, l'influence néfaste que peuvent exercer les jugements moraux dans la vie des hommes : « l'inconséquence » dont il est question dans le sous-titre de *Madame de La Carlière* est à entendre dans un sens normatif (*de jure*), non pas comme un simple constat (*de facto*).

Est-ce qu'il faut, pour autant, renoncer à tout jugement moral ? C'est effectivement ce qu'on pourrait croire en lisant la fin de *Ceci n'est pas un conte*. Quand les choses entre les deux interlocuteurs sont devenues compliquées au point de rendre toute entente impossible, le narrateur propose la réflexion suivante :

³⁰ Tel est le sens du dénouement alternatif proposé à la fin. L'interlocuteur montre qu'il a bien compris sa leçon, quand il dit : « Je change la thèse, en supposant un procédé plus ordinaire à Mme de la Carlière » (DPV XII, 573).

³¹ « Et puis j'ai mes idées, peut-être justes, à coup sûr bizarres, sur certaines actions que je regarde moins comme des vices de l'homme que comme des conséquences de nos législations absurdes, sources de mœurs aussi absurdes qu'elles et d'une dépravation que j'appellerais volontiers artificielle. Cela n'est pas trop clair, mais cela s'éclaircira peut-être une autre fois... » (DPV XII, 575).

³² Diderot parle d'une *traduction*, qui est aussi une trahison : « Et c'est ainsi que de bouche en bouche, échos ridicules les unes des autres, un galant homme est traduit pour un plat homme, un homme d'esprit pour un sot, un homme honnête pour un coquin, un homme de courage pour un insensé, et réciproquement » (DPV XII, 551).

³³ Tels p.ex. la visibilité de la personne sur la scène publique, sa position dans la hiérarchie sociale etc.

Mais on me dira peut-être que c'est aller trop vite que de prononcer définitivement sur le caractère d'un homme d'après une seule action ; qu'une règle aussi sévère réduirait le nombre des 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 envers 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 une dispute à ne finir qu'au jugement dernier.³⁴

Après avoir longuement discuté, avec son interlocuteur, le cas des deux couples, le narrateur procède ici, comme par hypothèse, à une mise en question générale du jugement. La tendance de son propos est assez claire : c'est le jugement qui fait les criminels, et la réalité (lisons : la réalité physique, la sexualité des hommes) n'est pas faite pour être soumise à des lois morales. Mais le texte ne s'arrête pas là. Tout d'un coup, le narrateur interpelle directement son lecteur : « Mais mettez la main sur la conscience, et dites-moi, vous, monsieur l'apologiste des trompeurs et des infidèles, si vous prendriez le docteur Toulouse pour votre ami ? »

C'est donc au lecteur, que le narrateur s'adresse ici comme « Monsieur l'apologiste des trompeurs et des infidèles » en raison de son scepticisme (présupposé) en matière de morale, que revient l'honneur – ou disons plutôt : la tâche – de prononcer un jugement final³⁵. Il n'y a donc pas, chez Diderot, en dépit de toutes ses réserves, de « suspension of judgment » à la manière des post-modernes. Mais ce jugement, non seulement il incombe au lecteur de le formuler (le texte laisse un blanc plus ou moins suggestif...) ; il est clair aussi qu'il ne peut, en aucun cas, prétendre à l'objectivité comme le faisaient les autres verdicts critiqués dans le conte. La question adressée au lecteur n'est pas « Est-il est bon ? Est-il est méchant ? », mais bien « Est-ce que vous [le] prendriez pour ami ». Poser la question de cette façon implique non seulement que la réponse sera nécessairement subjective (« l'amitié » renvoyant au domaine des préférences subjectives, non pas à celui des normes exactes) ou qu'elle aura pour unique fonction de donner une orientation pratique. Savoir si l'on peut vivre avec quelqu'un, en l'ayant pour ami, est une affaire personnelle qui se

³⁴ DPV XII, 546 sq.

³⁵ Notons en passant que le lecteur se voit ainsi assigner la place qu'occupait ci-devant le pouvoir transcendant !

décide au niveau de la vie pratique et qui est, pour cette raison même, dépourvue de toute portée normative³⁶. Mais le point essentiel ici est encore un autre : c'est le fait que la question discutée tout au long du conte par rapport aux caractères (des personnages) ne saurait être résolue, en définitive, que par le caractère (du lecteur) : en donnant une réponse à la question du narrateur, celui-ci va révéler ses préférences, ses sympathies (ou absences de sympathies), bref, son caractère. Ainsi, en guise de clôture, c'est le caractère du lecteur qui se trouve impliqué dans le débat : à lui la décision.

Une morale « fondée » sur la nature ?

Essayons un premier petit bilan. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, Diderot, dans ses contes, met en œuvre une critique du jugement moral qui est aussi (et en même temps) une critique de la fiction. Plus exactement, Diderot critique les jugements *en tant que* fictions, c'est-à-dire comme faisant partie de l'artifice culturel qu'ont institué les sociétés civilisées, et qui donneraient lieu à des « crimes imaginaires », à une « dépravation artificielle » qui, en tant que telle, n'existerait pas à l'état de nature. Nous nous sommes encore référés à un élément de la philosophie antique, la fameuse opposition *physis* vs. *nomos* pour indiquer quelle est, chez Diderot, la fonction de la notion de caractère : tandis que les jugements (les normes, lois ...), étant des positions plus ou moins arbitraires, représentent le domaine des *nomoi*, le caractère quant à lui appartient au domaine de la *physis* ; il désigne le « naturel » de l'homme – soit le côté de son être moral qui échappe à la contingence. Sur le caractère, il paraît donc qu'on pourrait fonder une morale non-arbitraire, une « morale physique » qui s'ordonnerait non pas sur ce qu'imaginent les hommes, mais sur ce qui est vraiment (dans la nature). Voilà, semble-t-il, le projet qui fascine Diderot, et qu'il met à l'épreuve dans ses contes.

Que ce soit un projet extrêmement difficile, Diderot ne prend aucun soin de le cacher. Bien au contraire : son esprit, qui se plaît à peser le pour et le contre, trouve presque toujours dans les difficultés des ressources nouvelles. Les deux contes discutés ci-dessus (*Ceci n'est pas un conte*, *Madame de La Carlière*) ont révélé des tensions inhérentes au caractère : face à la simplicité apparente des jugements normatifs, ils mettent en relief, premièrement, la *complexité* des caractères (surtout, mais pas exclusivement, pour les caractères génériques, p.ex. « les hommes », « les femmes ») et, deuxièmement, leur *historicité* (un problème discuté surtout par rapport au motif de la constance en amour). Non seulement

³⁶ Le même procédé se trouve à la fin de *Madame de La Carlière*. Le narrateur demande à son interlocuteur : « Mais si vous aviez une fille à marier, la donneriez-vous à Desroches ? » (DPV XII, 574). Encore une fois, l'acquittement théorique du mari infidèle est suivi d'un jugement plus sévère au plan de la pratique.

les caractères sont, de par leur nature même, intrinsèquement complexes et hétérogènes, ils ont aussi tendance à changer avec le temps³⁷. À quel point cela rend difficiles les relations sociales, les deux contes le montrent en toute franchise. À ces deux premières observations sur le caractère s'ajoutent d'autres, plus sérieuses, avec le *Supplément au Voyage de Bougainville*. Ce conte, qui semble au prime abord faire l'apologie d'une vie insouciant et libre selon l'état de nature, propose, à y regarder de plus près, une réflexion philosophique ambitieuse sur les difficultés liées au projet de fonder une morale sur la nature. L'utopie, dans ce texte, a des fissures graves ; l'empire même de la nature n'est pas sans équivoques : car, non seulement la loi de la nature, appliquée strictement, fait preuve d'une certaine tendance despotique³⁸, en révélant par là sa complicité secrète avec les institutions de la civilisation européenne ; mais il semble au moins tout aussi difficile de dériver, de la nature en tant que telle, des directives concrètes pour la vie en société. En témoigne la discussion entre les deux interlocuteurs à la fin du texte, quand ils essaient de soumettre les pratiques galantes de leur société au « test » de la nature³⁹. À la fin, quand tout semble dit, ces deux personnages décident non pas de se rendre sur le champ à Otaïti, mais de se conformer volontairement et provisoirement aux conventions de leur société, tout en essayant d'en réformer les abus selon les indications de la nature.

Les ambivalences structurelles de ce texte (il s'agit d'une critique de la fiction par le moyen de la fiction !) et la décision finale des deux interlocuteurs montrent qu'on ne saurait réduire trop facilement la position de Diderot à un naturalisme sans faille. Tout n'est pas, et ne peut pas être, nature. Bien qu'il reconnaisse, dans certaines limites, l'autorité normative de la nature, la position de Diderot reste culturaliste au fond. Le fait que les deux protagonistes du *Supplément* prennent une décision délibérée en faveur de la civilisation, montre bien qu'il n'y a, de leur part, aucun fatalisme vis-à-vis l'empire de la nature. Cette position, qui est aussi celle de Diderot, devient plus cohérente encore quand on la met en rapport avec sa conception du caractère. D'après tout ce que nous en savons, le caractère non plus ne saurait être réduit à la simple physique. Ce n'est pas une simple donnée, une tendance naturelle et matérielle, mais une organisation complexe qui comporte toujours des éléments culturels. Ainsi, au caractère, en tant que « naturel » de l'homme, il convient

³⁷ Dans *Madame de La Carlière*, le temps est évoqué comme facteur non seulement du développement des caractères, mais aussi de celui de l'opinion publique (DPV XII, 572).

³⁸ C'est ce que montre, entre autres, le régime des voiles restreignant la licence sexuelle et le plaisir érotique des Otaïtiens (DPV XII, 618 sq.).

³⁹ Le personnage « A » propose à son interlocuteur : « Interrogeons bonnement la nature, et voyons sans partialité ce qu'elle nous répondra sur ce point » (DPV XII, 630 sq.). Suit une discussion sur le mariage, la galanterie, la coquetterie et la jalousie qui montre que tous ces phénomènes ne sont pas de simples artifices de la vie civilisée, mais existent bel et bien à l'état de nature.

de donner une forme ; il peut et doit être l'objet d'une *formation*. N'oublions d'ailleurs pas que, chez les anciens, le caractère était au centre d'une véritable *esthétique de l'existence*⁴⁰. Chez Diderot, on trouve encore les vestiges d'une telle approche : pensons p. ex. à l'actrice décrite dans le *Paradoxe sur le Comédien* et qui cherche, lors de ses minutieuses répétitions, à se conformer à un modèle idéal⁴¹. Or, le concept même de s'exercer (mentalement, physiquement) pour se conformer à un modèle quelconque montre clairement que le caractère pour Diderot n'est pas un simple fait, mais une forme qu'on peut se donner, un rôle qu'il faut remplir (de vie).

Toujours est-il que les réflexions de Diderot sur l'esthétique de l'existence sont, en général, liées à une autre figure, bien connue, celle du génie (noir), comme le père Hudson, Madame de La Pommeraye etc. Entre l'actrice du *Paradoxe* et Madame de La Pommeraye, il y a d'ailleurs maints parallèles. Madame de La Pommeraye joue, elle aussi, un rôle, elle se donne une forme extérieure modelée sur une idée qu'elle s'est faite : celle de sa vengeance sur son mari, le Marquis des Arcis, qui a cessé de l'aimer (sans pourtant la trahir). Quant au sort qui est le sien, Madame de La Pommeraye est comme une sœur jumelle de Madame de La Carrière : mais là où celle-ci préfère souffrir en silence, La Pommeraye relève le gant et opte pour le combat. À un destin hostile, elle oppose sa propre détermination, sa volonté féroce, qui est d'abord une volonté de nuire le plus que possible à cet homme à qui elle a confié sa tranquillité et sa réputation, et qui l'abandonne au moment précis où elle n'a plus rien à perdre. Ainsi, chez Madame de La Pommeraye, le caractère n'est pas seulement une forme, mais une véritable *force*⁴² : son « génie », qu'admire – entre autres – le narrateur du roman⁴³, ne consiste pas dans la seule ingéniosité avec laquelle elle manipule les gens de son entourage, mais dans sa volonté de triompher, dans sa détermination presque folle de résister au « sort » (incarné par les sentiments ou plutôt le défaut de sentiments de la part du mari)⁴⁴.

⁴⁰ Ce terme doit son essor aux travaux de Michel Foucault. Voir Foucault, M. : « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et Ecrits : 1954-1988*, éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 609-631.

⁴¹ DPV XX, 50-51.

⁴² Selon Annie Ibrahim, Diderot tenterait de surmonter, dans le cadre de son matérialisme, « l'alternative entre analytique de la forme et poétique de la force ». Bien que je ne suive pas ici le côté aléatoire de sa lecture, je pense qu'elle a raison en supposant que c'est « à une recomposition de la notion du Soi que travaille Diderot ». C'est précisément dans ce contexte-là qu'il faut voir, à mon sens, les variations de Diderot sur le thème du caractère. Ibrahim, A. : « Le matérialisme de Diderot : formes et forces dans l'ordre des vivants », ds : *Diderot et la question de la forme*, coordonné par A. Ibrahim, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 87-103 (p. 93).

⁴³ DPV XXIII, 171.

⁴⁴ Le rapprochement sémantique entre le sort et les sentiments a été fait par Diderot dès *Ceci n'est pas un conte*, où il traite la passion comme une fatalité, c'est-à-dire, dénuée de toute moralité. Voir DPV XII, 533.

Madame de La Pommeraye est une femme qui ne veut surtout pas être victime (du sort) ; c'est pourquoi, ayant perdu son amour, elle fait tout pour rester quand même la maîtresse des sentiments de son mari, en les transférant sur un objet qu'elle considère indigne de son affection.

Concluons, pour le moment, que dans l'histoire de Madame de La Pommeraye, rapportée par l'hôtesse d'auberge en plein milieu de *Jacques le Fataliste et son maître*, Diderot met en scène l'antique combat du caractère et du destin⁴⁵. C'est pourquoi ce « conte », qui n'en est pas un, comme tous les contes de Diderot, doit nous intéresser ici : il constitue le lien entre les contes, avec leurs variations sur le caractère, et le sujet du roman, le fatalisme. Ici se manifeste aussi, avec tout son éclat, la virtuosité dialectique de la pensée de Diderot : entre le caractère et le destin, il y a, comme le montre déjà la sentence d'Héraclite (« le caractère est un destin »), une filiation secrète. Ce sont, tous les deux, des forces déterminantes de la vie humaine : détermination extérieure, dans le cas du destin, détermination intérieure, dans celui du caractère. Ainsi, chez Diderot, on ne sort pas facilement du règne de la détermination, plus ou moins total ; mais ce que ce texte nous donne quand même à penser, c'est la *lutte* des déterminations, internes et externes, quand l'homme (ou la femme) de caractère s'avère un adversaire digne du destin⁴⁶. Si on ne peut donc pas, à propos du caractère, parler de « liberté » proprement dite, on peut, tout au moins, y voir un *autre type* de détermination, par la volonté⁴⁷, et qui s'oppose aux déterminations extérieures auxquelles sont soumis les hommes.

Quant au succès de cette fabuleuse « révolte » contre le destin, il est marqué, dans le roman, par une étrange indétermination : lorsque le plan diabolique de Madame de La Pommeraye a été mis en œuvre et qu'elle touche au moment de son triomphe, il arrive quelque chose de tout à fait imprévu : quand le marquis des Arcis apprend qui est en vérité sa nouvelle femme (une ancienne prostituée), il ne la renvoie pas, mais lui propose de passer leur vie ensemble et de vivre en couple heureux. À cette femme échoit donc le bonheur qui a été refusé à Madame de La Pommeraye. Cela a de quoi surprendre. Cependant, les raisons qui motivent le comportement du Marquis restent cachées aux lecteurs⁴⁸. Est-ce

⁴⁵ Benjamin, W. : « Schicksal und Charakter », ds: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, éd. Siegfried Unseld, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1961, p. 47-55.

⁴⁶ Philippe Lacoue-Labarthe a fait la même observation en parlant, à propos du jeu de l'acteur, de « mimésis [...] active ». « Diderot, le paradoxe et la mimésis », *Poétique* XI (1980), p. 267-281 (p. 279).

⁴⁷ Comme le souligne Colas Duflo (*Diderot : du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Ed. 2013, chap. IV), la notion de « volonté » (comme d'ailleurs celle de « liberté »), est pour Diderot un « mot vide de sens ». Cela ne l'empêche cependant pas de l'intégrer à son concept du personnage littéraire, en le transférant comme ici dans un cadre quasi-mythologique.

⁴⁸ Pour les paroles exactes du Marquis, voir DPV XXIII, 168.

qu'il a, en optant pour la fidélité envers sa nouvelle femme, tout simplement subi un autre tour d'esprit, c'est-à-dire, est-ce qu'il est encore le jouet de ses passions, ou est-ce qu'il a, au contraire, décidé, de façon délibérée, de se comporter en homme d'honneur envers elle ? Le silence de Diderot là-dessus est significatif, et donne libre cours à la spéculation : dans le premier cas, nous aurions affaire à une ironie du sort ; dans le second cas, à une décision éthique.

Le projet de vengeance de Madame de La Pommeraye échoue donc, mais les raisons de cet échec restent dans le noir. Cette *indétermination* au niveau de l'interprétation du texte fait partie de l'art narratif de Diderot : elle y introduit un élément qui n'est étranger ni au destin, ni au caractère, et qui joue un rôle absolument central dans les contes : l'ironie. L'ironie affecte la morale de ces contes de fond en comble. Quand par exemple l'interlocuteur dans *Ceci n'est pas un conte* commente l'indifférence des prêtres, qui refusent de secourir Mademoiselle de La Chau dans sa détresse, en disant « Cela est dans la règle », cette réponse est bien sûr ironique⁴⁹. Elle est ironique en tant qu'elle présente un *semblant de morale*, lorsqu'en fait il s'agit tout simplement de constater un comportement immoral, devenu une normalité dans la société. Ironie il y a également dans le cas de Madame de P*** dans *Les deux amis de Bourbonne*, quand cette dame, qui était d'abord pleine d'admiration et de compassion pour les deux amis, remercie son directeur de conscience, le curé Papin, de l'avoir « éclairée » sur le véritable sens de la charité chrétienne⁵⁰. Mais l'ironie chez Diderot opère aussi dans le rapport du texte avec son lecteur : il est essentiel, pour l'effet éthique de ces contes, que le lecteur ne soit pas déterminé entièrement par les avis des personnages fictifs⁵¹. Dans le cas de Madame de P***, par exemple, il est (sous-)entendu que nous ne suivions pas son jugement, mais que nous prenions nos distances envers elle, tout comme elle s'est auparavant distanciée des deux amis. Le lecteur fictif (représenté dans ce cas par Madame de P***) n'est pas identique avec le lecteur implicite⁵² – la position de ce dernier étant laissée délibérément en suspens. C'est pourquoi la « morale » de ces contes s'écrit souvent dans le silence, dans les non-dits du texte.

Chez Diderot donc, l'ironie fait pendant à la force ; elle repose sur la non-identité de l'être et du paraître, et en tire toute son efficacité. L'ironie est aussi, comme on l'avait déjà

⁴⁹ DPV XII, 546. Cela devient plus clair encore quelques lignes après, quand il s'agit de tirer une conclusion des deux histoires qui forment le sujet du conte : « Mais cela est encore à peu près dans la règle. S'il y a un bon et honnête Tanié, c'est à une Reymer que la Providence l'envoie. S'il y a une bonne et honnête de La Chau, elle deviendra le partage d'un Gardeil, afin que tout soit fait pour le mieux. » (Je souligne).

⁵⁰ DPV XII, 453.

⁵¹ Les différents niveaux de la communication ironique sont analysés par Ruth Groh dans *Ironie und Moral im Werk Diderots*, München, Wilhelm Fink, 1984 (p. 22 sqq.).

⁵² Selon la terminologie de Wolfgang Iser (*Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 1976).

suggéré, une qualité inhérente au caractère. Entre le (véritable) caractère et le masque, entre le naturel et le rôle (public, social, théâtral), il y a non-identité structurelle. Cette non-identité peut être un scandale – et une ressource. Chez Diderot, c'est parfois les deux à la fois⁵³. Dans la vie pratique, il paraît qu'il s'est souvent scandalisé des gens faux, en particulier des simulacres de la vertu. Par contre, dans l'histoire de Madame de La Pommeraye et autres contes, il exploite l'effet dramatique qui résulte des déterminations opposées, et met à profit l'indétermination particulière de l'ironie pour offrir à son lecteur la possibilité d'un positionnement éthique. À ce tableau, *L'Entretien d'un père avec ses enfants*, texte qui traite – comme le *Neveu de Rameau* – des « idiotismes moraux », ajoute encore un nouvel aspect. À la question comment il faut juger le cas problématique d'un *calzolaio* qui, désespérant de l'ordre public représenté par le Vice-roi, prend en main lui-même l'exécution des criminels, le personnage MOI/Diderot fils donne la réponse suivante: « Je condamnerai le Vice-roi à prendre la place du savetier et le savetier à prendre la place du Vice-roi⁵⁴ ». Ici, le rapport entre le caractère de la personne et sa fonction publique est appelé à résoudre jusqu'au problème d'une société juste. Au lieu de juger, voire de condamner les caractères sur fond de normes abstraites, mieux vaut les mettre en accord avec eux-mêmes, en leur permettant d'exercer la fonction (la capacité) qui est en harmonie avec leur dons naturels (leurs capacités). De cette harmonie, Diderot est convaincu, résultera non seulement le bonheur des individus, mais aussi celui de la société⁵⁵.

Dans *L'Entretien*, nous voyons donc Diderot soucieux d'élaborer une dialectique plus complexe encore que celle, relativement simpliste, de la nature et de la culture, qui faisait l'objet du *Supplément au Voyage de Bougainville*. C'est une dialectique vraiment pluraliste, basée sur les « idiotismes moraux », c'est-à-dire les différences spécifiques des individus et des conditions, qui sont aussi nombreux que les caractères mêmes. La diversité des caractères, qui restera toujours incompréhensible du point de vue de la loi (universelle, unique) de la morale, parce qu'on n'y saurait voir que des déviances illégitimes (des « idioties » au sens étymologique du terme), devient ici une véritable ressource de la pensée éthique. *L'Entretien d'un père avec ses enfants* représente, en conséquence, un état très avancé de la pensée morale de Diderot. Non seulement ce texte montre-t-il que les personnages jugent les uns des autres en fonction de leur « condition » particulière ;

⁵³ Voir à ce propos les analyses toujours actuelles de Kempf, R. : *Diderot et le roman ou le démon de la présence*, Paris, éd. du Seuil, 1964, p. 191-235.

⁵⁴ DPV XII, 493.

⁵⁵ Dans la *Satire Première*, Diderot exprime exactement la même idée : « Heureuse la société où chacun serait à sa chose et ne serait qu'à sa chose ! » (DPV XII, 20). On peut tracer les origines de cette conception de la cité juste, connue aujourd'hui sous le titre d'« idiopragie », jusqu'au *Politique* de Platon.

il nous permet aussi d'apprécier cette diversité comme une véritable valeur. L'essentiel, du point de vue social, est que les diverses fonctions soient bien orchestrées entre elles, et qu'il y ait harmonie entre le naturel des individus et la fonction publique exercée par eux. Ceci nous suggère une dernière observation, valable pour tous les textes analysés jusqu'ici : que « l'harmonie » (harmonie avec soi-même, avec les autres) est une notion-clé de la pensée morale de Diderot, comme le montre la fonction véritablement *décisive* qu'il lui attribue dans les débats éthiques – qu'il s'agisse des personnes (harmonie entre les caractères), des institutions (harmonie entre la nature et la culture) ou de l'organisation sociale (harmonie entre le caractère et la fonction publique). L'harmonie, et c'est là encore une idée ancienne (platonicienne, pour être précis, transmise à Diderot par l'œuvre de Shaftesbury), est la réponse que permet de donner l'esthétique de l'existence à la problématique de la morale.

Enjeux littéraires

Evidemment, la réflexion sur le rapport entre « caractères » et « conditions », telle qu'elle figure dans *L'Entretien d'un père avec ses enfants*, n'est pas nouvelle chez Diderot. Nouvelle est plutôt la configuration harmonique entre les deux, qui procède à son tour d'une nouvelle appréciation, plus positive, du caractère en tant que tel. On sait que, dans les années 50, à l'époque du drame bourgeois, Diderot opposait « caractère » et « condition », en donnant la préférence à la dernière⁵⁶. Le contexte de ses réflexions à l'époque était celui de *l'intérêt* du spectateur ; le souci principal de Diderot, en tant qu'auteur dramatique, celui d'assurer la sympathie des spectateurs envers les personnages et leurs problèmes respectifs. Il donnait alors la préférence à la condition sur le caractère, parce qu'il croyait y déceler un potentiel d'identification plus grand : « Pour peu que le caractère fût chargé, un spectateur pouvait se dire à lui-même, ce n'est pas moi. Mais il ne peut se cacher que l'état qu'on joue devant lui ne soit le sien ; il ne peut méconnaître ses devoirs. Il faut absolument qu'il s'applique ce qu'il entend⁵⁷ ». L'argumentation de Diderot, dans ce passage de *L'Entretien sur le Fils Naturel*, obéit évidemment à une logique universaliste : tandis que

⁵⁶ « [...] ce ne sont plus, à proprement parler, les caractères qu'il faut mettre sur la scène, mais les conditions. Jusqu'à présent, dans la comédie le caractère a été l'objet principal, et la condition n'a été que l'accessoire ; il faut que la condition devienne aujourd'hui l'objet principal, et que le caractère ne soit que l'accessoire. [...] C'est la condition, ses devoirs, ses avantages, ses embarras qui doivent servir de base à l'ouvrage. Il me semble que cette source est plus féconde, plus étendue, et plus utile que celle des caractères » (DPV X, 144). Cette dévaluation, souvent citée, du « caractère » par Diderot est probablement une des raisons pour lesquelles la fonction vraiment essentielle de ce concept dans ses textes de prose a largement échappé à l'attention des critiques.

⁵⁷ DPV X, 144.

le caractère est, par nature, trop *singulier* pour donner lieu à une véritable identification de la part du spectateur, la condition représente, quant à elle, un « universel singulier » qui permet l'identification d'un nombre plus important de spectateurs⁵⁸. C'est donc en sa qualité de pédagogue que Diderot parle à cette époque : tandis que vices et vertus sont des affaires particulières (en, en conséquence, l'affaire des particuliers), le spectateur, étant forcé « d'appliquer à lui ce qu'il entend », ne pourrait « méconnaître » ceux de ses « devoirs » qui sont liés à la condition.

Lorsqu'il écrit ses contes, vers la fin des années 70, Diderot aura abandonné le ton de prédicateur ; à part cela, les préoccupations de l'écrivain sont restés plus ou moins les mêmes. C'est ce que montre de façon exemplaire la fin du conte *Les deux amis de Bourbonne*, où Diderot fait, dans une espèce de post-scriptum, le portrait du conteur historique : « Celui-ci se propose de vous tromper, il est assis au coin de votre âtre ; il a pour objet la vérité rigoureuse ; il veut être cru : il veut intéresser, toucher, entraîner, émouvoir, faire frissonner la peau et couler les larmes ; effets qu'on n'obtient point sans éloquence et sans poésie⁵⁹ ». Même pour le « conteur historique » qu'il est devenu entre-temps, il s'agit donc toujours d'éveiller l'intérêt du lecteur. Bien qu'il ne prêche plus aux autres leurs devoirs, mais se contente de les inciter à une réflexion critique sur la morale en tant que telle, Diderot est bien conscient qu'il lui faut toujours *intéresser* ses lecteurs ; c'est une « condition » vraiment essentielle pour tout ce qu'il entreprend comme historien-théoricien de la morale. Et puisque, comme on l'avait noté au début, les contes font toujours aussi un peu leur propre critique, il n'est pas surprenant que l'on retrouve, dans le sujet de ce conte, une réflexion explicite sur les conditions de la participation affective. Ainsi, lorsque le curé Papin demande sournoisement à Madame de P***: « J'ignore [...] quel intérêt vous pouvez prendre à deux brigands, dont tous les pas dans ce monde ont été trempés de sang⁶⁰ », nous comprenons aussitôt qu'il en va toujours du thème de l'intérêt, et que celui-ci reste liée, chez Diderot, à la condition (identifiée ici, pour la première fois, à une problématique sociale). Ce qui a pourtant changé depuis le temps du drame bourgeois, c'est l'appréciation désormais positive de deux « brigands », qui, en tant que caractères mixtes, ne nous intéressent pas tant à cause de leurs vertus (qui sont pourtant incontestables), mais à cause de leurs défauts non moins évidents et qui en font partie intégrante.

⁵⁸ Cela montre à quel point le concept de « caractère » a évolué depuis l'âge classique. Voir à ce sujet: JAUSS, H.-R. : « Vom *plurale tantum* der Charaktere zum *singulare tantum* des Individuums », ds: *Individualität*, publ. sous la dir. de Manfred Frank, München, Wilhelm Fink, 1988, p. 237-269.

⁵⁹ DPV XII, 455.

⁶⁰ DPV XII, 452.

Dans *Les deux amis de Bourbonne*, l'intérêt du lecteur se porte donc sur ce qu'on pourrait appeler, avec une certaine justesse étymologique, deux « idiots » (deux caractères hors la norme). Mais les lecteurs, dans cette histoire, ne sont pas les seuls intéressés : grâce à l'échange de lettres qui constitue le cadre narratif de ce conte, nous avons affaire à plusieurs narrateurs concurrents et impliqués, chacun à sa manière, dans le jeu des évaluations caractérielles. Bien sûr, l'exemple le plus frappant est celui, déjà cité, du curé : sa lettre sert, plus ou moins ouvertement, à discréditer les deux amis, afin de s'emparer de la somme que voulait leur offrir Madame de P***. Mais ce qui est vrai pour le curé l'est aussi pour tous les autres narrateurs : chacun veut obtenir, de la part de son lecteur, un crédit quelconque ; c'est-à-dire il veut amener son lecteur à investir ses ressources (affectives, financières, en tout cas : matérielles) dans son histoire. De cette vérité générale, *Les deux amis de Bourbonne* nous livre une illustration tout à fait plastique en présentant, au moyen des lettres, plusieurs narrateurs différents et leurs portraits – toujours partiels – des deux protagonistes. Ce qu'ils ont tous en commun, pourtant, c'est que personne n'y raconte *pour rien* : même la veuve d'Olivier, dans sa misère, n'est pas un narrateur désintéressé. Voilà au moins ce que nous pouvons inférer de la réaction – en toute apparence complaisante – de Madame de P*** à son récit : « Nous avons parlé d'elle, et j'espère que notre recommandation ne lui aura pas été inutile⁶¹ ». L'intérêt que mobilise le narrateur en éveillant la sympathie de son lecteur se paie donc pour lui en argent comptant, et c'est pourquoi tous les narrateurs, dans ce conte, sont des narrateurs intéressés.

La réflexion méta-narrative qu'on peut discerner dans *Les deux amis de Bourbonne* mène donc infailliblement à une mise en cause du caractère du narrateur. Ainsi, chez Diderot, non seulement le caractère du lecteur, mais aussi celui du narrateur se trouve impliqué dans l'histoire. Tel est, par ailleurs, le sens des nombreuses apparitions de « Diderot » dans ses propres contes. Loin d'y voir un simple souci d'authentification de la part de l'auteur, et qui ferait partie du (proto-)« réalisme » de Diderot, cette technique renvoie plutôt à l'agenda etho-poétique des contes. Comme le dit de manière un peu oblique la poétique de *Les deux amis de Bourbonne*, Diderot s'y démarque d'une esthétique intégriste, qui opposerait nettement (comme le fait par exemple l'esthétique classique) le monde réel et le monde idéal de l'art⁶². Par conséquent, et le lecteur et le narrateur sont ce que William Edmiston a appelé, sans peut-être en discerner toute la signification, des « participating

⁶¹ DPV XII, 442.

⁶² Voilà comment, à mon avis, il faut lire « l'exemple emprunté d'un autre art » dans la poétique du conte historique (DPV XII, 455). La cicatrice appliquée par le peintre sur la tête idéale montre qu'il ne saurait y avoir d'idéalité entièrement intègre. L'idéal est délibérément « corrompu », pour le rendre plus proche de la réalité.

personage(s) » (en tant qu'ils ne sont pas étrangers au sujet du conte, mais en font partie intégrante)⁶³. Leur implication dans l'histoire correspond toujours, d'un point de vue moral, à une corruption morale : le caractère du narrateur n'étant nullement plus « intègre » que celui de son personnel fictif. C'est d'ailleurs exactement ce qu'avait suggéré – en toute ingénuité – le narrateur de *Ceci n'est pas un conte*, quand il nous avait signalé que lui-aussi, il n'avait pas toujours été un modèle de fidélité envers les femmes⁶⁴.

La réflexion sur le caractère du narrateur est poussée au comble dans *Mystification*, premier conte de Diderot après *Loiseau blanc, conte bleu* et dont la portée programmatique égale celle de *Ceci n'est pas un conte*. Dans *Mystification*, Diderot ne figure pas seulement comme personnage ; il y joue, face à Mademoiselle Dornet, son propre rôle, voire celui de « philosophe » et de « tête forte⁶⁵ ». D'une certaine manière, Diderot et son complice Desbrosses sont des conspirateurs non moins « intrigants » que Madame de La Pommeraye ; mais il y aussi a, chez ces deux personnages, une ironie manifeste qui fait virer l'histoire dans le genre comique⁶⁶. Desbrosses, dans ce contexte, représente un comique assez traditionnel, lorsque, par exemple, en faisant le diagnostic du caractère de Mademoiselle Dornet, il s'en prend à la « physionomie » de cette demoiselle un peu trop directement ; au personnage de Diderot par contre revient une ironie plus fine : dans ses interactions avec la Dornet, qu'il essaye de convaincre de l'influence néfaste de deux portraits, il ressemble beaucoup au conteur historique qui, lui aussi, est « en même temps [...] véridique et menteur⁶⁷ ». Ceci dit, nous pouvons tenter l'hypothèse que, dans ce conte, Diderot, grâce au personnage du même nom, met en scène sa propre conduite en tant que conteur : le narrateur s'implique lui-même dans l'histoire, en y jouant son propre rôle (celui de « Diderot intrigant »). D'un côté, cela lui permet de mettre en cause sa conduite, d'en faire le sujet d'une interrogation éthique un peu à la manière de *Est-il bon ? Est-il méchant ?* D'un autre côté, et grâce à l'ironie qui est la sienne, cela lui permet de faire aussi exactement le contraire : au niveau tout à fait pratique qui est celui des interactions décrites dans le conte et effectuées par lui, Diderot *se joue* de ses interlocuteurs, que ce soient Mademoiselle Dornet (sur le plan de l'histoire) ou le lecteur (sur le plan du discours).

⁶³ Edmiston, W. F. : « The Role of the Listener. Narrative Technique in *Ceci n'est pas un conte* », *Diderot Studies* 20 (1981), p. 61-75 (p. 62).

⁶⁴ « On me demandera si je n'ai jamais ni trahi, ni trompé, ni délaissé aucune femme sans sujet » (DPV XII, 546).

⁶⁵ Mademoiselle Dornet appelle Diderot « notre esprit fort » (DPV XII, 398).

⁶⁶ D'ailleurs, de nombreux éléments aident à mettre en valeur le caractère dramatique de ce texte, comme par exemple les parties dialoguées et certains commentaires méta-fictifs du narrateur (DPV XII, 390 sq.).

⁶⁷ DPV XII, 455. Diderot, comme Desbrosses, fait « danser » Mademoiselle Dornet, en l'irritant par ses réponses.

Mystification réunit donc, au sein d'un seul conte, tous les équivoques de l'art narratif de Diderot. C'est à la fois une réflexion éthique sur le caractère (a-)moral du narrateur, et un jeu esthétique libre, dégagé de toute réflexion morale. Dans ce texte où tout tourne autour les qualités (présümées) vicieuses de quelques « simulacres », la question posée par Mademoiselle Dornet par rapport aux manœuvres de Desbrosses : « quelle confiance [peut-on] avoir dans un art qui m'a toujours paru suspect⁶⁸ » fait directement écho à celle, déjà citée, du curé Papin : « Quel intérêt pouvez-vous prendre à deux brigands... ». En tant que lecteurs, cette question ne saurait nous laisser indifférents, puisque nous savons que dans ce texte, où elle prend le rôle de l'interlocutrice de Diderot, Mademoiselle Dornet représente aussi notre propre image. Effectivement, quelle confiance pouvons-nous faire à un conteur tel Diderot qui, tout en nous posant des questions éthiques sérieuses sur l'art et par l'art, déjoue de ces mêmes questions par une désinvolture ironique sans pareil ? Qui essaie de nous intéresser à ses histoires tout en nous montrant ouvertement qu'il est lui-même un narrateur intéressé et peu intègre ? Quelle confiance peut-on faire à un tel caractère ? Au caractère en tant que tel ?

La réponse est pourtant simple : aucune, si nous le prenons pour un « fondement » solide, à la manière des objets physiques. Avec le caractère, nous sommes toujours déjà dans le domaine de la morale, qui est aussi, comme nous le savons, celui de l'art. Par conséquent, la pensée morale de Diderot, telle que nous l'avons lue dans les contes, est prise dans une tension (tout à fait productive) entre pragmatisme éthique d'un côté et réflexion esthétique souveraine de l'autre. Plus précisément : elle vise à une compromission structurelle de l'esthétique par la morale et vice versa, en vue de rehausser leur efficacité réciproque. C'est pourquoi d'ailleurs elle ne saurait mettre en valeur des caractères entièrement intègres : la compromission du narrateur préfigure celle du lecteur qui, quant à lui, est la cible centrale de ces contes, avec tout ce que leur art comporte d'utilitaire. Seulement un lecteur intéressé sera susceptible de s'engager dans une réflexion morale pratique telle qu'elle est envisagée par Diderot, et c'est pourquoi il lui faut des « caractères » au sens fort, c'est-à-dire des personnages littéraires capables d'éveiller et de maintenir l'intérêt. Après la période du drame bourgeois, ce ne sont plus les caractères vertueux, mais les caractères mixtes, ambivalents qui remplissent cette condition. D'un point de vue pragmatique, ce sont leurs « vices » qui font les « vertus » des personnages de Diderot. Concluons donc que loin d'être le « fondement » de l'éthique Diderotienne, le caractère est son « médium » privilégié, comme le charlatan Desbrosses dans *Mystification* – un acteur peu fiable mais néanmoins fascinant en tant qu'il miroite entre fiction et pratique, entre la morale et le jeu esthétique.

⁶⁸ DPV XII, 397.

Satire et morale dans *Le Neveu de Rameau**

Jean-Claude Bourdin**

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 135-149. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2465>

Résumé

La morale occupe une place centrale dans l'oeuvre de Diderot et dans *Le Neveu de Rameau*. La morale a un double sens: les moeurs, les opinions et les comportements valorisés dans une société et la science des moeurs. À côté des études savantes ou apologétiques (religieuses), la satire offre un moyen pour comprendre les normes et les valeurs morales, en dénonçant leur transgression par des vicieux. *Le Neveu de Rameau* est une « satire ». L'article analyse le genre de satire qu'est ce dialogue. Il apparaît que si d'un côté c'est Lui, le vicieux qui est la cible de la satire, de l'autre c'est lui qui fait la satire d'un milieu social qui nie les valeurs de la morale commune. L'hypothèse est que ce dispositif vise à montrer les limites de la philosophie en ce qui concerne la morale.

Mots clés: Morale, satire, philosophie, limites de la philosophie.

Abstract

Morals is the main concern of Diderot's works and in *Le Neveu de Rameau*. Morals means two things: customs, opinions and behaviors that a society values, and the science of the customs. There is many ways to lead the knowledge of Morals, but the satire is a good way to understand and defend the moral values by denouncing those who break the morality, the perverts. *Le Neveu de Rameau* is a « satire ». This article focuses on the kind of satire this dialogue is. It seems that if on one side the pervert (Lui) is the target of the satire, on the other one it is him who

* L'édition utilisée est celle de Michel Delon, Gallimard Folio-Classique, 2006. Les références, insérées dans l'article, proviennent de cette édition dont la ponctuation est respectée. Celles concernant d'autres textes de Diderot sont données dans l'édition de Laurent Versini, Robert Laffont, « Bouquins », 1994-1997, 5 vol., abrégée en Ver, suivi du tome et de la page, également insérées dans l'article. L'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert est citée, entre parenthèses, avec indication du tome en chiffres romains et la page en chiffres arabes. La référence sur internet est <http://encyclopedie.uchicago.edu/>.

** Université de Poitiers, France.

jclbourdin@gmail.com

offers a vigorous satire of a society which denies the values of common morality. The hypothesis is that this double satire aims to show the limits of philosophy as regards the morality.

Keywords: Morality, satire, philosophy, limits of philosophy

Comme l'ensemble de l'œuvre de Diderot *Le Neveu de Rameau* est entièrement dominé par la morale qui attire à elle toutes les questions rencontrées et débattues entre Moi et Lui. Le dispositif formel de la conversation et le genre littéraire de la satire permettent de mélanger les sujets, les tons des répliques, les passages en prose, les didascalies et les descriptions de pantomime : il en résulte une séduisante incertitude quant à la structure du dialogue et à ce que Diderot a finalement voulu dire¹. Mais il n'y a pas de question agitée lors des échanges qui ne se ramène, très explicitement ou obliquement, à la morale. Même le long passage consacré à la musique mené de bout en bout par le neveu du grand Rameau est suivi immédiatement de la question de savoir pourquoi sa sensibilité pour les beautés de la musique et du chant s'accompagne d'une insensibilité pour les beautés de la vertu (132), de même que plus haut Moi se scandalisait de son goût et de son admiration pour les récits d'atroces forfaits (118, 119).

Une des façons privilégiées de comprendre les lois et les normes est de partir de l'analyse de leur dysfonctionnement, d'en venir à la norme en passant par sa transgression, au normal en passant par le pathologique ou le monstrueux ; de même connaître l'homme normal passe par la connaissance des « monstres » en tout genre ou de la prise en compte chez tous de la « fêlure originelle » (Ver, V, 838) qui ne cesse pas de travailler les subjectivités. Diderot est de ceux qui font bénéficier la réflexion morale de la surestimation épistémologique du singulier dans l'étude du vivant qu'il a apprise chez Buffon, pour qui les singularités et les apparentes irrégularités ont le privilège de montrer la nature « plus à découvert² ». D'où l'intérêt insistant pour la tératologie, les fortes passions, les grands crimes, les situations étranges suscitant des cas de conscience et les individus originaux doués d'une « individualité naturelle », comme le neveu de Rameau (47)³. Outre un goût littéraire et philosophique pour les réalités singulières qui échappent aux classifications, on a là la conséquence d'une démarche et d'une méthode : l'écart, la déviation, l'échec

¹ Je laisse de côté la question de savoir s'il est important qu'une œuvre ait « un sujet », comme le relève Bernard Williams in *Vérité et véracité*, trad. de Jean Lelaidier, Gallimard, 2006, p. 223.

² Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, t. V, [1755], édit. de Jean Piveteau, PUF, 1954, p. 360.

³ Sur ce néologisme qui apparaît chez Leibniz (1710), Robinet (1761) et Bonnet (1762), voir Michèle Duchet et Michel Launay, *Entretiens sur Le Neveu de Rameau*, Nizet, 1967, p. 176-178. Chez Diderot il désigne une originalité très précise, celle qu'induit le fait de dissembler de soi-même comme c'est le cas du neveu (46).

renseignent sur la régularité et apprennent à la relativiser. On sait les développements métaphysiques qu'il en a tirés dans son matérialisme : l'ordre actuel est un arrangement provisoire et précaire d'un désordre créateur où le multiple et le singulier sont les seules réalités qui résistent à toute analyse ou réduction. En décrivant des vicieux, la satire permet, au delà de la dénonciation morale qu'elle entraîne, d'étudier les écarts par rapport à la norme morale et invite à s'interroger sur les fondements de celle-ci, voire sur ses limites. Mais avec Diderot il faut s'attendre à ce qu'il ne fasse rien comme tout le monde : en écrivant une satire il montre en même temps que ce genre est arrivé à un terme. Les caractéristiques du monde révélé par le dialogue annulent par avance toute satire contre lui dirigée. La morale n'a plus besoin d'une satire. Il est temps de passer à ce que le siècle suivant pratiquera sous le nom de critique.

La « satire seconde » est-elle une satire ?

La satire est un genre qui s'attache à dénoncer tout ce qui contrevient à la moralité commune, aux valeurs et aux usages codifiés ou non. Elle a bien comme motivation de « poursuivre un vicieux » comme le dit le *Paradoxe sur le comédien* (Ver, IV, 1399), ou, comme le dit de Jaucourt, d'attaquer « directement les vices ou les ridicules des hommes [...] qu'elle nomme sans détour, appelant un chat *un chat*, & Néron *un tyran*. [...] La *satyre* [...] va droit à l'homme. Elle dit: C'est vous, c'est Crispin, un monstre, dont les vices ne sont rachetés par aucune vertu⁴ ». On peut se demander si Diderot a partagé sans réserve cette conception-là de la satire. En effet le satiriste se caractérise par une certaine cruauté qui cache son plaisir d'être le contempteur des vices par un zèle pour la vertu, remarque finement de Jaucourt, pour qui

l'esprit qui anime ordinairement le satyrique [...] n'est point celui d'un philosophe qui, sans sortir de sa tranquillité, peint les charmes de la vertu et la difformité du vice. Ce n'est point celui d'un orateur qui, échauffé d'un beau zèle, veut réformer les hommes, et les ramener au bien. Ce n'est pas celui d'un poète qui ne songe qu'à se faire admirer en excitant la terreur et la pitié. Ce n'est pas encore celui d'un misanthrope noir, qui hait le genre humain, et qui le hait trop pour vouloir le rendre meilleur. Ce n'est ni un Héraclite qui pleure sur nos maux, ni un Démocrite qui s'en moque : qu'est-ce donc ? Il semble que, dans le cœur du satyrique, il y ait un certain germe de cruauté enveloppé, qui se couvre de l'intérêt de la vertu pour avoir le plaisir de déchirer au moins le vice⁵.

⁴ *Encyclopédie*, Article SATYRE de de Jaucourt, XIV, 700.

⁵ *Idem*.

D'après cette typologie, le zèle de Diderot pour la vertu, éclatant dans son théâtre, relèverait de celui du philosophe et de l'orateur. Encore faut-il assumer ce qu'impliquent la défense de la vertu et la condamnation du vice et la volonté de rendre les hommes meilleurs : non seulement l'assurance de savoir ce que signifient les mots de vertu et de vice, la certitude d'être soi-même sinon vertueux du moins d'avoir un goût pour la vertu, mais surtout se croire « en état de donner des leçons au public ». Si ce « rôle [est] assez vain » selon Diderot (Ver, IV, 1344), c'est parce que les « leçons » ne peuvent être reçues que par ceux qui en ont le moins besoin et parce que les conduites vertueuses ne proviennent pas de « leçons », mais d'un ensemble de conditions très difficilement maîtrisables par les instituteurs du genre humain. Enfin, en morale les adversaires de Diderot ne sont pas les fanatiques ou les superstitieux, cibles de ses critiques antichrétiennes, mais ceux qui, au nom d'un matérialisme qu'il récuse, justifient le monde tel qu'il va et la force qui le mène⁶. Cette conception trouve un appui dans l'importance que prend l'enrichissement et le fétichisme de l'or qui devient la valeur de toutes les valeurs : « Et puis toutes nos dissertations sur le vice, la vertu, le vrai, le bon, l'honnête, sont bien frivoles pour ceux qui estiment tout au prix de l'or. » (Ver, V, 472) Enfin, pour être satiriste il faut estimer que « le monde va mal » et s'attribuer « la toute-puissance et la souveraine justice », c'est-à-dire se croire revêtu de la « charge de lieutenant criminel de l'univers » (Ver, V, 354) explique Diderot aux sœurs Volland. Outre le ridicule qu'il y a à se croire « lieutenant criminel de l'univers », cette posture ne peut produire que des plaintes infinies et des indignations stériles. On comprend qu'il ne faut pas compter sur lui que pour endosser cette charge et jouer ce rôle.

Les problèmes de la satire

Il en découle que lorsque Diderot écrit un dialogue qu'il qualifie de « satire » (« satire seconde »), il ne donne pas une satire comme les autres. Qu'est-ce qui justifie son nom ? La satire est au sens le plus généralement reçu la dénonciation par le ridicule de caractères et de conduites qui s'écartent de valeurs reconnues comme étant bonnes et devant informer les mœurs⁷. Cela implique plusieurs choses. Concernant les valeurs, la satire suppose que l'on croie qu'elles existent, qu'elles sont généralement reçues, qu'elles relèvent d'un savoir commun et qu'il est possible de s'y rapporter comme à quelque chose de désirable pour

⁶ J'ai insisté sur les adversaires matérialistes de Diderot en morale dans *Diderot, la morale et les limites de la philosophie*, « L'expérience des vertus », à paraître.

⁷ Je suis redevable d'utiles réflexions à l'article de Pascal Engel, « La pensée de la satire », in S. Duval et J.P. Saidah, édit., « Mauvais genre, la satire littéraire », in *Modernités*, Presses de l'université de Bordeaux, 2008, consultable sur www.unige.ch/.../Engel. Voir également Sophie Duval et Marc Martinez, *La satire*, A. Colin, 2000, cité par Pascal Engel, que je n'ai pas pu consulter.

faire ressurgir par contraste le mal qui caractérise les vices et par là en dégoûter les hommes en leur faisant honte. Deuxièmement la satire présuppose des lecteurs qui acceptent les implications dont il vient d'être question ; et éventuellement des lecteurs prêts à s'amender car sensibles à la honte ou au ridicule. Enfin comme tout genre littéraire, elle repose sur un pacte de lecture : croire dans la sincérité du satiriste, à savoir qu'il croit dans les valeurs, qu'il les connaît, qu'il aime la vertu et hait le vice, qu'il a le désir de réformer les individus et les mœurs. Si toutes ces conditions sont remplies, on a affaire à une forme de satire qu'on peut appeler naïve⁸ par opposition à une satire réfléchie et critique. Je souhaite montrer que *Le Neveu de Rameau* illustre plutôt ce qu'est une satire réfléchie et critique, c'est-à-dire une satire qui s'interrogeant sur ses conditions en vient à les saper et rendre la satire impossible.

Pourquoi ce sous-titre alors ? Utilisant les deux sens des mots *satire* et *satyre*⁹ on a coutume de souligner à juste titre que ce dialogue emprunte au genre littéraire satirique les traits suivants¹⁰ : les retournements carnavalesques, le pot-pourri, le mélange des sujets et des niveaux de langue, la présence de l'ordurier, jusqu'à la prose mêlée de musique et de chants qui s'expriment en pantomimes¹¹, et donc la présence du corps et de la voix mis sur le même plan que les discours sérieux. Au-delà encore de ces caractères, la satire seconde repose sur le principe du contraste des contraires (Moi et Lui) qui ne cherchent pas à se résoudre dans un accord supérieur. Ainsi, le décousu de la conversation réfléchit-il la confusion dans la tête du neveu et les troubles ressentis par Moi ; la dissemblance qui caractérise Lui est-elle difficilement équilibrée par l'unité de pensée et de ton du philosophe. Aux dissonances du monde introduites dans le dialogue correspondant à la « dissymétrie¹² » qui définit le neveu, Moi tente d'opposer un style de vie qui retire du plaisir de l'exercice de la connaissance et du spectacle et de la pratique de la morale (84-86). Le seul domaine où le neveu est capable de rencontrer de l'unité et de la louer c'est dans la musique italienne, celle de Duni qui sait « assujettir notre chant à tous les mouvements, à toute les mesures, à tous les intervalles, à toutes les déclamations, sans blesser la prosodie » (131). Le mélange de sentiments ressentis par le

⁸ Je prends le sens de naïf tel qu'il apparaît dans l'opposition entre poésie naïve et poésie sentimentale de Schiller : est dit naïf ce qui est dans un rapport immédiat avec ses conditions tel qu'il ne doute pas de soi-même.

⁹ Ces deux termes rassemblent les trois caractères qui se retrouvent dans le dialogue : le mélange, le pot-pourri, la présence de « satyres », et de l'obscénité et la critique des vices et des ridicules.

¹⁰ Voir les présentations du *Neveu de Rameau* par Michel Delon, *op. cit.*, par Marian Hobson, Genève, Droz, 2013, les préfaces par Jean Varloot, Maurice Roelens et Roland Desné, Éditions sociales, 1972.

¹¹ Ce mélange est rendu par le récit du narrateur qui décrit ce que fait le neveu, et intègre des morceaux chantés ou des sons d'instruments joués par celui-ci. Le mélange est le résultat de l'alternance de paroles et sons qui essaie de rendre leur intrication et la polyphonie de la voix.

¹² C'est le terme qu'utilise Michel Delon dans sa présentation de l'œuvre, *op. cit.*, p. 22.

philosophe face à son interlocuteur après la grande pantomime des chants (admiration, pitié, ridicule, 127) et le trouble intellectuel et moral qu'il confesse après le récit atroce du Renégat d'Avignon (fuir, rire, s'indigner, 119), résumant assez bien ceux de la plupart des lecteurs.

Le satiriste et sa satire

Plus précisément le trouble provient de la constatation que cette œuvre qui possède la plupart des caractéristiques d'une satire qu'elle fait jouer de façon brillante, en même temps, ne fonctionne pas comme devrait le faire une satire. Il semblerait que ces caractéristiques soient traitées de telle sorte qu'on ne puisse pas se prononcer sur le but de la satire et au bout du compte sur son efficacité. De même, on ignore si Diderot avait l'intention de publier ce texte et rien dans sa correspondance ne nous renseigne sur ce qu'il visait en l'écrivant. De ce fait *Le Neveu de Rameau* est un renfort pour les partisans de l'*Intentional fallacy* (l'illusion de l'intention)¹³. En tout cas, si le lecteur avait une attente, elle est déçue. Pour le montrer il faut examiner comment le dialogue traite des valeurs (leur existence, leur connaissance, leur désirabilité), du genre de critique (se fait-elle en leur nom ? est-elle de l'ironie, du cynisme ?) et du satiriste (sa sincérité, son engagement de pédagogue et de réformateur). Mais comme c'est dans la figure du satiriste que Diderot a concentré toute la force et les ambiguïtés du dialogue, nous ferons porter sur elle la totalité de nos questions.

On n'a peut-être pas assez insisté sur le fait que cette satire n'est pas menée par l'auteur du livre, ni par le narrateur, Moi, mais par son interlocuteur qui est le véritable satiriste, Lui, alors qu'il compose un caractère digne d'être la cible d'une satire. Et en effet, Moi utilise contre lui des procédés classiques de la satire, consistant à le mettre en contradiction avec lui-même, à dénoncer ses travers en en lui faisant honte, à se moquer de lui. On verra que Diderot a concerté son texte de façon à montrer l'inutilité de ces ressorts.

Par ailleurs, il faut se défaire de l'emprise qu'exercent les analyses trop célèbres du *Neveu de Rameau* par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui font de Lui la conscience de soi déchirée et exprimant la déchirure du monde de la culture dans un langage à la fois spirituel et délirant¹⁴. Car on oublie que les références au *Neveu de Rameau*, faites d'incrustations de morceaux du texte plus que de citations véritables, commencent avant la section sur le rapport aliéné de la conscience de soi à la culture : dans le passage qui décrit la dialectique des rapports des consciences nobles et viles et leur renversement sous le double rapport de la richesse et du pouvoir¹⁵. Or ces pages jettent un éclairage sur l'un

¹³ Pour le texte établissant cette thèse, voir Wimsatt et Beardsley, « The Intentional Fallacy », 1947.

¹⁴ Voir Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, VI. B. I., trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 2005, p. 448-450.

¹⁵ *Ibidem*, p. 433-448.

des problèmes dont traite la satire, le rôle de la richesse dans la disparition des valeurs que le neveu enregistre. On ne voit pas alors que le neveu n'est pas toujours, seulement, une conscience formée par son aliénation dans la culture et que son discours réfléchit l'inversion des valeurs du monde. Il montre qu'il est capable d'argumenter pied à pied avec son interlocuteur, il se sert de philosophèmes matérialistes qui sont des citations de Diderot lui-même¹⁶, il expose une théorie du monde social et a une conscience lucide de son état de parasite et de bouffon des riches, de sa stérilité créatrice et une conscience douloureuse d'être habité par le pire des désirs vains¹⁷, vouloir être un autre. De même, tous comptes faits, ce n'est pas par ses vices qu'il est intéressant dans la satire : à tout prendre il n'est pas un si grand scélérat qu'il le voudrait en revendiquant trop fort ses vices (60, 67, 86, 114, 119) au point de vouloir faire croire qu'il les a tous et à un haut degré de méchanceté¹⁸.

Plutôt donc que d'insister sur le caractère vicieux du neveu il est préférable de retenir ses qualités. Au fond que pouvons-nous reprocher au neveu sur le plan de la morale ? Il ne paraît pas avoir nui à quiconque, ni s'être fait le complice d'une sale action. Il a beau énumérer complaisamment tous ses défauts, Moi fait remarquer qu'il manque d'unité de caractère et qu'il vacille dans ses principes (115) ce qui dans le vocabulaire de Lui s'appelle être « une espèce[s] de toutes les épithètes la plus redoutable, parce qu'elle marque la médiocrité et le dernier degré du mépris » (133). C'est entendu, ses plus gros défauts sont d'être « fainéant », de manquer de courage et de préférer « son bonheur à un succès incertain » (86, 142), de prendre du plaisir à raconter des horreurs (116-118). Encore ne peut-on pas écarter l'envie d'épater le philosophe¹⁹.

¹⁶ J'ai traité de ces questions dans « L'auto-citation dans *Le Neveu de Rameau* », in *Diderot Studies*, vol. 34, à paraître.

¹⁷ Je reprends cette notion à Kant en modifiant légèrement son analyse. Les vains désirs, explique Kant, sont ceux par lesquels l'homme est en contradiction avec lui-même : d'un côté il peut par sa simple représentation viser à la production d'un objet ou d'un état, de l'autre avoir conscience que ses forces sont insuffisantes pour produire cet objet ou cet état. La disjonction entre la visée de la chose à réaliser et les moyens mécaniques ou psychologiques de sa réalisation crée de la lassitude mais aussi renouvelle l'effort pour y parvenir – moyen par lequel les hommes mesurent leurs forces de production des choses. *Critique de la faculté de juger*, Introduction III, note de la 2^{ème} édition, trad. de Ladmiral, de Launay, Vaysse, in *Œuvres philosophiques*, II, Gallimard, 1985, p. 931-932.

¹⁸ On verra qu'une interprétation en termes de stratégie d'énonciation permet de comprendre ses « aveux » autrement que comme de simples provocations.

¹⁹ Il y a là de la part de Diderot un rappel de son propre goût esthétique et de sa curiosité de philosophe pour les grands criminels, qui ne va pas sans interrogation inquiète. Je pense à la question éthique de savoir si la littérature ne se compromet pas et ne compromet pas le lecteur en décrivant des actes dégradants et inhumains, soulevée par John M. Coetzee, dans *Elizabeth Costello* à propos des tortures infligées par les nazis à des conjurés ayant fomenté un attentat contre Hitler.

Alors ce n'est pas seulement le désir de se venger de ses protecteurs qui l'ont chassé qui le pousse à détailler les vices et les ridicules de leur monde et des parasites dont il fait partie. Il est animé par le désir proprement philosophique de dévoiler les mécanismes du monde social qu'il fréquente, de rendre intelligible la nécessité des comportements de ses membres, y compris les siennes. Ou, plus exactement, sa satire bénéficie du fait qu'en se vengeant, en soulignant les ridicules de la « pétaudière » (90), de « la ménagerie » (100) Bertin, en prenant plaisir à déchirer des personnages mauvais (la cohorte des anti-philosophes et des parasites), il fait la théorie de ce qu'il fait et explique le fonctionnement de ce monde. Prenons brièvement un exemple. Lui vient de raconter tout ce que sa situation de factotum de Bertin et Mlle Hus le contraignait à faire chez eux et à l'extérieur pour eux, au prix de ses scrupules, de sa réputation, de sa pudeur, pour recevoir en échange « la table, le lit, l'habit, veste et culotte, les souliers, et la pistole par mois » (108-110). S'engage avec Moi qui réproue qu'il fasse de « bons contes » sur eux un échange sur la gratitude et l'humiliation. Suit ce vif et bref échange de coups :

Moi : Il est au moins indécent de donner des ridicules à ses bienfaiteurs.

Lui : Mais n'est-ce pas pis encore de s'autoriser de ses bienfaits pour avilir son protégé ?

Moi : Mais si le protégé n'étais pas vil par lui-même, rien de donnerait au protecteur cette autorité.

Lui : Mais si les personnages n'étaient pas ridicules par eux-mêmes, on n'en ferait pas de bons contes (110).

Se moquer de son patron est une réaction morale à l'humiliation qu'il subit. Lui interprète correctement le rapport d'échange de services (faire le bouffon – être nourri, vêtu et logé) comme un rapport de domination et d'abaissement contre lequel il n'a que la satire des maîtres qui a pour fonction de les rabaisser symboliquement. Du même coup le neveu montre qu'il a compris que dans ce monde règne la force, celle que donne l'argent d'un côté, celle de tromper, calomnier, trahir de l'autre. Et il s'élève à la description de ce qu'il appelle le « pacte tacite » de la société où chacun rend un mal pour le bien reçu (111-112). La conséquence que les habitants de ce monde doivent tirer c'est que si quelqu'un est lésé ce n'est pas parce qu'il y a des méchants mais bien plutôt parce qu'il y a des sots (112).

Folie et vérité

Ce qui le rend apte à produire une théorie du social c'est de se trouver placé en position d'entre deux et pas uniquement le ressentiment du pauvre hère. Être entre-deux c'est avoir été chassé du monde des Bertin et Hus qu'il connaît de très près pour en avoir été un

élément important : le bouffon et vouloir y retourner sachant que là est le gîte, le couvert et la « pistole ». Mais le rôle de bouffon n'est pas compris comme le fait la satire depuis *l'Histoire de la folie* d'Érasme comme celui qui fait le fou pour dire obliquement la vérité aux uns et aux autres. Le neveu était certes présenté ainsi par le narrateur : « il secoue, il agite ; il fait approuver ou blâmer ; il fait sortir la vérité » (47). Mais s'il se traite lui-même de « fou et de bouffon », cette fonction est réduite à celle de désennuyer Bertin et sa compagnie (62, 87, 108). Là n'est donc pas la ressource satirique que l'on pourrait attendre.

Il y a chez Lui une pulsion de savoir qui s'accompagne du plaisir de parler, de raconter, y compris les anecdotes les plus intimes, à laquelle s'ajoute l'exercice d'une sincérité qui expose publiquement ses propres vices et ses pensées. Cette sincérité constitue le cynisme du personnage qui en reconnaissant qu'il cherche à faire son bonheur par les vices qui lui « sont naturels, [...] acquis sans travail, [...] [conservés] sans effort, qui cadrent avec les mœurs de [sa] nation » (87), échappe au ressort de toute satire, la honte. Mais au-delà de l'outrance de ses aveux, il faut souligner que la sincérité est de façon inattendue une vertu de la connaissance et non une vertu au service de la moralité. « J'ignore quel secret je puis avoir pour vous », répète-t-il (114). « Il n'est pas hypocrite », (136), il est « franc et conséquent » (137), relève Moi. Celui qui dit qu'un chat est un chat et Néron un tyran²⁰, est un satiriste mais si en outre il proclame qu'il est, lui, un composé de vices exhibés sans pudeur, il ne peut que donner des gages d'exactitude : utiliser les mots qui désignent sans gaze c'est apparaître comme vérace. Il dira toujours le vrai des choses (personnes, pratiques, situations, réputations) sans crainte de déplaire²¹. En revanche, ainsi que l'a finement analysé Bernard Williams, il met à mal l'identité établie par Rousseau entre la sincérité et la bonté : la sincérité n'est plus le signe de la vertu. Elle ne provient pas d'un examen sévère de son intériorité et du désir de véracité pour convaincre autrui de sa bonté. Elle n'implique pas un long travail qui dévoilerait tout d'un coup le sujet²². La sincérité n'a pas grand chose à voir avec une histoire de la subjectivité, elle est d'abord au service de son

²⁰ Voir ci-dessus la citation de Jaucourt, l'article SATYRE, p. 135.

²¹ Dans une certaine mesure le neveu fait preuve de la *parrèsia* à laquelle Michel Foucault a consacré ses derniers cours, *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le Courage de la vérité*, Gallimard-Seuil, 2008 et 2009. Parole libre, effronterie, discours directs, exposition à des disgrâces, sont des traits du *parrésiate* dans la version cynique. Toutefois le fait que le courage de la vérité chez le neveu relève davantage de l'étourderie (le dîner chez Bertin) que d'une vertu constante et le fait que son état de parasite affaiblit sa revendication d'indépendance d'esprit font qu'il est un cynique qui joue le cynique. Notons que M. Foucault signale *Le Neveu de Rameau* comme « un tournant », « dans l'histoire de la réflexion sur le cynisme en Occident », dans la mesure où il participe à la genèse de la « fonction de l'art comme cynisme dans la culture », *Le Courage de la vérité, ibid.*, p. 178 et 174.

²² Je suis ici les analyses très suggestives de Bernard Williams, *Vérité et véracité, op. cit.*, p. 226-227.

intérêt (99, 104). Elle est donc mobilisable comme un mode d'être social obéissant à une stratégie de communication : dire « librement et sans honte²³ » ce qu'on voit, ce qui est.

Il y a deux modalités de la folie dans *Le Neveu de Rameau*. Faire le fou, pour distraire des gens qui s'ennuient. Cette folie-là est recherchée et louée et ne comporte pas le risque d'être chassé de la société. Faire le fou en disant une vérité sous une impertinence est dangereux mais reste de l'ordre du mot d'esprit, comme ce fut le cas avec l'abbé de La Porte dans le funeste dîner chez Bertin (105). Mais l'autre folie consiste à dire ce qui est, sur soi et le monde, en exposant la vérité sans apprêt, brutalement, sans tenir compte des usages, des préjugés ou de son intérêt. Être fou, n'est plus « faire le fou », c'est parler depuis la perte de toute illusion, en particulier morale : « on est dédommagé de la perte de son innocence par celle de ses préjugés » (102). La folie revient à croire que pour dire la vérité il faut être sans innocence et sans préjugé. Alors au-delà de la satire apparaît une forme de pensée scandaleuse qui contient la menace permanente de « cracher le morceau », de dire la vérité de tout le monde, ce qui revient à dévoiler ce qui était su de tous et devait resté caché²⁴.

Le scepticisme à l'égard des valeurs

La question des valeurs au nom desquelles sont dénoncés les vices se pose alors différemment. Explicitement le neveu est un sceptique à leur égard : elles sont des conventions relatives et variables, leur sens est réversible, être vertueux ou vicieux dépend de l'intérêt à être l'un ou l'autre (104). Mais cette opinion relativiste assez banale à l'époque n'est pas ce qui importe. Le neveu est bien plus radical, « conséquent », quand il récuse l'idée même de valeurs. La litanie des « vanités » qui ponctuent les vertus prônées par Moi (83) sert soit à les démystifier (le patriotisme), soit à montrer qu'elles recouvrent des devoirs que tout le monde cherche à fuir (l'amitié), soit qu'elles cachent ce qui est vraiment indispensable (être riche plutôt que d'avoir un « état »), en somme elles sont contraires à la nature humaine, à la vie sociale. La vérité est dans l'ambivalence où nous sommes face aux vertus : « 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 au chaud » (87).

C'est pourquoi la question n'est pas tant de connaître les valeurs et les vertus que de savoir user des vices, à commencer par les siens. Cette relation pragmatique résulte de l'usage des hommes en société et de la lecture des écrits des « moralistes » (102-103), grâce auxquels tout

²³ *Ibidem*, p. 226.

²⁴ Avoir dit la vérité de tout le monde est sans doute ce qui a constitué, paradoxalement, le scandale de *De l'esprit* d'Helvétius. J'ai analysé cette question dans « Helvétius, l'idée d'une science de l'homme et la politique », in *Matérialistes français du XVIII^e siècle, La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, sous la direction de Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Jean-Marie Lardic, Francine Markovits, Yves Charles Zarka, PUF, 2006, p. 167-192.

courtisan sait faire « ce qui convient » et, point capital dans ce milieu, éviter le ridicule. Il n'y a pas de valeurs, mais des comportements qui dépendent de l'organisation physiologique et psychologique de chacun, des conventions de langage, de l'habitude. Ce n'est donc pas au nom de ses valeurs qu'il satirise la « ménagerie ». Derrière même la satire qui n'est pas l'élément le plus important, il y a une analyse qui montre la nécessité de leurs agissements. D'où les trois théories du neveu. La société repose sur le pacte tacite (je te fais du bien, tu me trahiras, 111-112) ; les conditions s'entredévorent, d'où la circulation (« restitution ») générale de la richesse (80)²⁵ ; l'universelle pantomime de ceux qui dépendent de quelqu'un pour satisfaire un besoin (148). Elles ne dépendent pas d'une morale ; elles disqualifient les morales prescriptives au nom de normes reposant sur des valeurs, pour présenter d'autres normes qui se rapportent moins à des valeurs qu'à des passions : de la richesse, du pouvoir, de la jouissance des femmes, de la renommée grâce à l'or. Elles sont des descriptions et des explicitations des mécanismes sociaux et des mobiles réels qui engendrent ces passions.

Enfin, dernière théorie découverte par le neveu, la morale commune n'existe pas sans ses exceptions, les « idiotismes moraux » (78-80) qui sont en définitive communs au point d'être la norme sans laquelle la société ne fonctionnerait pas. Dans un raisonnement paradoxal du type de Mandeville, il montre que ces exceptions, ces accroc à ce que la conscience générale proclame comme étant moral, valent comme une espèce de crédit qui « ne vaut que par l'opinion » (79) qui est nécessaire à la renommée et à l'enrichissement des individus. Il faut se tromper — ou être trompé — sur les talents des individus pour, en les leur faisant crédit, les employer et les payer à faire « bien » ce qu'ils savent faire (80). Là encore il délivre un secret paradoxal, car à la vue de tout le monde : la vie social n'est possible que grâce aux multiples exceptions à la conscience morale générale, mais qu'on ne dit pas ; c'est sur l'opinion que reposent les relations sociales et la création de la renommée nécessite des petits mensonges.

Le satiriste et sa morale

Le neveu est-il immoral ? À l'égard de la morale commune il est sceptique si on l'interroge, indifférent autrement ou carrément cynique puisqu'il pratique le « mal » en le sachant, en s'en vantant sans remords. En revanche, et contre les apparences, il est le sujet d'une moralité, mieux, il incarne ce qui est pour Diderot la condition naturelle de toute moralité : le sentiment irréfléchi de l'injustice et la révolte qui l'accompagne comme protestation et

²⁵ En parlant de « restituer » (80, 81) pour parler de la circulation de la richesse par flatteries, aumônes et dépenses somptuaires qui supposent toutes des riches et des gueux liés par des échanges inégaux, le neveu utilise un terme savant pour désigner une pratique improductive et parasitaire : forme cynique de la satire.

affirmation du caractère normatif contenu dans ce sentiment²⁶. L'étonnant échange entre Moi et Lui à propos du sentiment de la « dignité » de celui-ci (89-90) fait apparaître une réalité intéressante pour une histoire du sujet moderne, le décrochage de la moralité du sujet, son éthique dira-t-on, de la morale comme code social. Si la moralité s'ancre dans la nature, disons la physiologie de la sensibilité développée en sentiment, elle ne dépend pas de la manière de se conformer à un code normatif extérieur (le code social). Alors que tout l'effort de Diderot consiste à montrer comment la morale sociale exprime la similitude d'organisation, de besoins, de peines, de douleurs, de passions, etc. (voir Ver II, 570, Ver III, 58 et 628-629²⁷) des individus, avec Rameau il construit le cas où cette similitude n'existe pas. Par rapport à la morale commune, Rameau est dans une situation non d'affrontement, de critique ou de transgression : il s'en moque au double sens où il ne s'y intéresse pas et où il la tourne en ridicule. Non pas au nom d'autres valeurs censées être « supérieures », mais au nom de la bonne coexistence, pour lui, entre ses vices et les mœurs de sa société, bref de son plaisir. Toutefois le sérieux avec lequel il défend son sentiment de dignité, contre toute apparence, montre une conscience de soi que ne laissent pas deviner ses discours et la reconnaissance de son abjection. Pourtant c'est dans le même souffle qu'il rapproche vice et vertu :

Lui : 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 (89).

La pensée, le corps et la parole du neveu parcourent selon les situations (moments, lieux, public, intérêts) un espace de possibilités entre deux pôles : d'un côté la *parrésia* irréfléchie (« il y a des circonstances où je laisse tout aller sous moi », 107), voire l'aliénation (126, 128), de l'autre une conscience de soi qui lui permet de maîtriser ses apparences (« Sois hypocrite, si tu veux ; mais ne parle pas comme l'hypocrite. Garde des vices qui te sont utiles ; mais n'en aie ni le ton ni les apparences qui te rendraient ridicule », 103)²⁸, de jouer le rôle du flatteur en travaillant « l'attitude admirative du dos » dont il

²⁶ Sur cette question je signale « La notion de nature dans *Le Neveu de Rameau* (la faim et la philosophie morale de la nature) », in *Dix-huitième siècle*, n° 45, « La nature », éd. par Colas Duflo, 2013.

²⁷ On se reportera également à l'édition des *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, édition et notes de Gianluigi Goggi, Hermann, 2011, p. 111-112.

²⁸ Cette maxime est reprise comme règle d'éducation pour son fils : « le point difficile [...] ce n'est pas de donner à son enfant des vices qui l'enrichissent, les ridicules qui le rendent précieux aux grands ; [...] c'est de lui marquer la juste mesure, l'art d'esquiver à la honte, au déshonneur, aux lois. » (137)

est dérisoirement fier (95). Il y a du comédien paradoxal dans cet effort pour contrôler les apparences qu'en tant que parasite bouffon il doit revêtir pour répondre aux situations où son rôle le place, y compris l'abjection, c'est-à-dire le renoncement à sa dignité. Quand il affirme que s'il est abject c'est qu'il le veut et non parce qu'il est contraint, il dit en définitive qu'il transforme en décision ce qui est nécessité. Tout se joue donc dans sa représentation des choses, dans l'acquiescement donné à ce à quoi il ne peut échapper s'il veut manger²⁹. On a souvent insisté à juste titre sur le cynisme du neveu³⁰. Il faudrait prêter attention à cette liberté dont il expérimente l'existence en lui et dont il fait l'expérience dans les cas limites où quelque chose qu'on doit appeler sa personnalité est nié. Et il faudrait relever dans cette perspective l'importance que revêt la crainte d'être ridicule et, conséquemment, la volonté de l'être à sa guise (« On m'a voulu ridicule, et je me le suis fait ; pour vicieux, nature seul en avait fait les frais », 104). C'est que prêter à rire signifie qu'on dépend de l'opinion, de la mode et des usages que des envieux et des médiocres retournent contre l'honneur des individus. Le ridicule est la sanction que la singularité reçoit dans les sociétés conformistes et uniformes, explique Duclos dans les *Considérations sur les mœurs* (1751)³¹. Craindre d'être ridicule, jouer à l'être sont le signe que chez le neveu existe une conscience de soi de sa liberté qui contrebalance son acceptation de l'humiliation. Là est sa tragédie personnelle qu'il a la pudeur, lui impudique (46), de travestir sous le récit burlesque d'une vie de misère sans grand intérêt, mue par les aléas de la faim et de la misère (143-146) et dont il ne se plaint pas. Au philosophe qui défend une conception morale de la nature³², Lui oppose la vue d'une existence, la sienne, indifférente à la morale.

Le réel vice du neveu

Quand j'ai suggéré que la « satire seconde » est une fausse satire, je n'ai pas tenu compte du fait que la prétendue satire du neveu est elle-même, avec le satiriste, l'objet d'une satire première, celle que dresse le narrateur et Moi par ses commentaires, ses apartés. Ce qui est visé par cette satire ne peut être les vices moraux du neveu, on a vu qu'ils sont présentés de façon à échapper à toute satire : on ne peut faire honte à quelqu'un de ce qu'il

²⁹ Certains pourront penser que c'est là une preuve de sa mauvaise foi, tentative pitoyable de sauver la face devant le philosophe qui lui en impose quand même. Je ne les suivrais pas sur ce terrain, faisant l'hypothèse charitable au neveu de la réalité de son drame : vouloir être un autre, un musicien créateur célèbre et opulent grâce à son art et incapable de l'être, pour des raisons qu'il examine lucidement.

³⁰ Voir de Jacques D'Hondt, « Le Cynisme de Rameau », in *RDE*, 36, 2004.

³¹ Voir Charles Pinot Duclos, *Considérations sur les mœurs*, 1751, chapitre VIII, p. 207-209.

³² Je me permets de renvoyer une fois de plus à « La notion de nature dans *Le Neveu de Rameau* (la faim et la philosophie morale de la nature) », *op. cit.*

revendique comme le définissant. La critique glisse sur lui. Ce n'est pas le mauvais goût ou l'absence de goût qui est ridiculisé. On sait que Moi fait l'éloge au contraire de sa sensibilité pour le beau en musique et de la justesse de ses analyses : « comment se fait-il qu'avec un tact aussi fin, une aussi grande sensibilité pour les beautés de l'art musical ; vous soyez aussi aveugle sur les belles choses en morale, aussi insensible aux charmes de la vertu ? » (132 ; voir aussi 137). Quel alors le genre de vice qui est satirisé par Moi ? Je retiens l'indication donnée par Pascal Engel dans l'article « Penser la satire » selon laquelle à côté des valeurs morales et esthétiques, il faut compter les valeurs intellectuelles, les valeurs qui interviennent dans l'exercice de la pensée théorique. Or il y a quelque chose qui ne va pas chez le neveu, et ce malgré l'effort que je propose pour reconnaître en lui une lucidité cruelle dans la connaissance de sa société et une éthique, en grande partie illusoire, de la liberté de se choisir. Ce qui ne va pas c'est un mépris pour la réflexion (57, 116), une affectation d'ignorance (51, 99, 125), la parodie des notions matérialistes³³ et un usage seulement pragmatique des grands moralistes Théophraste, La Bruyère, Molière (102). On a tendance à ne pas le relever car le ton d'humour et d'autodérision du personnage fait qu'on ne le prend pas au sérieux. Pourtant Moi souligne les incohérences, les contradictions, les demi-vérités de son interlocuteur, de sorte qu'on comprend qu'il ne le prenne que rarement au sérieux. Mais là encore, Diderot brouille les choses : car *en même temps*, le neveu proteste contre la manie du philosophe de mieux le comprendre qu'il ne se comprend lui-même (« Oh vous voilà, vous autres ! Si nous disons quelque chose de bien ; c'est comme des fous, ou des inspirés ; par hasard. Il n'y a que vous autres qui vous vous entendiez. Oui, monsieur le philosophe. Je m'entends ainsi que vous vous entendez », 54). Ou bien il arrive que le philosophe donne son accord à Lui (en particulier sur les difficultés de la connaissance, 74-75, sur la nécessité d'une bonne éducation, 139). Mais au fond le neveu qui parle beaucoup sur tout, se vante d'ignorer comment il pense : « Moi : Il y a de la raison, à peu près, dans tout ce que vous venez de dire. Lui : De la raison ! tant mieux. Je veux que le diable m'emporte, si j'y tâche. Cela va, comme je te pousse » (125). Le vice qui est satirisé est le mépris pour la pensée.

Conclusion

Fausse satire, « la satire seconde » contient peut-être la vérité suivante. Dans une époque où seule une petite poignée de personnes défendent et aiment les vertus et en font la condition du bonheur, sans doute parce qu'elles sont constituées ainsi, « gens bizarres » (138) qui imaginent que « le même bonheur est fait pour tous » (82), alors qu'ailleurs on

³³ Voir ci-dessus note 17.

ne s'en préoccupe pas ou bien on est persuadé que la seule valeur qui se respecte est celle de l'or (135), une satire ne sert à rien et la philosophie qui en inspire l'idée, en écrivant *Le Neveu de Rameau*, doit reconnaître qu'elle est sans force pour modifier la réalité, car quand on est riche on ne peut être ridicule ni déshonoré (84). Si, en outre, le satiriste reconnaît qu'il ne se distingue pas de ceux qu'il ridiculise, et que sa seule différence est sa singularité protégée par un sens instinctif de sa valeur, sa satire s'épuise dans la bouffonnerie. La valeur monétaire qui neutralise et assèche toutes les autres, morales, esthétiques, intellectuelles, appelle autre chose que la satire, ce qu'à partir du XIX^e siècle on appellera « la critique ». Celle des Lumières est une critique externe, qui applique à ses objets des principes et des valeurs qui leur sont étrangers, comme on le voit dans la critique antireligieuse³⁴. Elle fera place à une critique différente en ce que ses valeurs seront immanentes à ses cibles, comme si l'analyse d'un phénomène comprenait en même temps son jugement et, peut-être, la raison de son renversement. Mais il faudra pour cela bien des conditions.

Il est remarquable que les Lumières aient comporté un texte qui n'appartient pas encore pleinement à « la critique », encore que les trois ou quatre théories du social proposées par le neveu en relèvent, tout en n'étant plus une satire, sinon par ses procédés de dérision, de ridicule, de sacrilège aussi (voir l'élévation du louis d'or parodiant celle de l'hostie, 135), de caricature, de plagiat, de cynisme, bref tout ce qui peut amuser, tout en laissant planer le doute que rien de tout cela n'a de valeur. Quand la critique est devenue inaudible parce que la valeur de l'argent a étendu son emprise sur les modes de pensée et persuadé que la réalité quelle informe est la seule possible, alors il ne reste que des satires et la dénonciation des « fausses valeurs » et d'autorités usurpées au nom de « vraies » qu'on ne cherche même plus à fonder. Reste que toutes n'atteignent pas la qualité du *Neveu de Rameau*, pensera-t-on, preuve que subsistent la valeur esthétique et de l'exercice du goût.

³⁴ Voir l'analyse saisissante qu'en donne Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, VI, II, « Le combat des Lumières contre la superstition », *op. cit.* p. 465 et suiv.

O Cinema e Diderot – Da «promenade Vernet» ao *Eidophusikon* de Louthembourg

Fernando Guerreiro*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 151-170. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2467>

Resumo

Com o Sensualismo criam-se condições para uma nova estética, sensível e sensacionista, que vai transformar as diversas artes (Literatura, Pintura, Escultura) e trazer consigo novas formas de espectáculo: o panorama, a fantasmagoria e o diorama (este, já no início do século XIX).

O *Eidophusikon*, dispositivo de criação e ampliação (*sensurround*) de novas imagens – um híbrido de teatro e pintura, criado por Philippe de Louthembourg entre 1781 e 1782 –, insere-se nesse processo e, com a fantasmagoria de Robertson (no final do século XVIII, em França), constitui uma das modalidades do que hoje designamos por *pré-cinema*.

No entanto, apropriando-se das novas condições de representação e de percepção do teatro introduzidas por David Garrick em Drury Lane – que promovem a “absorção” do espectador naquilo que vê em palco –, o *Eidophusikon* de Louthembourg (ele próprio, pintor) pode ser considerado um *elo em processo* da nova concepção de pintura de Diderot – da qual a “promenade Vernet” do *Salon de 1767* constitui como que a actualização *por escrito*.

Palavras-chave: Diderot, *Eidophusikon*, Louthembourg, drama, Griffith, Eisenstein, cinema.

Abstract

Sensualism brings about the conditions for a new aesthetics, simultaneously sensible and sensationalist, that is going to change the existent various arts (Literature, Painting, Sculpture) and introduces, at the end of the 18th century, new forms of spectacle: the Panorama, the Phantasmagoria and the Diorama (the latter already at the beginning of the 19th century).

The *Eidophusikon*, a device that creates and amplifies new images, is a hybrid of painting and theatre, conceived by Philippe de Louthembourg (himself a painter) in 1781/ 1782. It is part of this process and, together with Robertson's *Phantasmagorie*, is today seen as a form of what we now call *precinema*.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal.
fernandoguerreiro@letras.ulisboa.pt

However, by adopting the new conditions of perception and representation introduced in the theatre by David Garrick at Drury Lane – favouring the “absorption” of the spectator in what was happening on stage –, de Louthembourg’s *Eidophusikon* can be considered as a *link in the process* of Diderot’s new idea of painting – the one that the so called “promenade de Vernet” (*Salon de 1767*) is its actual *written version*.

Keywords: Diderot, *Eidophusikon*, Louthembourg, drama, Griffith, Eisenstein, cinema.

Se a data “oficial” da apresentação pública do Cinema é 28 de Dezembro de 1895 – a sessão organizada pelos Lumière no Salon Indien du Grand Café de Paris –, em si, como possibilidade técnico-científica, ou por interpostos meios – tanto os espectáculos ópticos de fins do século XVII (a lanterna mágica) e XVIII (a fantasmagoria), como depois o novo tipo de espectáculo romântico da primeira metade do século XIX: o panorama e o diorama –, podemos dizer que desde a segunda metade do século XVIII o Cinema está a vir, na Literatura, como uma nova exigência/pedido de criadores e público.

Ao longo do século XVIII, o contexto poético-literário sofreu alterações importantes em relação aos modelos dominantes da Idade Clássica (a do século XVII).

No plano filosófico – e portanto da cultura, hábitos de vida e ideologia (Civilização) –, o Sensualismo torna-se desde finais do século XVII, primeiro em Inglaterra (Locke, Hume) e depois em França (Condillac), a corrente de “ponta”, valorizando a percepção sensorial e sensível do real: de acordo com a tese “as sensações [as coisas] *antes* das ideias” – elas próprias pensadas como complexos relacionais de sensações/impressões sensíveis de um homem dado em situação tanto na sociedade como na natureza –, tende-se a valorizar modalidades de “arte” cada vez mais *sensacionistas*, produzindo um duplo efeito de maior proximidade (afectiva) e de presença, envolvendo os seus destinatários (leitores ou espectadores).

Este é aliás o momento da constituição da Estética como saber do “belo” (“arte(s)”). Para Baumgarten, trata-se de uma “ciência do conhecimento sensível”, no quadro da qual o “belo” já não é uma categoria “ideal”, *a priori*, mas o que produz emoção ou efeitos sensíveis (Saint-Girons).

Para os “sensualistas” a origem do sentido passa a residir na relação entre o signo e a sensação. Enquanto representação da “coisa”, o signo já não representa um “conteúdo” (pré-constituído) do espírito, mas a sensação que dessa “coisa” tem cada indivíduo. As relações entre signos são assim articuladas como relações de “exterioridade[s]” (as “sensações” fazem passar, através do indivíduo, essa “exterioridade” para os signos): parte-se das sensações e dos signos para a compreensão das coisas e dos seus sentidos. “Conhecer”,

assim, será sempre em grande medida, por detrás (ou sob) o carácter “abstracto” (e em certa medida “morto”) das palavras/signos, *remotivar* (activar: avivar) a origem “sensível” (e relacional) dos elementos dessas combinações/estruturas (“nous saurons nous servir des mots lorsqu’au lieu d’y chercher des essences que nous n’avons pas pu y mettre, nous n’y chercherons que ce que nous y avons mis, les rapports des choses à nous, et ceux qu’elles ont entre elles”, escreve Condillac).

Neste contexto, com o Sensualismo, a tónica posta tanto no carácter demonstrativo (de “mostrar” como *monstrar*, acentuar a singularidade: enormidade da presentificação sensacional da “coisa”) das figuras e situações (a sua dramaticidade: patético), como na componente passional-afectiva (sensacional-imaginária) do processo de recepção/interpretação das obras, traduz-se na valorização de um tipo de imagem: a Hipotipose (o *pro ommaton* grego).

DuMarsais, no seu *Traité des tropes* (1730), define-a nos seguintes termos: “L’HYPOTHIPOSE est un nom grec qui signifie ‘image, tableau’. C’est lorsque, dans les descriptions, on *peint* les faits dont on parle comme si ce qu’on dit était actuellement devant les yeux ; on *montre*, pour ainsi dire, ce qu’on ne fait que *raconter*; on donne en quelque sorte l’original pour la copie, les objets pour des tableaux” (1977: 110) (itálico nosso [quando não houver indicação em contrário, o itálico é dos textos]).

A Hipotipose assenta, assim, numa tripla operação: primeiro, a projecção na escrita da pintura (o texto trabalhado como quadro: imagem); depois, a configuração da “diegese” (“raconter”) como presentificação deíctica (“montrer”); por fim, o estabelecimento de uma equivalência (performante) entre *pintura: imagem* e *dizer: oralidade* que se resolveria e dissiparia na imediaticidade, evidência, da exposição sem lastro do “olhar” (ver) em presença. Ter-se-ia, portanto, uma coincidência entre *ideia: imagem* (os “quadros”: “cópias”) e a própria *coisa* (o original: objectos): na Hipotipose (uma hiper-imagem) proceder-se-ia – nisso consistindo o seu *ilusionismo: efeito real*, alucinatório – à realização plena de um imaginário (inexistente).

Deste modo, no quadro do Sensualismo estético – da sua literatura (sensacionalista) de imagens, cujo tropo privilegiado seria uma espécie de *hipotipose animada* (tanto a da “promenade Vernet” como a dos “quadros vivos” do drama) –, vai-se, como observa Jean-Claude Bonnet (“Diderot a inventé le cinéma”), *da escrita ao visual* (Bonnet, 1995: 28).

Louis Sébastian Mercier (artigo “Bouquiniste” do *Tableau de Paris*), ainda que num sentido crítico, observa, já no final do século XVIII: “Pour nous, bientôt nous ne lirons plus que sur des écrans” (1990: 85/86).

Com efeito, esse é o período da criação de dispositivos de projecção: aparição (mais ou menos espectacular) de imagens (da lanterna mágica à fantasmagoria de Robertson) que,

desligando as imagens do seu suporte físico material (como com os quadros ou o livro), as lança e projecta no espaço, comunicando-lhes um novo estatuto (ontológico): o de compostos (espectrais) de presença e ausência, luz e sombra, que Mercier, a propósito da fantasmagoria, caracteriza como um 3.º *ontológico incerto*, um “étonnant intermédiaire”¹.

Mas não só, já que este tipo de dispositivos tende também a exteriorizar, objectivar, o próprio modo cada vez mais *virtual* (mas não menos impressivo ou real) como se concebe o processo da ideação: pensamento: “J’ai pris l’habitude d’arranger mes figures dans ma tête comme si elles étaient sur la toile”, escreve Diderot no *Salon de 1767* (o da “promenade Vernet”), precisando: “peut-être [que] je les y transporte, et que c’est sur un grand mur que je regarde quand j’écris” (Bonnet, 1995: 29).

A questão, assim, não é só a de como a estética do século XVIII cria condições para a vinda de algo como o Cinema (Bonnet refere-se ao “fait paradoxal de l’existence virtuelle [...] du cinéma au XVIIIe siècle” [29]), mas também a de saber o que o cinema deve a Diderot que, ainda segundo Bonnet, “a bien effectivement inventé l’écran à travers l’écrit” [33], seja pela escrita sobre pintura – com passagem de uma descrição *frame to frame* (“quadro a quadro”) ao panorama metabólico da “promenade Vernet” –, seja pela construção, no teatro, de um espaço de “actuação”, o da teoria do *quatrième mur*, sobre o qual a própria noção de Representação se pensa, estrutura e alucina (Eisenstein, “Diderot a parlé de cinéma” [1943])².

1. A descrição em Pintura: a perspectiva panorâmica da “promenade Vernet” (*Salon de 1767*)

Se nos encontramos no quadro de uma mesma teoria da Representação do “real” (do “efeito de real”) como *verrue* (“Les Deux amis de Bourbonne”)³, é contudo diferente o modelo de “percepção” preconizado por Diderot para a Pintura e o Teatro.

¹ Escreve Mercier no artigo “Phantasmagorie” da *Néologie* (1801): “Qu’est-ce que le spectre du miroir, ou dans le miroir? Existe-t-il, n’existe-t-il pas? Quelle prodigieuse ténuité de rayons colorés! Quel étonnant intermédiaire entre la matière que nous palpons, et l’esprit que nous ne touchons pas! Ô spectre! Ô figurabilité! Qui, quoi es-tu?” (Banda/Moure, 2012: 99).

² Aspecto que elaborámos numa primeira versão deste estudo mas que tivemos de deixar cair para nos centrarmos na relação entre escrita de pintura e dispositivos de dramatização sensacionalista da imagem, caso do *Eidophusikon* de Philippe de Loutherbourg. (Posteriormente à realização do Colégio, uma versão mais completa deste texto foi publicada no livro *Cinema El Dorado – Cinema e modernidade*, Colibri, 2015.)

³ Escreve Diderot: “Mais que l’artiste me fasse apercevoir au front de cette tête une cicatrice légère, une verrue à l’une de ces 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’œil ou à côté du nez, et ce visage de femme n’est plus celui de Vénus; c’est le portrait de quelqu’une de mes voisines” (1998: 73/74).

Se, para o Teatro, Diderot recomenda o “distanciamento” do actor/espectador em relação à cena representada, para a Pintura, pelo contrário, como observa Michael Fried (*Absorption and Theatricality – Painting and Beholder in the Age of Diderot*), ele defende a via da “absorção” – do esbatimento da distância/fronteiras entre a obra e o espectador: uma espécie de “cegueira” fusional – que permite a “entrada” física (matérica e sinestésica) do espectador no quadro (“the fiction of *physically entering* a painting or a group of paintings”, comenta Fried [118]). No acto da percepção há não só mudança (de hierarquia) do ponto de vista (agora é o quadro “qui vous met en scène” [*Salon de 1765* (Fried: 121)]), como tende a desaparecer (como sucederá depois com o panorama) a própria noção de “moldura” da representação: a “absorção”, assim, resulta de uma espécie de efeito de zoom (“lunette”) “qui embrasse le champ du tableau et qui exclue la bordure”, fazendo-nos esquecer “que vous examinez un morceau de peinture” (*Salon de 1763*: 228) (a partir deste momento, referiremos as citações de Diderot pelo título *Salon*, já que todas remetem para a edição em 4 volumes da Hermann).

À “percepção” como *metabolização do espectador* corresponde um discurso como *hipotipose animada*: *prosopeia* do quadro/pintura.

Na escrita dos *Salons* de Diderot somos conduzidos da descrição *literal* (denotativa: figurativa) ao registo da *ficção* (“fictio” e “fable”) e do *figural*, ou seja, de uma Hipotipose animada, não só retórica (linguística) mas *poiética*: *sensacionalista*, de acordo com um modelo de visão pluri-sensorial (sinestésico) e performante (em acto) que incorpora em si os novos dispositivos de produção de imagens do seu tempo. É esse já o projecto do *Salon de 1765*: “Je vous décrirai les tableaux, et ma description sera telle qu’avec un peu d’imagination et de goût *on les réalisera dans l’espace*, et qu’on y posera les objets à peu près comme nous l’avons vu sur la toile” [26] (itálico nosso).

Trata-se, contudo, de uma descrição não só horizontal: extensiva (procurando dar conta da “totalidade” do objecto) mas também vertical: volumétrica que, pelo recurso à “digressão” (teorizada para o romance no *Éloge de Richardson*), comunicaria “profundidade” e “relevo” à situação (cena/paisagem) descrita.

À “digressão”, para lá dela poder constituir um momento de “repouso” no esforço de presentificação totalizador do discurso (*Salon de 1763*: 212), corresponderia uma função de “harmonização” capaz de proceder à “relève” (pelo jogo do “falso” e do “real”, i.e., a magia de “un tissu de faussetés qui se couvrent les unes les autres” [213]) tanto dos limites/difícildades inerentes à representação do real, como da própria “técnica” do autor (“tout se liera; les disparates s’affaibliront et votre œil ne reprochera rien à l’ensemble” [212]).

Deste modo, através da des-teatralização (“de-theatricalization of the relationship between paintings and the beholder” [Fried: 131]), somos imaginariamente transportados

("On s'oublie") para o seio da natureza: "Ce n'est plus au Salon on dans un atelier qu'on est, c'est dans une église, sous une voûte; il règne là un calme, un silence qui touche, une fraîcheur délicieuse", escreve Diderot (*idem* [130]).

Com efeito, nos *Salons*, temos não só uma descrição como Prosopeia como a adopção, em certos momentos privilegiados, de um tipo particularmente metabólico de *descrição-digressão* em sintonia com o modelo de percepção do (novo) espectador – dado na natureza, como no jardim, e não numa galeria, ante um quadro: referimo-nos à *Promenade* (ela própria uma modalidade do Diálogo/"Entretien" clássico)⁴.

No caso de Diderot (que escreve em 1747 *La Promenade du sceptique*), para lá de um modo de discurso dialógico e aberto, próximo do modelo da "conversation" ("Je ne compose point, je ne suis point auteur; je lis ou je converse; j'interroge ou je répons" [Guyot, 1963:155]) – ou seja, de um discurso organizado como uma rede de sinapses, um encavalgamento de ideias acessórias, disseminando-se numa pluralização sinestésica de sentidos⁵ –, a "Promenade" funda um modelo de Sujeito, metabólico e aberto à natureza ("Pour moi, qui m'occupe plutôt à former des nuages qu'à les dissiper, et à suspendre les jugements qu'à juger" [Markovits, 1999: 38]), a que corresponde também um pensamento em acto e performativo (aliando "ambulatorio" e "cogitatio" [*idem* (38)]), simultaneamente local (em situação) e aleatório ("Mes pensées naissent on ne sait d'où, je ne sais comment", escreve [*idem* (43)]⁶).

É o caso da "promenade Vernet" do *Salon de 1767* ("rêverie" que antecede *Le Rêve de d'Alembert*, escrito dois anos mais tarde), momento privilegiado dessa escrita e pensamento deambulatório ("Et moi j'errais incertain sur quelque point je m'arrêterais et venais", escreve a certa altura [211]). Debrucemo-nos, então, da balastrada que nos oferecem o seu texto e visão (excepto quando houver indicação em contrário, os números de página remetem para o *Salon de 1767*).

⁴ Um género/mo de discurso, na tradição do diálogo psicagógico de Sócrates (Platão), recuperado pela "honnêteté" do século XVII francês como modelo de discurso livre (La Mothe Le Vayer refere-se à "la liberté de [un] stile mesprisant toute contrainte" e à "la licence de [...] pensées purement naturelles") e como acto de linguagem poroso e aberto à intersecção com a natureza. Méré: "en se remuant on ranime sa viguer et son esprit"/ Le Vayer: "on ne peut exercer l'esprit qu'imparfaitement, si le corps ne participe à cet exercice" (Beugnot, 1972: 19, 34).

⁵ "C'est une chose singulière que la conversation (...). Voyez les circuits que nous avons faits; les rêves d'un malade en délire ne sont plus hétéroclites (...) tout se tient aussi dans la conversation mais il serait quelquefois bien difficile de retrouver les chaînons imperceptibles de tant d'idées disparates", escreve a Sophie Volland, a 20 de Outubro de 1760 (Waisbord, 1963: 169).

⁶ Como escreve o autor: "Je pense chez moi le jour, la nuit, en société, dans les rues, à la promenade; ma besogne me poursuit. J'ai sur mon bureau un grand papier sur lequel je jette un mot de réclame de mes pensées, sans ordre, en tumulte, comme elles viennent. Lorsque ma tête est épuisée, je me repose; je donne le temps aux idées de repousser; c'est ce que j'ai appelé parfois une recoupe" (Waisbord: 169).

De facto, no quadro da escrita física, sensacionalista (porque trabalha os materiais da pintura como signos naturais, expressivos [Du Bos]) e metabólica (aberta a uma interacção com a natureza) do autor, mais do que “ver” o quadro é este que cria uma situação de percepção análoga à do objecto em que há sempre *mais visão* (“Il faut voir la chose” [225(6)]) do que “ver”, sendo esse *surplus* de “visão”, imperativo no seu afloramento imaginário (“Il faut la voir”), dado e reabsorvido pela digressão ou a grelha (ficcional) do discurso.

Descrever, deste modo, de acordo com a retórica poiética da Hipotipose animada (“Si vous ne faites pas un effort pour bien représenter ce site...” [211]), é *animar* (fazer) o quadro, performatizá-lo como efeito de “presença” (realidade virtual 3D: “Imaginez à droite” [210]), de tal forma que é a “vista” imaginária que situa a “arte” e não o contrário (“j’observai deux figures que l’art n’aurait pas mieux placées pour l’effet”/“c’était encore un accident que l’art avait suggéré” [176]).

Daí, sendo a descrição um dispositivo de projecção que *faz ver mentalmente*, a constante pontuação deíctica da Enunciação (“c’est de là”/“c’est...voilà”) conduz à sua construção imaginária e performativa, a qual, pelo movimento (vd. referência ao motivo metabólico das “nuvens”), rompe e transpõe a representação, produzindo o novo (é o seu lado poiético, criacionista) e *revelando* a natureza (“il [Vernet] vous aurait peut-être appris à voir dans la nature ce que vous n’y voyez pas” [177]).

Se quisermos, aliás, há aqui já toda uma construção cinematográfica do discurso (com recurso a *travellings*, panorâmicas, grandes-planos, montagem de atracções) que, com base no suporte peripatético do contracampo do diálogo (com os respectivos planos subjectivos), faz da “Promenade” um *travelling* panorâmico escandido por efeitos de *zoom* sobre pormenores do quadro (as “blanchisseuses”, por exemplo [192]) – verdadeiros efeitos de telescopagem que dissolvem as marcas de “tabulagem” da cena, permitindo a entrada/imersão do espectador na pintura (como no panorama)⁷.

Mas não só. Como observam Eisenstein e Jean-Claude Bonnet (referindo-se em particular ao teatro), há um uso de discordâncias (dessincronias) do som e da imagem que, pela supressão (momentânea) de um dos sentidos, conduz à sua “substituição imaginária” por outro (Bonnet [29]) e, em última instância, pode levar à confusão e interpenetração sinestésica dos sentidos numa situação discursiva e perceptiva de partilha de emoções que já contém em si o modelo de participação (“comunhão” [Canudo]) multi-sensorial e colectivo do cinema.

⁷ “Regardez le *Port de la Rochelle* avec une lunette qui embrasse le champ du tableau, et qui exclue la bordure; et oubliant tout à coup que vous examinez un morceau de peinture, vous vous écrierez, comme si vous étiez placé au haut d’une montagne, spectateur de la nature même: Ô le beau point de vue!” (*Salon de 1763* [228/229]).

No âmbito da estética da Imaginação “acalorada” (“échauffée” [183]) pela obra ou pela natureza, a descrição, aqui, aproxima-se do sonho (“rêverie”) (vd. todo o passo “J’ai passé la nuit la plus agitée. C’était un état bien singulier que celui du rêve...” [230ss]), o que nos remete para uma concepção *mental* da escrita=visão. Assim, se o cérebro, enquanto rede de sinapses que se processa por conexões/“truchements” de uma figuração abreviada e condensada (por catacrese, hieróglifo) das sensações/coisas, pode ser comparado com “le corps d’une araignée, dont tous les filets nerveux sont les pattes, ou la toile” [233], então, o texto=quadro *reaviva a imaginação* (“vous avez vu, tandis que je recitais” [217]) e, referimo-lo, *faz ver mentalmente*. Recompondo a frase, podemos exclamar com Diderot: “Quelle étrange machine qu’une tête!” [219].

Se a “impressão estética” (de acordo com a sua etimologia) é *sensasorial* (de acordo com a dinâmica de ampliação alucinatória da Hipotipose animada), também o seu efeito é o de um “envoûtement” (rpto), de um ilusionismo mágico (“enchantement” [212]), sendo esse seu excesso (“surplus”: suplemento) imaginário que funda/autoriza o uso de dispositivos poli-sensoriais (sensitivos) como o *Eidophusikon* (de Louthembourg). Com efeito, a descrição em Diderot funciona também ela (como a lanterna mágica, os “transparentes” de Carmontelle ou, mais tarde, o diorama) por encadeamento de quadros: ecrãs iluminados que se sucedem uns aos outros, passando-se assim, pelo *processo da escrita*, da descontinuidade (visual) das placas da lanterna mágica ao carácter, sobretudo mental, de continuidade-cinemática de uma situação (atmosfera) simultaneísta sinestésica de leitura=visão=percepção⁸.

No quadro da estética do Sublime (tanto o “pequeno” = Chardin como o “grande” = Vernet) e do “delight” de Burke (“un plaisir accompagné de frémissement”/“ce spectacle mêlé de plaisir et d’effroi” [182]), o mundo é pensado como “tourbillon” de átomos, declinado por um *clinamen* poiético (“ce monde n’est qu’un amas de molécules pipées en une infinité de manières diverses. Il y a une loi de nécessité qui s’exécute sans dessein, sans effort, sans intelligence, sans progrès, sans résistance dans toutes les œuvres de la nature” [179]), o que permite a analogia entre o mundo e a obra (ambos “caos necessários” [181]), assim como a hipótese de uma *machine imitatrice* (seja a da pintura ou a da escrita) [179/180] que trabalha de acordo com a ordem do cosmos (o “real” da pintura seria, deste

⁸ Situação em que a “variété d’accents” (de sensações, signos naturels) (*Salon de 1767* [220]), característica das línguas do “sentimento” e da “natureza” [221], *supre* a “disette des mots” [220]) e o fraco poder expressivo das palavras: “mais qui signifient mes expressions exsangues et froides, mes lignes sans chaleur et sans vie”, “tout cela se sent fortement et ne se décrit point”, “il faut voir [ou “faire voir”] la chose” [225/ 226].

modo, o do “modelo ideal” teorizado no *Discours de la poésie dramatique* [XXII] e na abertura do *Salon de 1767* [66/74]⁹.

Contudo, no final (como na sessão de lanterna mágica ou do cinema), o dispositivo ilusionista da “escrita” (o do conto: ficção da “promenade”) *desilude-se*: “Oui, mon ami [Grimm] (...). Mon secret m’est échappé” [223]¹⁰.

Assim, temos aqui não “natureza” mas “quadros” (“arte”), descrições como “paysages encadrés” nos diálogos (“entretiens” [224]), ou seja, a vinda, pela sugestão/ ilusão da oralidade (“fala”) e do “movimento” (do seu cinetismo sensacionalista), de uma natureza *mais verdadeira* (porque repõe o “modelo ideal”) do que a própria natureza (“c’est qu’en effet ses compositions prèchent plus fortement la grandeur, la puissance, la majesté de nature que la Nature même” [226]).

Duplo ilusionismo da “fala” (diálogo) e da descrição (“faire voir la chose”) em que a “arte”: o “artifício” se resolve(m) no carácter *eficaz* (conseguido) da escrita/ pintura: “l’effet est produit, sans que l’art s’aperçoive”, “tout est vrai: on le sent”, conclui o autor [224].

Cria-se, deste modo, um sistema de vaivém (reversível) entre natureza: pintor > pintor: natureza – se Vernet ensina “à mieux voir la nature”, “la nature de son côté vous eût appris à bien voir Vernet” [178] –, pelo que, no fim da cadeia de associações, o pintor é comparado a Deus (“il a volé à la nature son secret: tout ce qu’elle produit, il peut le répéter” [*Salon de 1763*: 228]), o que faz dele não um “copiste rigoureux” [178] mas um criador (“transformant tout à coup l’œuvre de nature, en une production de l’art” [184]).

O que aqui temos, enfim, não é um “deus” exterior ao universo visto: pintado (descrito) mas, em nome próprio, VERNET, um demiurgo interior, i/emanente a esse mesmo universo, sendo o FIAT LUX (divino) substituído pelo FIAT PICTURA estético: “C’est qu’il dit que la lumière se fasse et la lumière est faite” [226] (tb. *Salon de 1763*: 227/228). “C’est comme le Créateur pour la célérité, c’est comme la nature pour la vérité”, sintetiza no *Salon de 1765* [133].

⁹ “Mesure invariable”, “module hors de moi” (exterior à circunstancialidade “defeituosa” do real) (DPD: 117), ou seja, essa “ligne vraie, modèle idéal de beauté qui n’existe que dans la tête des Agasias, des Raphaels, des Poussins” (*Salon de 1767*: 70), que, contudo, “modificável” “selon les circonstances”, trabalha o real no sentido do “modelo”: “c’est ainsi que d’un seul simulacre, il émanera une variété infinie de représentations différentes, qui couvriront la scène et la toile”, conclui o autor (DPD: 118).

¹⁰ Modelo ilusionista de construção/des-construção do texto, com “rouages” e costuras à vista, que é também o dos Contos: “Mystification”, “Ceci n’est pas un conte”, “Les Deux Amis de Bourbonne”, ou mesmo do romance: *La Religieuse* (cf. o capítulo sobre Diderot em *Monstros Felizes*).

2. O Sublime (pitoresco) tecnológico de Philippe de Loutherbourg: da pintura para o teatro e deste para as “moving pictures” do *Eidophusikon*

O “paralelo” com Vernet é uma constante da crítica que, nos *Salons* (de 1763 a 1769), Diderot faz da pintura de Loutherbourg (vd. *Salon de 1767* [229]).

No entanto, a diferença entre os dois pintores é importante e não se refere apenas ao grau de maior ou menor qualidade (técnica e ideal) do (seu) Sublime¹¹, tem também a ver com a imagem (estatuto) do pintor (artista) e as próprias condições de produção da pintura no novo mercado da arte¹². Já em 1769, Diderot critica a “célérité inconcevable” de Loutherbourg (*Salon de 1769*: 75); mais adiante, acrescenta: “plus un artiste expédie promptement, moins il est sûr d’être toujours égal” [177].

De qualquer modo, entre 1663-1767, Diderot elogia o então “jovem pintor” (discípulo de Van Loo e Casanova) que associa, na sua crítica, a Greuze (*Salon de 1763* [225]) e a Vernet [*ibid.*], e cujos principais “gêneros” seriam a pintura de “batalhas” (composições em que adota já uma construção sensacionalista em pirâmide [*Salon de 1765*: 219]), a paisagem de “montanha” e as “cenas marinhas” (“des marines et des tempêtes”, por vezes com naufrágios [*Salon de 1767*: 387 (393/395)]).

Do ponto de vista do “estilo”, caracteriza-o pelo “traço largo” e “vigoroso” (enérgico) (*Salon de 1763*: 223(4)), “expressivo” (“il y de l’effet” [*Salon de 1765*: 221]), assim como o carácter “matérico” (“Il peint dans la pâte” [*idem* (220)]) e “moelleux” (*Salon de 1763*: 223) da sua pintura; caracteriza-o ainda um sentido da “composição” (vd. cenas de batalha: “un spectacle d’incidents divers” [*Salon de 1767*: 388]) que conjuga a “harmonização” do conjunto (*Salon de 1763*: 223) com o “ritmo” (“magie prosodique” [*Salon de 1767*: 383]) e conduz à facilidade de construção de “atmosfera” (cenas naturais, desastres) através do uso engenhoso (pelos efeitos de transparência da cor) da luz (“l’entente des lumières naturelles et artificielles” [*Salon de 1765*: 211 (*Salon de 1763*: 224)]).

Num primeiro momento, a sua pintura coloca-se entre o “pitoresco” (do “pormenor”) e o sublime (“il a de l’effet” [*Salon de 1765*: 221]), sobretudo no registo da *terribilité* (vd. alínea sobre Loutherbourg no *Salon de 1765* [211ss]).

Diderot (*Salon de 1765*) refere-se mesmo a uma espécie de efeito de *transposição da natureza para a tela* (“Prends le pinceau que tu viens de tremper dans la lumière, dans les eaux, dans les nuages” [212]) que afectaria (e alteraria) *metabolicamente* o sistema nervoso

¹¹ No *Salon de 1767*, ao sublime “técnico”, que ambos possuíam, Diderot acrescenta o “sublime de l’idéal” de Vernet [401]: em Loutherbourg, efeito de recaída do “pitoresco”, tender-se-ia a “papilloter en grand” [406].

¹² No final do século XVIII entrar-se-ia na “age of public exhibitions”, da “mundanização” da pintura que leva à procura do “efeito”, de modo a produzir “the maximum visual impact” [Kitson, 1973: 482a].

(o cérebro) do pintor (= espectador) (“les phénomènes divers dont la tête est remplie ne demandent qu’à s’en échapper et à s’attacher à la toile” [*ibid.*]), produzindo um *efeito de sublime* no real e no espectador (de modo que, “les yeux attachés sur ton ouvrage, nous en soyons encore effrayés” [*ibid.*]).

Contudo, já então, Diderot detecta na pintura de Louthembourg a falta da característica (qualidade) do “grande” (de um “faire simple, grande et large” [*Salon de 1765*: 215]) manifesta na dificuldade da “harmonização” (orgânica) entre “soin des détails” e “manière large” (“Si les coups de force s’isolent, et se font sentir séparément, l’effet du tout est perdu”, conclui [*Salon de 1763*: 225]).

Simplificando, para Diderot, Louthembourg não possui “entusiasmo”, não é suficientemente “caloroso” (“échauffé”).

“Qu’est-ce peindre chaudement?”, interroga-se (*Salon de 1767*: 396). É, responde, não se afastar do real (“c’est conserver sur la toile aux objets imités, la couleur des êtres de la nature, dans toute sa force, dans toute sa vérité, dans tous ses accidents” [*ibid.*])¹³ e não numa pintura de “l’effet”=“éclat” (“si vous exagérez, vous serez éclatant, mais dur” [396]), mais da “cópia” dos mestres (Casanova, Vernet), em segunda-mão, do que “natural” e da “natureza”¹⁴. É essa também a opinião do *Journal Encyclopédique* que o critica pelo seu “sensacionalismo”: “moins vrai que M. Vernet, on lui a reproché de chercher à étonner par une surabondance de chaleur, et d’avoir mis de ces touches brillants et d’effets, jusque dans des arbres et les terraces” [395 (nota)].

Daí a sua “menoridade” face a Vernet: “Le Louthembourg est fait et bien fait [d’un pinceau vigoureux, mais âpre et dur]. Le Vernet est *créé* [original: “d’une harmonie de nature”] [393] (itálico nosso).

O que lhe falta em “natureza”: “génie”; segundo Diderot, é substituído por uma tendência para a exteriorização = mostraçãõ = exibição (Kitson), para a “teatralidade” (McCalman), ou seja, para uma concepção de pintura mais como “espectáculo” do que como “arte”. Uma tendência que se acentuaria em Inglaterra na década de 70 (em 1781 ele entra na Royal Academy), no contexto tanto do “devir tecnológico” das artes, como da “domesticação” e “espectacularização” da paisagem num meio ambiente cada vez mais industrializado (Baugh) (vd. uma tela como *Coalbrookdale by Night*, 1801).

¹³ Pelo contrário, Diderot critica-lhe cada vez mais a falta de “étude de la nature”: “Louthembourg a un talent prodigieux: il a beaucoup vu la nature, mais ce n’est pas chez elle; c’est en visite chez Berghem, Wauvermans et Vernet” (*Salon de 1767*: 408).

¹⁴ “Tableau cru, dur, sans vérité, sans effet, peint de réminiscence de plusieurs autres”, escreve no *Salon de 1767* de uma “tempête”: “Plagiat (...) vous êtes entré dans des étables, et l’on s’en aperçoit; mais vous n’avez jamais vu des tempêtes” [394].

Não é de estranhar assim que, com a mudança de cenário – em 1771 Louthembourg emigra da França para Inglaterra (talvez já com a intenção de trabalhar no teatro de Drury Lane com Garrick, que conhecera em França no salão de Mme. Geoffrin) –, a “teatralização” da sua pintura se recicle como *picturalização do teatro*. Com efeito, entre 1772 e 1781, Louthembourg trabalha em Drury Lane (primeiro com Garrick, até 1776, depois com Sheridan) como “cenógrafo” (“the artist who is to plan the scenes”, segundo um contemporâneo, John O’Keefe [Kornhaber, 2009: 49]).

Desde 1763, com efeito, que Garrick vinha operando em Drury Lane uma transformação das condições de representação do teatro: se a exclusão dos espectadores do palco, para lá de eliminar um factor de distração em relação à cena, já caminhava no sentido de obter uma maior homogeneidade (coerência) da representação, ao suprimir-se o grande candelabro sobre o palco, passava-se de uma iluminação uniforme à possibilidade de existência, nas condições de maior obscuridade da sala, de focos diferenciados (acentuados ou modificados pelo jogo de espelhos), obtendo-se assim melhores condições de absorção do público no espectáculo.

Louthembourg (1740-1812) transporta consigo a herança do teatro barroco do início do século XVIII (encarado como um lugar de “prodígios”, uma “viewing machine” [Huhtamo, 2013: 93/94]) e, em particular, a de Servandoni (activo em França entre 1738 e 1758): a do seu “Spectacle de Décoration”, caracterizado pelo jogo de luzes e a manipulação da perspectiva e das dimensões. O próprio Louthembourg surgirá, na altura, como um “novo Servandoni” (*idem* [96]).

Em Drury Lane, Louthembourg ocupa o cargo de “Superintendent of Scenes and Machines” (Stone, 2011: 18), uma espécie de “set designer” responsável por toda a cena (cabia-lhe “[to] take care of all decorations, the machines dependent on them, the way of lightning and manipulating them, would divide scenes [...], suggest appropriate costume, and prepare all novelties”, escreve-se em *The London Stage* [Kornhaber: 47]), uma função que Christopher Baugh compara com a do “modern theatre scenographer” (Baugh: 266).

“Genius of special effects” (tanto na pintura como no teatro) (McCalman, 2005: 197), em Drury Lane, Louthembourg porá em cena um teatro (visual) mais de “efeitos” do que de “texto”, cujas duas principais modalidades são o “entertainment” (“entre-actos” de puro espectáculo, como *The Christmas Tale*, de 1772/1773 [Kornhaber: 47/48])¹⁵ e a “pantomina” – tanto a “tópica”, de “faits-divers” (jornalística ou política) (Allen), como o “travelogue”,

¹⁵ “Entertainment” que, segundo um turista alemão da época, Johan von D’Archenholz, “consist[s] of a happy mixture of dialogue, song and dance”: “the decorations are amazing; and the machinery is carried to the most astonishing perfection”, acrescenta (Baugh: 255).

“mise en scène” das novas paisagens em que por vezes usa as suas próprias pinturas (vd. *The Wonders of Derbyshire*, 1779)¹⁶.

E isto, segundo o *Morning Chronicle* de 15 de Fevereiro de 1776, de modo a afirmar um teatro sensacionalista de efeitos (especiais), mágico (de acordo com as concepções teósofas e alquímicas do autor [McCalman, 2005: 191/192]) e ilusionista que levasse o espectador a tomar “the produce of art for real nature” (Baugh: 255).

No espaço (ilusionista, mágico) de Drury Lane, Louthembourg recorria, assim:

- 1) a “décors” (pinturas) com efeitos de transparência, pintados dos dois lados (“a new technique of painting scenery on gauze rather than cloth; colored silk screens” [Kornhaber: 48]), assim como a gases e fumos (“hidden lights [backlit transparencies] with colored filters modified the mood” (Huhtamo: 96);
- 2) a mudanças súbitas de “décors”, ou por efeito de luzes (“a sudden transition in a forest scene, where the foliage varies from green to blood colour” [Kornhaber: 48]) ou por processos mecânicos de ilusão óptica (“quick transformations and mechanical-optical illusions became his hallmarks” (Huhtamo: 96);
- 3) a sugestão de uma 3D (“avoiding flatness” [Stone: 19]), com efeito de profundidade (John O’Keeffe observa que Louthembourg sugeria em palco “miles and miles distance [...] by the laws of perspective” [Kornhaber: 47]) e de divisão do espaço (“breaking the scene into several places” [*ibid.*]);
- 4) ao fim e ao cabo, um conjunto de efeitos – a que há que acrescentar a modalização do tempo (com efeitos de “duração”: “stase”) pelos efeitos de luz – que convergiam no sentido de produzir um efeito de “transporte” dos espectadores na sala (“the desire to be transported into a simulated elsewhere was in the air” [Huhtamo: 97]) para uma atmosfera (de “encantamento”) em que eram submergidos (“He sought to create not simply the impression of a world behind the actors but a world that enveloped the actors and placed them in the very middle of a landscape” [Kornhaber: 47]).

O *Eidophusikon* (1781-1782)

Enquanto dispositivo mais de *presentificação* do que de representação de imagens, o *Eidophusikon* (à letra, “imagem da natureza”) já não tem só a ver com a transposição da espectacularidade da pintura de natureza para o teatro mas com a tentativa de, pelos

¹⁶ “Never were such romantic and picturesque paintings exhibited in that theatre before, (...) [which] gave you an idea of the mountains and waterfalls, most beautifully executed, exhibiting a terrific appearance”, observa, na altura, Henry Angelo (Baugh: 256).

meios tecnológicos e plásticos novos do teatro, produzir algo *da mesma ordem* dos efeitos da própria natureza. Ao fim e ao cabo, aquilo que Diderot pedia da pintura de Vernet e não encontrava em Louthembourg.

Louthembourg deixa Drury Lane (por desavenças com Sheridan) no início de 1781 para, a 26 de Fevereiro desse ano, numa sala de uma residência particular de Lisle Street inaugurar o primeiro *Eidophusikon*; depois de 59 sessões, fecha-o para o reabrir – já depois do “show” multimédia organizado para William Beckford em Fonthill (Natal de 1781)¹⁷ – em Janeiro de 1782, agora numa sala mais preparada para espectáculos, o Cox Museum, em Spring Gardens (Londres). Ainda no mesmo ano volta a fechá-lo e vende-o; já com outros proprietários, o *Eidophusikon* volta a abrir em 1786 e depois entre 1799 e 1800.

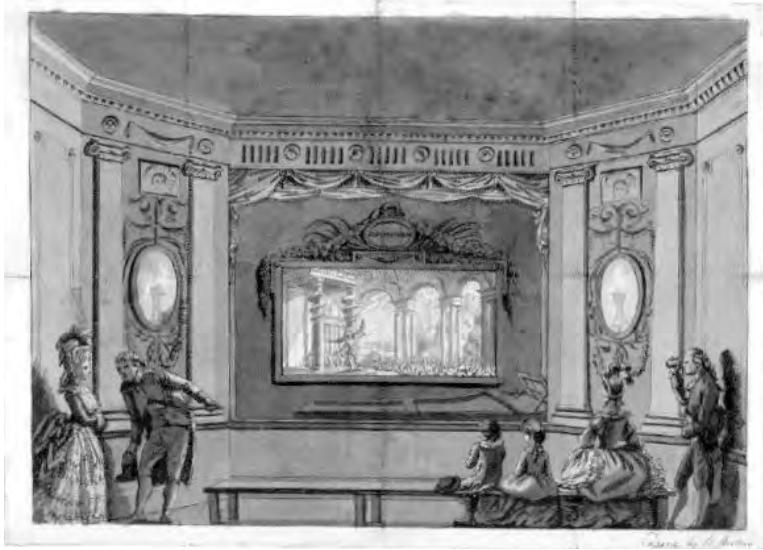
No primeiro programa havia cinco quadros (cada um com cerca de três minutos) em que, para lá de vistas de portos em diferentes momentos do dia (Tamisa: manhã; Tânger: tarde; Nápoles: poente; Mediterrâneo: noite), se incluía uma cena de tempestade e naufrágio (Huhtamo: 99).

Já o programa da segunda sessão (1782) era mais sensacionalista, tendo como principal atracção um Pandemónio, uma cena do Inferno extraída do *Paraíso Perdido* de Milton (“Satan arraying his troops on the Banks of the Fiery Lake, with the Raising of the Palace of Pandemonium, from Milton 14” [*ibid.*]).

Etimologicamente, no grego, o nome descreve já o projecto, conjugando os “valores” (campos de significação) de: 1) *eido* (de *eidolon*): imagem, fantasma, aparição (no sentido de *phantasmata* em Platão); 2) de *phus* (< *phusis*): natural, semelhante à natureza (com ilusão de “encarnação”); 3) de *ikon* (< *eikon*): imagem, semelhança (e a evidência, quase indicial, que daí derivava) (Baugh: 259 [nota]).

Dispositivo complexo e poliarticulado, o *Eidophusikon* consistia num palco (caixa) em miniatura, enquadrado (numa situação de “double frame”) por uma cercadura talhada na própria sala, com as dimensões de um metro de altura, dois de largura e cerca de três de profundidade (Huhtamo: 100-101)

¹⁷ Com efeito, entre Drury Lane e o *Eidophusikon*, Louthembourg organiza, para comemorar os 21 anos de William Beckford, a *saturnalia* de Fonthill (Natal de 1781): “a miniature gothic spectral show” (para McCalman exemplo de um “romantic virtual sublime”) que o próprio Beckford afirmará ter servido de inspiração ao universo feérico (oriental) do seu *Vathek*. Para McCalman (2006), “[a] “technological simulated event” (“a pioneering experiment in applying the aesthetic of sublime to virtual reality technology”) – para Baugh, “an extended scenographically controlled fantasy” / “a site-specific installation and performance” (258) –, o *happening* exótico e esotérico de Fonthill criava a “fairy [alternative] world” (mágico, maravilhoso) em que se procedia à imersão do espectador (participante do cerimonial colectivo) que antecipava a fantasmagoria (já no final do século) de Robertson. Nele, a evocação do Inferno de Eblis (do Islão) anuncia o quadro do Inferno de Milton do *Eidophusikon* de 1782 – também ele “a sort of magical effect in art” (McCalman).



Tratava-se assim de um “teatro em miniatura” (Daniela Kern), apercebido, como com os “transparentes” de Carmontelle¹⁸ (ou depois os panoramas portáteis), através de um sistema de “peep-hole” que, como observa Christopher Baugh, criava um espaço “privado”;

¹⁸ Carmontelle (1717-1806), que conheceu Louthembourg (e mesmo Garrick) nos salões de Helvetius e de Mme. Geoffrin, construiu as suas primeiras pinturas de rolo no início dos anos 80 (a sua série mais conhecida, *Les Saisons*, data de cerca de 1798). Para a sua técnica contribuíram as experiências cenográficas de Giovanni Nicola Servandoni, os espectáculos de lanterna mágica e do Teatro de Sombras de François Dominique Séraphin (em Paris, desde 1772), assim como a pintura de rolo (o *emakimono*) japonesa.

Trata-se de pinturas de grandes dimensões (um metro de altura por 20 a 40 cm de largura), pintadas dos dois lados sobre material (papel) muito fino, que eram enroladas e contidas numa caixa, o que aproximava o dispositivo de um “teatro portátil” (Brancion), operando por um sistema semelhante ao do “peep-show” (Huhtamo), ou mesmo de um aparelho de TV (Brancion). Durante a sessão, que podia durar cerca de uma hora, a sala era obscurecida, sendo apenas iluminada a abertura (“proscenium”) da caixa, o que permitia a “imersão” do espectador no que via (Brancion: 39; Huhtamo: 43).

Tratava-se, assim, de *écraniser* (“mettre en scène”: “à l’écran” [Brancion: 65]) tanto a natureza (domesticada, “apprivoisée”, pelas formas de civilização: cultura do parque: jardim), como as “cenas domésticas” da sociedade francesa da segunda metade do século XVIII. Teatro sem actores, os espectáculos de Carmontelle constituíam uma espécie de “filmes mudos” (“un déroulement continu d’images animées par la lumière” [Brancion: 126]), sonorizados pela voz do narrador (antepassado remoto do “bonimenteur”/“lecturer” do primeiro cinema). Algo como um “documentário filmado” do século XVIII (*idem*).

favorável à “absorção” do espectador no escuro da sala (“a private space in which the viewer might become absorbed and ‘lost’ within their own visual experience” [262])¹⁹.

No palco, uma engenhosa maquinaria (o que faz do *Eidophusikon* “a mechanical theatre” [Huhtamo: 103]) fazia mudar os “décors” (“movable canvases”/“transparent shades”), assim como o recurso a acessórios (adereços), miniaturas e marionetas (figurinhas mecânicas), reflectidos e ampliados pelo sistema de espelhos e luzes, permitia criar a atmosfera (“sensurround”) do quadro que incluía também sons/ruídos (um contemporâneo, William Henry Pine, considerava mesmo que Louthembourg introduzira “a new art: the picturesque of sound” (McCalman, 2005: 195; Huhtamo: 101).

Trata-se, contudo, já de um espectáculo multimédia (Huhtamo: 104) em que a apresentação do *Eidophusikon* (em si, uma “atração”) era acompanhada por música (piano, colocado ao lado, à esquerda, do palco) e canto. Cada sessão podia durar cerca de trinta minutos (com cerca de três minutos por quadro), com um preço de entrada, caro, de cinco xelins.

Sintomaticamente, o *Eidophusikon* é apresentado na imprensa como “a new species of painting” (*The European Magazine*, Março de 1782 [Baugh: 262]) que *acrescentava à semelhança o movimento*: “[De Louthembourg] resolved to add motion to resemblance”, escreve-se ainda no *European Magazine*, acrescentando-se: “He therefore planned a series of moving pictures, which should unite the painter and the mechanic; by giving natural motion to accurate resemblance” (Huhtamo: 101).

Ou como se pode ler no anúncio do *Morning Herald* (Março de 1781), pondo-se a tónica no efeito de *transfiguração* permitido pela presentificação/cinematização sensacionalista (Hipotipose animada) das imagens: “Imitations of Natural Phenomena, represented by Moving Pictures” (Huhtamo: 98).

Mas, como observa David Kornhaber, o dispositivo do *Eidophusikon*, do ponto de vista dos seus efeitos (de representação), era contraditório. Por um lado, ao contrário do tipo de “visão total” (sem moldura) do panorama, no *Eidophusikon*, pelo “reenquadramento” da percepção e a “parcelização” da visão por “quadros”, reforçava-se o dispositivo teatral do espectáculo [54/55], ao mesmo tempo que se “domesticavam” (nomeadamente “miniaturizando-os” [55]) os seus efeitos “especiais” (ter-se-ia, assim, “the spectacle domesticated”, “in a more intimate environment” [55]: “through the *Eidophusikon* what seemed on stage overwhelming, uncontrollable, and wondrously new, could become enchanting, contained, and reassuringly familiar”, comenta Kornhaber [57]). No entanto, por outro lado, em certos momentos/quadros, pelo uso da nova tecnologia, transfigurava-se (transmutava-se mesmo, num registo quase esotérico, místico), o “realismo pictural” do quadro [50], produzindo-se

¹⁹ Pode ver-se uma reconstituição recente em vimeo.com/32698316.

um efeito de conjunto já de acordo com a nova noção de espectáculo do Romantismo (a que preside ao panorama, diorama e mesmo ao drama e ópera românticos), em sintonia com a fórmula de Théophile Gautier, em 1841: “Le temps des spectacles oculaires est arrivé.”

Comenta Christopher Baugh: “Louthembourg’s *Eidophusikon* effectively marked the beginning of a technology-driven entertainment industry that attempted (and still attempts) to use new technologies, especially of light and projection, to devise ways of absorbing the spectator into scenes of the supernatural and the sensational, as well as into worlds of landscape and topography” [262].

Christopher Baugh refere-se a “new forms of technology-driven entertainment” [251] que estabelecem também “new relationships between performance and technology”, assim como um novo tipo de relação com o público agora assente em “tensions that still exist between physical and virtual realities” [*ibid.*].

Uma via que, com o escuro da sala que favorece a imersão (“absorção” [Fried]) do espectador e o sensacionalismo multimédia e “sensurround” das imagens (que produzem efeitos de ilusão: alucinação: transporte), pensamos, conduz ao cinema.

Para Baugh (como para MacCalman ou Huhtamo), o cinematógrafo (e a sessão de cinema) dos Lumière constitui o “aboutissement” do dispositivo e do tipo de espectáculo de Louthembourg [268] – mas era essa já a tese de A. Nicholas Vardac, em *Stage to Screen* (1949), para quem o cinema pode ser considerado “the ultimate aesthetic expression of a cycle of realistic-pictorial theatrical production” (o “realismo pictural”), que iria de Garrick e Louthembourg, no século XVIII, a Griffith, no século XX (o subtítulo do seu livro, aliás, é *Theatrical Origins of Early Film: David Garrick to D. W. Griffith*)²⁰.

²⁰ De facto, em Diderot, como sublinha Eisenstein no seu texto de 1943 (“Diderot a parlé de cinéma”), encontramos uma estética polilógica e heterogénea do drama. Assim, para lá dos efeitos mais de continuidade (unidade formal) do ponto de vista: enquadramento em função do qual é ordenada a cena [140] – e do plano contínuo (panorâmico) desenhado (conduzido) pelo movimento dos actores –, Eisenstein refere-se também a efeitos de miscigenação de modos/registos (“Ah! Si nous avions des théâtres où la décoration changeat toutes les fois que la scène doit changer!” [139]) e de montagem discordante tanto das cenas (“combiner la pantomime avec le discours”) e dos “décors” no quadro (Bonnet refere-se a uma “esthétique de la dissonance et de l’hétérogénéité, de l’entassement des effets esthétiques” [30]), como da relação entre som (ou silêncio) e imagens (“une oreille et un œil... ‘non synchrones’” [Bonnet: 30 (tb. Eisenstein: 140)]).

Na concepção de “drama” de Diderot (vd. *Discours de la poésie dramatique, Entretiens sur ‘Le Fils Naturel’*), seríamos assim conduzidos da representação teatral, pensada ainda em função da pintura (Frantz), como “fragmentação” (atomicidade) de quadros: cenas descontínuas – ver uma peça seria como que percorrer uma galeria de pintura – à continuidade dinâmica e panorâmica de um novo modelo de espectáculo e de percepção que, no seu monismo polilógico, combina o ilusionismo metabólico e performativo (do discurso-acto) da “promenade Vernet” com o sensacionalismo integrado de um quadro em movimento: afinal, expansão do *Eidophusikon* de Louthembourg: “le spectateur est au théâtre comme devant une toile

Se a estética da “absorção” (Fried) conduz à construção da posição: figura do “espectador”, ela também dá espessura: volume, entidade alucinatória, à obra, assim compactada, amassada, como um novelo (mundo) de sensações.

Com efeito, é esse *excesso* (*surplus*, suplemento) imaginário libertado no processo estético (*sensasorial*) de produção e percepção da obra que funda e autoriza o uso de dispositivos (técnicos) poli-sensoriais como o *Eidophusikon* de Louthembourg, maquinações que se inserem, afinal, na vontade, no final do século XVIII, de *écraniser* tanto a natureza como as diferentes modalidades de espetáculo: da Literatura à Pintura, ou do Teatro às formas do pré-cinema.

Tudo isto, no quadro de uma *poética geral da matéria* (desse “amas de molécules pipées en une infinité de manières diverses”, que constitui tanto as obras como o universo [*Salon de 1767*: 179]), em cujos intervalos criadores (o *écart* reivindicado por Diderot para a criação [*Salon de 1767*: 284]) se joga constantemente, momento a momento, o *presente-futuro* (nos nossos termos: o cinema não como “antecipação” mas *algo já lá* que nela se imprime e molda a “forma”) do que ainda hoje se designa por “arte”.

Bibliografia

A) DIDEROT

Sobre pintura:

1984, *Essais sur la peinture – Salons de 1759, 1761, 1763*, Paris: Hermann.

1984, *Salon de 1765*, Paris: Hermann.

1995, *Ruines et paysages – Salon de 1767*, Paris: Hermann.

1995, *Héros et martyrs – Salons de 1769, 1771, 1775, 1778 – Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l’architecture et la poésie*, Paris: Hermann.

où des tableaux divers se succéderaient par enchantement”, escreve Diderot no *Discours de la poésie dramatique* [109].

Situando-se na linhagem de Diderot, Eisenstein e Griffith reinterpretam e reelaboram essa herança (nomeadamente a teoria do *4ème mur*) de maneira diferente.

Eisenstein vê no cinema, claramente, o “accomplissement” eufórico e operático de todas as “promessas” do teatro (daí a sua relação com o teatro Kabuki, entendido como “provocação total do cérebro humano” por várias vias e sentidos [“Uma inesperada junção”]); o que o teatro e Diderot antecipam, para ele, o cinema *realiza-o*, razão pela qual “le cinématographe, c’est justement le seul domaine où peuvent se réaliser les rêves de ceux qui déliraient à propos d’un ‘4ème mur’ irréalizable au théâtre” (art. cit. [138]).

Griffith, através da sua interpretação pessoal do Melodrama (mais como *deflação* do que como *pathos*: vd. *Broken Blossoms* ou *It’s a Wonderful Life*), “des-teatraliza-o”, fazendo da sua simplificação uma forma de o (re)*naturalizar* – aproximar do real e da vida – e de o redefinir/ reconfigurar como cinema.

Outros:

1972, *Discours de la poésie dramatique*, Paris: Nouveaux Classiques Larousse.

1995, *Entretiens sur 'Le Fils Naturel'*, in *Écrits sur le Théâtre I – Le Drame* (ed. Alain Ménil), Paris: Pocket, Agora n.º 158.

1998, *Contes*, (ed. Béatrice Didier), Paris: Librairie Générale de France, Le Livre de Poche n.º 3144.

B) DE LOUTHERBOURG / *EIDOPHUSIKON*

BAUGH, Christopher, 2007, "Philippe de Loutherbouurg: Technology-driven entertainment and spectacle in the late eighteenth century", *Huntington Library Quarterly*, vol. 70, n.º 2, June.

HUHTAMO, Erkki, 2013, *Illusions in Motion – Media archeology of moving panorama and related spectacles*, Cambridge (USA)/London: The M.I.T. Press.

KERN, Daniela, 2010, "Loutherbouurg e o cinema 'à corda'", *Resvalando no cubo branco. blogspot.com/2010/06* (consultado em 9/2/2012).

KITSON, Michael, 1793, "Loutherbouurg at Kenwood", *The Burlington Magazine*, vol. 115, n.º 944, July.

KORNHABER, David, 2006, "Spectres of Quackery: the fragile career of Philippe de Loutherbouurg", *Cultural and Social History*, 3, The Social History Society (Australia).

KORNHABER, David, 2007, "The Virtual Infernal: Philippe de Loutherbouurg, William Beckford and the spectacle of the sublime", *Romanticism on the Net*, n.º 46, maio (<http://id.erudit.org/iderudit/016129ar>).

KORNHABER, David, 2009, "Regarding the Eidophusikon: Spectacle, scenography and culture in eighteenth century England", *Theatre Arts Journal: Studies in Scenography and Performance*, vol. 1, n.º 1, Fall.

McCALMAN, Ian, 2005, "Magic, Spectacle, and the Art of de Loutherbouurg's Eidophusikon", in BERGMINGHAN, Anna (ed), *Sensations and Sensibility: Viewing Gainsborough's 'Cottage Door'*, New Haven: Yale University Press.

C) PINTURA/ CINEMA

ALLEN, Ralph, 1965, "Topical scenes for pantomime", *Educational Theatre Journal*, vol. 17, n.º 4, December.

BARIDON, Michel (ed), 1998, *Les Jardins – Paysagistes. Jardiniers. Poètes*, Paris: Éditions Robert Laffont, Bouquins.

BEUGNOT, Bernard, 1972, "La fonction du dialogue chez La Motte Le Vayer", *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n.º 24.

BONNOT, Jean-Claude, 1995, "Diderot a inventé le Cinéma", *Recherches sur Diderot et L'Encyclopédie*, n.º 18/19.

BRANCION, Laurence Chatel de, 2007, *Le Cinéma au Siècle des Lumières*, Paris: Éditions Monelle Hayot.

- DU MARSAIS, César Chesneau, 1977, *Traité des Tropes* [1730], Paris: Éditions Le Nouveau Commerce.
- EISENSTEIN, S. M., 1984, "Diderot a parlé de Cinéma", Paris: *Europe*, n.º 661.
- EISENSTEIN, S. M., 2002, "Uma inesperada junção", *A Forma do Filme* [Film Form, 1949], Rio de Janeiro: Edições Jorge Zahar.
- FRANTZ, Pierre, 1998, *L'Esthétique do tableau dans le théâtre du XVIIIe siècle*, Paris: P.U.F.
- FRIED, Michael, 1992, *Absorption and Theatricality – Painting and beholder in the age of Diderot*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- GUERREIRO, Fernando, 2000, "Diderot: o real monstruoso da pintura – descrição e poiesis", *Dedalus*, n.º 7/8, Lisboa: Cosmos/APLC (Associação Portuguesa de Literatura Comparada).
- GUERREIRO, Fernando, 2000, *Monstros Felizes – La Fontaine, Diderot, Sade, Marat*, Lisboa: Colibri.
- GUERREIRO, Fernando, 2004, "O Homem metabólico: do jardim à montanha – a hipótese do cinema", BUESCU, Helena/DUARTE, João Ferreira (ed), *Corpo e Paisagem Românticos*, Lisboa: Colibri /APLC, ACT-9.
- GUYOT, Charles, 1963, "L'Homme du Dialogue", Paris: *Europe*, n.º 405/406, Janvier/ Février.
- JUMAND-BAUDRY, Régine/NUEL, Martine (ed), 2012, *Impressions cinématographiques du Siècle des Lumières*, Paris: Kimé.
- MARKOVITZ, Francine, 1999, "De quelques formes modernes des arguments sceptiques. La Promenade de Diderot ou: Comment suspendre ses pensées?", in IBRAHIM, Anne (ed), 1999, *Diderot et la question de la forme*, Paris: P.U.F.
- MERCIER, Louis Sébastien, 1990, "Bouquiniste", in MERCIER, L. S./BRETONNE, Rétif de la, *Paris le jour, Paris la nuit*, Paris. Éditions Robert Laffont.
- MERCIER, Louis Sébastien, 2012, "Phantasmagorie", in BANDA, Daniel/MOURE, José (ed), *Avant le Cinéma – L'Œil et l'Image*, Paris: Armand Colin.
- PRIEUR, Jérôme, 1985, *Séance de lanterne magique*, Paris: Gallimard.
- SAINT-GIRONS, Baldine, 2000, "L'Esthétique: problèmes de définition", in TROTTEIN, Serge (ed), *L'Esthétique naît-elle au XVIIIe siècle?*, Paris: P.U.F.
- SCHIFANO, Laurence/POIRSON, Martial (ed), *Filmer le XVIIIe siècle*, Paris: Éditions Desjonquères.
- STONE, Harry, 2011, *Stage Effect Sensations – An astounding history revealing amazing mechanical devices*, London: AuthorHouseUK.
- VARDAC, A. Nicholas, 1987, *Stage to Screen – Theatrical origins of early film: David Garrick to D. W. Griffith* [1949], New York: Da Capo Press.
- WAISBORD, Bernard, 1963, "La Conversation de Diderot", Paris: *Europe*, n.º 405/406, Janvier/ Février.

Denis Diderot – *Carta a Paul Landois*

Luís Manuel A. V. Bernardo*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 171-193. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2475>

Resumo

Apresenta-se, traduz-se e anota-se a *Carta a Paul Landois*, datada de 1756, que contém uma síntese das principais teses da filosofia moral de Diderot.

Palavras-chave: Diderot, materialismo, filosofia moral, filosofia do conhecimento.

Abstract

The *Letter to Paul Landois*, written in 1746 and containing a survey of the main thesis concerning Diderot's moral philosophy, is presented, translated to Portuguese and annotated.

Keywords: Diderot, materialism, moral philosophy, philosophy of knowledge.

Apresentação

Na miscelânea, de Julho de 1756, da *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, logo a seguir à sua crítica da posição filosófica de Voltaire no *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Friedrich-Melchior Grimm inclui uma carta que Diderot escrevera em resposta a Paul Landois¹, o qual, numa outra, como se depreende do conteúdo, teria reclamado verbas em atraso e uma maior solicitude em relação à sua pessoa. Sobre essa figura pouco se sabe, para além de ter sido um dos colaboradores da *Encyclopédie*, o autor de uma tragédia intitulada *La Silvie*, e, provavelmente, pintor². À primeira vista, essa inclusão parece

* CHAM e Dep. Filosofia, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal. blmav@fcs.unl.pt.

¹ Consultámos as edições do periódico, disponíveis na *Gallica*, mas a nossa edição de referência, para os vários textos de Diderot, foi a de Laurent Versini: Diderot, *Œuvres*, 5 tomes, Paris, Robert Laffont, 1994-1997 (doravante, Versini, seguido do número do tomo e da página). A *Carta* encontra-se no volume V, dedicado à correspondência, pp. 53-58. Todas as traduções, incluindo a dos comentadores, salvo menção em contrário, são da nossa responsabilidade.

² «Nascido em 1696, Landois pertencia mais à geração de Voltaire que à de Diderot e dedicou-se às letras bastante tarde na vida. Tendo completado uma formação de pintor no ateliê do seu pai e exercido o mister no seu próprio ateliê na ponte de Notre-Dame, tornou-se escritor activo nos anos quarenta, mas deixou a capital por razões financeiras ou outras. [...] Por fim, as informações fornecidas pelo abbé de La Porte

bizarra, pela trivialidade dos assuntos, bem como pela relativa obscuridade do destinatário: a *Carta* trata de questões financeiras, de supostas ofensas por parte de Landois e parece ter como principal pretensão patentear a hipocrisia do artista. Uma extensa reflexão, introduzida no meio de tais prosaísmos, sobre a ética, o agir, a vontade e a liberdade, porém, tornou-a famosa, até aos nossos dias, na medida em que resulta numa espécie de breviário da filosofia moral materialista e ateia de Diderot, no qual os conceitos centrais e o modo peculiar da sua articulação se apresentam numa configuração definitiva, que será sucessivamente retomada em todas as obras posteriores.

Mas a *Carta* forma também um marco, relativamente aos textos anteriores. Com efeito, se cabe reconhecer que a moral constitui uma problemática que, das mais diversas formas, surge em todos os escritos de Diderot – provavelmente por ser aquela em que o materialismo é chamado a passar de explicação teórica a sustentação da prática, do critério da coerência ao das consequências antropológicas, zona escorregadia, na qual os sistemas filosóficos mais acabados, como o cartesiano, tiveram de conceder a sua impotência, deixando intocados os costumes instituídos pela política e pela religião –, e, retrospectivamente, os princípios fundamentais do materialismo, já estivessem expostos nas obras filosóficas, entretanto redigidas ou publicadas³, é nesta epístola que surge o primeiro

sugerem que em 1769 continuava vivo, com a idade de 73 anos.» Romira Worvill, “Recherches sur Paul Landois, collaborateur de L’Encyclopédie”, *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, n.º 23, 1997, p. 133.

³ Por exemplo, em 1746, os *Pensamentos Filosóficos* (trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Ed. 70, 2013) incluem uma defesa da relevância das paixões para o comportamento humano, incluindo o moral, uma apologia da visão materialista, fiscalista e mecanicista dos cientistas metafísicos modernos, a ideia crucial de que o que é possível tem uma forte probabilidade estatística de vir a existir, uma extensa crítica da credulidade fanática e supersticiosa que caracteriza a religião vigente, assente na tese de que os primeiros fundamentos da religiosidade são humanos, que conduz à noção de uma religião natural, que o escrito do mesmo ano, intitulado *De la suffisance de la religion naturelle* (só publicado em 1772) consagra. Por sua vez, a *Carta sobre os Cegos para Uso Daqueles que Vêem* (trad. Luís Manuel A. V. Bernardo, Lisboa, Vega, 2007), publicada em 1749, mostra, num primeiro quadro, como um cego de nascença tem, inevitavelmente, em função da ausência da visão, uma outra moral, ainda que não deixe de manifestar um mesmo sentido da moralidade e de partilhar um fundo axiológico semelhante, para, num segundo momento, induzir a ideia de que um cego, em virtude da necessidade de se relacionar com a realidade pelo tacto, deverá ser um materialista e um ateu, sem perder por isso a sua humanidade ou deixar de cumprir os seus deveres. Por fim, um dramático pasticho do livro V do *Poema* de Lucrecio introduz a concepção de uma natureza produtora das espécies que torna improcedente a noção de um criador e, consequentemente, da criação *ex nihilo* de espécies perfeitas e definitivas, anula a viabilidade de qualquer explicação essencialista ou finalista, e reconduz o homem ao sistema da natureza. *Os Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* (trad. Luís Manuel A. V. Bernardo, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012), publicados, numa primeira versão, dois anos antes, e numa segunda, um ano antes da *Carta*, ainda que dedicados a questões epistemológicas, contêm, igualmente, algumas proposições determinantes para a nova moral materialista: a defesa do primado do critério da utilidade, no que diz respeito ao homem;

testemunho de que o autor encontrara as condições necessárias para responder de modo afirmativo à questão decisiva: pode a ideia de uma natureza puramente material, não deixando qualquer espaço para outros modos de ser, espirituais ou transcendentais, sem outra teleologia que a da necessidade da sua produção e da ordem da sua legalidade, isto é, sem que qualquer vontade superior a direcione inteligentemente, permitir a realização satisfatória da manifesta tendência do homem para a moralidade? Essa anuência acarreta uma segunda esfera de questionamento, relativa ao formato consequente dessa nova moral, a qual, também suscitada na *Carta*, deverá aparecer constantemente nas obras do autor, com particular acuidade naquelas de carácter ficcional e dramático, culminando nesse «condensado da filosofia e da arte de Diderot»⁴, como lhe chama Versini na introdução à sua edição, que é *Jacques, o fatalista*⁵.

Nessa sequência textual, predomina a abdução⁶. Trata-se de estabelecer que, dado o que está em causa, isto é, o conjunto de questões que importa esclarecer sobre o comportamento moral, cuja existência é indesmentível, bem como sobre determinados fenómenos particulares, igualmente observáveis, que não podem ser devidamente esclarecidos pela matriz espiritualista, como aqueles que indiciam uma manifesta dependência do comportamento moral em relação à constituição física dos indivíduos, de que o cego de Puisseux é um bom exemplo⁷, a patologias corpóreas, em particular aquelas que afectam o cérebro, a práticas que negam sistematicamente a natureza humana, de que a crueldade e a loucura generalizadas no universo conventual formam um claro testemunho⁸, ou ao contexto histórico-cultural, como decorre da «fábula do Taiti»⁹, a hipótese materialista constitui quer a melhor explicação, quer aquela que melhor pode servir de esteio a um agir consequente

a necessidade de uma abordagem realista das questões filosóficas, baseada nos dados efectivamente observados e não em pressupostos metafísicos, com a consequente recusa da causalidade teleológica; a afirmação da unidade da natureza, em cujas múltiplas variações produtivas se dá um só e mesmo acto; a existência de um encadeamento necessário dos fenómenos; a descrição da produção natural como fluxo e labor inacabado; a sugestão da possibilidade de uma matéria que, por sentir, chega a pensar, por complexificação, ou seja, sem a participação de uma entidade imaterial, como a alma. Dessa feita, o desenho da versão de uma moral sem Deus, nem alma, nem liberdade (cf. Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 398), como se vê, já estava traçado.

⁴ Versini, II, p. 609.

⁵ *Jacques o fatalista e o seu amo*, trad. Pedro Tamen, Lisboa, Tinta da China, 2009.

⁶ «A abdução é o processo de formação de uma hipótese explicativa. É o único tipo de operação lógica que introduz uma ideia nova; de facto, a indução mais não faz do que determinar um valor, enquanto a dedução se limita a desenvolver as consequências necessárias de uma hipótese pura.» Charles Peirce, *Antologia Filosófica*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 221.

⁷ *Carta sobre os Cegos para Uso Daqueles que Vêem*, p. 40.

⁸ *A Religiosa*, trad. Franco de Sousa, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1973.

⁹ *Suplemento à Viagem de Bougainville*, Lisboa, & etc, 1984.

com a teoria. Por meio da dimensão exploratória do processo abduutivo, que combina a intuição heurística, «esse espírito de adivinhação pelo qual *se farejam*, por assim dizer, procedimentos desconhecidos, experiências novas, resultados ignorados»¹⁰, e a audácia hermenêutica, característica do intérprete da natureza que «conjectura, a partir do que é, o que ainda deverá ser»¹¹, Diderot procura provocar uma «ruptura relativamente a um horizonte esperado, a uma expectativa»¹², a que relaciona, imediatamente, moral, religião e metafísica espiritualista, substituindo-lhe aquela que, por ser heterodoxa, ao combinar moral, filosofia e física, não deixa de satisfazer os vários critérios epistemológicos da ciência moderna: máxima explicabilidade da hipótese, economia de princípios, razoabilidade das explicações, coerência do encadeamento argumentativo, compreensão do modelo¹³. Desse modo, reconduz a filosofia moral aos mesmos padrões de racionalidade dos outros domínios da interpretação da natureza.

Porém, a *Carta* condensa o conjunto de premissas fundamentais que, oriundas da versão materialista, permitem sustentar a sequência argumentativa, iniciada com a afirmação de que a liberdade é uma palavra vã. Porque, sem esse conhecimento, que não era de todos e continua a não sê-lo, o raciocínio abduutivo fica, inevitavelmente, tolhido, propomos uma reconstituição muito esquemática, atendendo aos limites de um texto de apresentação, desses prolegómenos duma filosofia moral materialista¹⁴.

• Tudo aquilo que conhecemos, a partir de uma experiência efectiva das coisas, pertence à natureza. Esta afirmação significa, por um lado, que não temos conhecimento de qualquer realidade que seja de outra ordem, pelo que não precisamos de introduzir entidades heterogéneas, divinas, ocultas ou espirituais, para explicar os fenómenos que observamos, bastando-nos interpretar o que é observável; por outro, que as supostas

¹⁰ *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, Vila Nova de Famalicão, Húmus, 2012, p. 63.

¹¹ *Ibidem*, p. 87.

¹² Sylvie Catellin, “L’abduction: une pratique de la découverte scientifique et littéraire”, Paris, *Hermès*, 39, 2004, p. 183.

¹³ Num dos comentários à *Lettre sur l’homme et ses rapports* (1772), de François Hemsterhuis, Diderot resume a dupla faceta deste processo: «Quando digo que, sem a intervenção de qualquer agente heterogéneo, a matéria passa dum estado inerte para um estado sensível, vivo e pensante, digo o que vejo. Mas tenho fundamento suficiente para alegar a possibilidade, quando se trata do único meio de escapar a uma outra explicação que me levaria a uma infinidade de dificuldades mais insolúveis umas do que as outras» (Versini, I, p. 715).

¹⁴ Dado o carácter introdutório, privilegiámos o arranjo sistemático, buscado no conjunto das obras, independentemente da cronologia, procedimento que não nos parece abusivo, porquanto consideramos que o essencial deste conjunto de teses já está consolidado aquando da redacção da *Carta*, como indicámos na nota 3, ainda que viesse, claro está, a ser aprimorado.

explicações de cariz metafísico só geram confusão, ao sugerirem justificações que não podem ser confirmadas, nem acrescem ao entendimento extraído do funcionamento da natureza: «as noções que não têm qualquer fundamento na Natureza podem ser comparadas àquelas florestas do Norte cujas árvores não têm quaisquer raízes. Um golpe de vento, um facto ligeiro, é quanto basta para abater uma floresta completa de árvores e de ideias»¹⁵. É, assim, também em nome da respectiva inutilidade epistemológica, para lá de outras razões de teor religioso, que Diderot afasta a necessidade de considerar um criador: «a introdução de Deus na natureza mais não faz do que sobrecarregá-la com um agente supérfluo; pois, com esse agente, a mesma necessidade continua a vigorar em tudo»¹⁶. Desta feita, não há razão para se supor que a moral tenha ou deva ser explicada de outro modo que aquele que serve para os outros fenómenos. Pelo contrário, são as verdades físicas que, bem compreendidas, podem ter um alcance prático efectivo, já que revelam as causas profundas e universais que estão na origem do nosso agir.

- Tudo o que pertence à natureza é natural, isto é, físico, material, mecânico. Por sua vez, como «parece que a Natureza se tenha divertido a variar o mesmo mecanismo de uma infinidade de maneiras diferentes»¹⁷, tudo na natureza está ligado e encadeado numa só totalidade, segundo um só princípio e uma só legalidade. A natureza é, assim, constituída por séries de relações causais determinísticas. Por conseguinte, tal como não há cabimento para recorrer a explicações metafísicas, também se torna absurdo supor a existência de naturezas diferenciadas e concorrentes no seio da ordem natural, como fosse a admissão de uma esfera regida pela causalidade e outra em que a liberdade imperasse. Como conclui Colas Duflo: «Há uma ligação estreita entre fundamento do materialismo e necessitarismo antropológico. O princípio epistemológico do materialismo (no século XVIII) assenta na afirmação de que só pode existir um tipo de causalidade [...]. O necessitarismo antropológico afirma por conseguinte que uma mesma necessidade se exerce em todo o lado»¹⁸.

- O homem, enquanto parte integrante da natureza, é, portanto, material e encontra-se submetido aos mesmos processos operativos do todo. A necessidade de introduzir um agente divino, para explicar o funcionamento da natureza, tendo sido neutralizada graças à aplicação da *Lex Parsimoniae*, deixa igualmente de fazer sentido recorrer à crença num criador pessoal que tivesse privilegiado a criatura humana, fazendo-a à sua imagem e semelhança, pelo que não cabe atribuir ao homem uma diferença específica que não corresponda ao que lhe é próprio enquanto ser natural, isto é, ao modo como está constituído

¹⁵ *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento VIII, p. 55.

¹⁶ *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 767.

¹⁷ *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento XII, p. 56.

¹⁸ Colas Duflo, *Diderot – Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS, 2013, p. 95.

fisicamente, salvo se houver alguma característica ou alguma acção que não tenha maneira de ser explicada por essa via, como se costuma supor ser o caso do pensamento e da vontade, atribuídos, por isso, a um princípio anímico não material. A existir, esse desdobramento implicaria a negação da unidade ou da exclusividade da natureza, referida acima. Ora, não há nenhum procedimento humano que não seja explicável por um processo material ou por um efeito de complexificação do mesmo. É o que resulta, desde logo, da consideração dos animais: «Qual é a operação intelectual que vós fazeis e que o animal não faça? Só há mais e menos [isto é, graus de maior ou menor complexidade]. Mas ou o bruto não tem alma ou, se tem uma alma, ela é espiritual e de acordo com a vossa opinião indissolúvel. Se a alma do animal é matéria, quantas coisas não pode fazer a matéria. Mas basta-me uma confissão: reconhecei apenas que o animal sente. Eu encarrego-me do resto [isto é, de explicar as faculdades tidas por superiores]»¹⁹. É que «o prodígio é a vida, é a sensibilidade, e este prodígio já não o é... Quando vi a matéria inerte passar ao estado sensível, já nada me deve surpreender...»²⁰. Esta realidade de uma matéria que sente activamente afigura-se suficiente para fazer a ligação entre a sugestão, recebida de John Locke, de que não há nenhuma contradição na ideia de uma matéria pensante²¹, e aquela, encontrada em Thomas Hobbes, de que, «se penso, então, uma porção de matéria organizada como eu pode pensar»²². Tal significa que, nessa organização material correspondente ao homem, também o que se afigura decisivo e bastante é a sensibilidade, na medida em que todas as suas acções, por mais elevadas, são reconduzíveis a desenvolvimentos do sentir, graças à qualidade, à diversidade e à duração das experiências que a afectam, ou seja, à capacidade de um certo organismo sofrer o impacto de uma causa interna ou externa, de modo a agir e a reagir em função do objecto que o atraiu ou afastou. Assim, porquanto só há um acto único na natureza, «só há uma única operação no homem: sentir. Esta operação, que nunca é livre, converte-se em pensamento, raciocínio, deliberação, desejo ou aversão»²³. Pensamento e vontade são, por conseguinte, produtos dessa receptividade activa, fenómenos complexos de uma base vital comum. Por sua vez, tendo em conta o princípio de homologia entre a natureza da causa e a do efeito, que dita que «o efeito é impossível se a causa é de uma natureza essencialmente diferente do efeito»²⁴, dado que os efeitos são acções ou reacções físicas, as causas têm de ser igualmente físicas.

¹⁹ *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 717. Parêntesis nossos.

²⁰ *Le Rêve de D'Alembert*, Versini, I, p. 633.

²¹ Entrada «Locke, Philosophie de» da *Encyclopédie*, Versini, I, p. 474

²² *Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, p. 272.

²³ *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 717.

²⁴ *Ibidem*, p. 706.

• Desta feita, não só não há lugar para supor a existência de uma alma, cuja essência fosse espiritual, com propriedades e operações próprias, que constituíssem as causas dos comportamentos corpóreos, como essa suposição contraria a evidência de que é «o corpo que dispõe da alma e não a alma do corpo»²⁵, de que constituem prova os estados orgânicos em que alterações no corpo se traduzem imediatamente em alterações do foro psíquico (sono, doença, senilidade, loucura, medicação...): em vez de princípio causal, a alma é, portanto, efeito físico das disposições orgânicas. Diderot, porém, não descarta o termo *alma*, precisamente para poder dar conta desse produto do corpo que é «a consciência de si»²⁶: «Não concluímos pela sua não-existência, mas pela sua identidade com o corpo; e isto com tanto mais razoabilidade quanto não se sabe como ligá-la a ele quando se lhe atribui uma essência diferente»²⁷. O autor releva, deste modo, aquela que é considerada, mesmo pelos sequazes, a maior dificuldade do dualismo das substâncias, defendido por Descartes: a união real do que foi separado metafisicamente. Porém, também neste sentido, a alma é sobretudo efeito, triplo, como se depreende, do funcionamento orgânico, da afectação do sentir e da acção das experiências.

• Esta recusa do modelo cartesiano não se esgota na negação da pertinência de se supor três ordens substanciais – divina, pensante e extensa –, porquanto «a alma e Deus são duas qualidades ocultas»²⁸, mas incide igualmente sobre as respectivas implicações. Para o argumento em análise, é sobretudo relevante a consequência de que, ao não haver cabimento para uma substância pensante, também não o há para a ideia de faculdades entendidas como atributos *per se* do pensamento, pertencentes, por conseguinte, à natureza de tal substância, no duplo sentido de lhe serem peculiares e de não poderem distinguir-se dela²⁹. Em conformidade, não há uma vontade como propriedade genérica de uma alma que, enquanto *res cogitans*, tem o poder de querer, isto é, de agir espontaneamente por autodeterminação, de ser causa dos seus actos. Pelo contrário, «“quero” não passa duma palavra, examinai-a bem, e só encontrareis impulsão, consciência e aquiescência: impulsão involuntária, consciência ou asseidade, aquiescência ou atracção sentida»³⁰. A existência da moral tem, assim, de explicar-se em função de «uma antropologia pragmática, para retomar a expressão kantiana, por oposição a uma antropologia metafísica»³¹, desde logo pela identificação de uma tendência natural para a moralidade inscrita na natureza do

²⁵ *Ibidem*, p. 720.

²⁶ *Ibidem*, p. 711.

²⁷ *Ibidem*, p. 711.

²⁸ *Ibidem*, p. 764.

²⁹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX, p. 22.

³⁰ *Éléments de physiologie*, Versini, I, p. 1298.

³¹ Colas Duflou, *Diderot – Du matérialisme à la politique*, p. 88.

homem natural, que advém do modo como acabámos constituídos e se revela na procura constante da felicidade, na inevitabilidade da axiologia decorrente do sistema de preferências, no imperativo da utilidade que, também a este nível, «tudo circunscreve»³², na sociabilidade e num sentido imediato, ainda que incipiente, do justo associado ao sentimento de propriedade.

• Cabe, então, concluir que , não pode haver liberdade por três razões principais: por só haver uma realidade, a da natureza; por só haver necessidade na natureza; e por pertencermos exclusivamente a essa ordem natural. Mas é, precisamente, por essa impossibilidade que há moral. É que, tal como a liberdade «é uma questão completamente independente da distinção das duas substâncias»³³, também a moralidade não depende da existência de uma substância dotada de uma vontade livre: «parece-me que esses fenómenos [sentimentos e comportamentos morais] se explicam de uma maneira bem mais simples: Não podemos existir muito tempo sem conceber as ideias de ordem e de desordem, de benfeitoria e de malfeitoria, de amor e de aversão em nós e nos outros. É impossível que não julguemos as nossas próprias acções comparando-as a essas ideias. É impossível que não confessemos a nós próprios a sua conformidade ou oposição a essas ideias; e eis a consciência que julga. É impossível que nos recusemos o desprezo que teríamos por um outro que as tivesse cometido: e eis o remorso que nasce...»³⁴. Em virtude desse consequencialismo, como salienta Duflo, «a renúncia à ilusão da liberdade não muda nada no plano prático»³⁵, salvo, diríamos, a expectativa de se viver uma moral à medida da nossa humanidade, moldando as nossas acções em função da nossa natureza e não de um ideal transcendente, sempre inatingível e em conflito com a realidade das interações mundanas, bem como a consequente necessidade de reformular em profundidade o sistema filosófico que tem servido para justificar a condição espiritual do agir moral, segundo um imperativo de realismo antropológico. Porque não somos livres, devemos aceitar o que somos, tanto no que nos é comum, quanto no que nos diferencia como caracteres, e fazer o melhor com aquilo que podemos ser, nomeadamente, procurando modificar-nos uns aos outros para o bem de todos. Uma moral filantrópica, portanto, como incita Diderot na *Carta* e que a imponente casuística levada a cabo no universo diegético, esse laboratório de experiências de pensamento, pretende estabilizar.

• Tal deve-se a que o fatalismo metafísico não é incompatível, para o autor, com uma visão dinâmica da natureza, em transformação permanente no que respeita às suas

³² *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento VI, p. 55.

³³ *Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 721.

³⁴ *Ibidem*, pp. 742-743. Parêntesis nossos.

³⁵ Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 407.

produções: o sistema operativo é uno e determinístico, mas os resultados variam no espaço e no tempo, dialéctica que se reproduz em cada espécie particular. Consequentemente, pelo facto de as acções humanas corresponderem ao mesmo regime de causalidade que assiste ao todo, têm, também elas, e dentro dos limites da sua escala, um poder transformador, uma efectividade que lhes confere toda a relevância. Desse modo, é ao sermos fatalistas que começamos efectivamente a lidar com as questões da moralidade, à cabeça das quais figuram a do sentido do nosso agir e a da nossa responsabilidade, não nos limitando a cumprir de modo acrítico um conjunto de normas que nos são impostas, as quais, por resultarem justificadas em nome do livre-arbítrio, não são consideradas menos imperativas do que as leis da natureza. Na medida em que querer é aquiescer uma acção que, de uma forma ou de outra, ocorreria, isto é, reconhecer a inevitabilidade de uma série e entrar em sintonia com ela, a liberdade possível significa a inexistência de entraves para a realização dessa condição. Nesta acepção, em que se encontra associada à busca de uma «felicidade constante que depende da liberdade, da segurança dos bens, da natureza do imposto, da sua repartição...»³⁶, a palavra *liberdade* não é infundada, mantendo-se um valor individual e político, pelo qual importa lutar.

• Em suma, se não é possível agir como se quer, não deixa de ser viável querer o modo como se age, encontrando a satisfação nesse diferencial e no sentimento de liberdade que paradoxalmente ele induz. Nesta posição, faz-se ouvir uma das vozes mais influentes da história da filosofia moral, a do Estoicismo, tido por uma das fontes antigas do fatalismo e, enquanto tal, objecto confesso de uma longa meditação que culmina no inflamado elogio de Séneca, posto a par de Sócrates³⁷, no *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, obra da senectude (1778), em que o fulgor dos debates ideológicos passa o testemunho à consideração plácida de um carácter, como o do próprio autor, tão controverso quanto exemplar. Será essa, porventura, a derradeira mensagem, que a *Carta*, aliás, já antecipa, com a ideia de uma satisfação ontológica ao alcance do homem, a de que a única liberdade consentida no seio de uma necessidade universal, redundante, para um homem que queira assumir plenamente a sua humanidade, em procurar estar pacificado consigo, com os outros e com o mundo. Mas, impõe-se reconhecer que a influência do cordovês não altera significativamente as convicções de sempre: porque não há propriamente desobrigação, mas conciliação plena com a natureza, a palavra liberdade, em sentido metafísico, permanece vã. Na verdade, o que Diderot acaba por encontrar nessa sabedoria vetusta não é um processo de libertação do fatalismo, mas tão-só a fórmula da felicidade possível no seu interior.

³⁶ *Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, p. 349.

³⁷ *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Versini, I, p. 974.

É por este mesmo conteúdo geral, aliás, e, particularmente, pelo que nele considera poder confirmar a sua própria perspectiva, que Grimm publica a *Carta*, atribuindo-lhe, desse modo, uma idêntica intenção de contestar a ideia, que atravessa o escrito de Voltaire, de uma natureza cuja desordem se afigura tão injustificável quanto produtora de efectivo sofrimento para o homem, não admitindo outro optimismo que o da esperança numa organização alternativa. Depois de defender que não existe mal moral na natureza, que «a felicidade não é um bem, a infelicidade não é um mal na ordem das coisas»³⁸, que não se deve confundir o modo como a natureza zela pela espécie com qualquer preocupação com a satisfação ou o sofrimento individuais e que, por conseguinte, impera uma necessidade absoluta, sem a qual «não se concebe como é que o universo pode subsistir um instante que seja», Grimm introduz a epístola de Diderot como comprovativo de tais teses: «Tudo o que é deve ser, pelo simples facto de o ser. Eis a única boa filosofia. Enquanto não chegarmos a conhecer este universo, como se diz na escola, *a priori* tudo é necessidade. A liberdade é uma palavra vazia de sentido, como ides ver na carta do senhor Diderot»³⁹. Esta aproximação, ainda que tacitamente sancionada pelo filósofo francês e sem prejuízo da partilha evidente de uma visão materialista e determinista da natureza, não faz plena justiça ao alcance da *Carta*.

Por um lado, gera a ilusão de que os problemas, os argumentos e os interlocutores são idênticos aos do texto do alemão, o que manifestamente não é o caso: a *Carta*, embora contendo inegavelmente teses que podem contrapor-se às de Voltaire, não foi escrita com essa intenção, mas com a de transmitir a Landois a perspectiva do autor sobre a moral, cujo núcleo filosófico, como mostrámos, já havia sido fixado independentemente dessa eventual interpelação; ao contrário do que a assertividade do tom possa levar a crer, a qual se justifica, precisamente, pela incompetência filosófica do interlocutor, bem como por um certo proselitismo de quem está ciente da excentricidade das suas convicções, Diderot não está a expor um argumento demonstrativo sobre uma verdade definitiva, mas, como vimos, a apresentar um raciocínio hipotético-dedutivo, relativamente a uma explicação que se lhe afigura a mais provável; diferentemente de Grimm, o filósofo francês não procura deduzir uma certa visão da natureza a partir de um conjunto de teses sobre a moral, mas pretende extrair da sua versão materialista da natureza uma concepção sustentável da moral.

Por outro lado, limita o interesse da *Carta* ao núcleo filosófico, transformando-a num texto de carácter tratadístico. Apesar de esse conteúdo constituir o motivo para

³⁸ *Correspondance littéraire, ...*, Tome 3, Paris, Garnier, 1818, p. 246.

³⁹ *Ibidem*, p. 249.

propormos uma sua tradução num volume sobre a concepção moral de Diderot, impõe-se outrossim relevar o que nela se oferece como testemunho precioso da estratégia epistolar do autor⁴⁰, em que a elevação teórica se combina naturalmente com a coloquialidade até aos extremos da vulgaridade, as questões metafísicas têm como pretexto situações mais ou menos triviais do quotidiano, a reflexão filosófica emerge do próprio pulsar da vida, e o curso do pensamento segue um padrão de errância controlada, tanto pela existência de um propósito bem definido, quanto pela estrutura enunciativa. Em tais características, torna-se identificável, aliás, o mesmo processo narrativo das obras de maior vulto, sejam elas, convencionadamente, de âmbito mais filosófico, mais novelístico ou mais dramático, o que sugere uma certa unidade autoral, a partir do valor e da prática da interlocução, essa infinita «causerie», oposta à arte canónica da composição, que justifica a proposta de formas inovadoras e a sugestão das variações substantivas mais extravagantes.

Por fim, também não cabe esquecer a existência dos dois outros momentos, que enquadram aquele mais reflexivo e permitem conferir uma unidade ao conjunto do texto, em torno do tema da melhor moral: uma diatribe sobre a moralidade, que evidencia a mesquize e a hipocrisia da moral comum, leia-se religiosa, enquanto salienta as vantagens da alternativa materialista; uma apologia da sua actuação como editor da *Encyclopédie* com a qual, indirectamente, se auto qualifica como exemplo concreto do comportamento moral segundo os princípios que defende.

Dado esse acúmulo de registos, propomos uma tradução integral da *Carta*, com um conjunto de notas destinadas a facilitar a sua interpretação e a sugerir algumas leituras complementares.

⁴⁰ Esta dimensão afigura-se tanto mais importante quanto o acervo é relativamente escasso e o destinatário se distingue por não ser um mundano, nem fazer parte do grupo de amigos e de amores do autor. Como lembra Laurent Versini, «Diderot não deixou tantas cartas quantas as de Voltaire – para lá das 15 300 – ou Rousseau – cerca de 6000 –: perante esses números surpreendentes de cartas conservadas, só podemos identificar um pouco mais de 780 do Filósofo» (Versini, V, p. I).

Tradução

Dia de São Pedro [29 de Junho de 1756]

São tantos os agravos, na vossa carta, meu caro, que nem um grande volume, como os que estou condenado a fazer⁴¹, chegaria para me desobrigar, se dedicasse a cada coisa mais do que quatro palavras, como me pedis⁴². Se estais assim tão necessitado de ajuda como dizeis, porque é que esperastes até ao último momento para solicitá-la? Os vossos amigos têm honestidade e sensibilidade bastantes para vos avisarem: mas, errante como sois, nunca sabem onde vos encontrar⁴³. Não obtivemos a primeira rescisão que vos foi enviada tão prontamente quanto teríamos desejado, porque não é costume passá-las para somas tão módicas⁴⁴. Estava datada do dia 17. Só foi entregue a D...⁴⁵ a 18. A mim, só a 19. No dia 20, não havia expedição. Juntai a estas demoras sete a oito dias de correio e chegareis a esses doze dias de que me recriminais⁴⁶.

⁴¹ Diderot refere-se aos volumes da *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) que, nessa altura, dirigia com D'Alembert. Em 1755, saíra o volume V, de *Do a Esymnete*, pelo que Diderot estava em plena preparação do volume VI, de *Et a Fne*, que viria a público em Novembro de 1756. A «condenação» em causa reflecte, por conseguinte, o sentimento da extensão do projecto.

⁴² Percebe-se que Landois o instara a dar uma resposta cabal às suas «reclamações», mesmo que fosse sumária. Diderot responde-lhe, com ironia, que, para o fazer, teria de escrever uma segunda *Encyclopédie*.

⁴³ Esta suposta errância levou alguns comentadores a pensar que o destinatário fosse Jean-Jacques Rousseau. Mas, para além de o nome de Landois aparecer na carta, numa interpelação directa, percebe-se que Diderot tem em mente tão-só uma sucessiva mudança de morada, que teria tornado difícil o contacto, situação que Romira Worvill conseguiu relacionar com o pintor (*“Recherches sur Paul Landois, collaborateur de l'Encyclopédie”, Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n.º 23, 1997, pp. 129 e 133).

⁴⁴ O contributo de Landois para a *Encyclopédie* está estimado, a partir da marca que serve de assinatura, a letra R, em 114 artigos, espalhados entre os primeiros oito volumes e o volume XI. «Sabemos agora que, ao contrário de muitos colaboradores que só trabalhavam 'pela glória', Landois foi pago. As contas dos editores publicadas por Louis-Philippe May mostram que recebeu dois pagamentos em 1747 e 1748 [...]. Um terceiro, efectuado também em 1748 e que May omitira, é referido por John Lough» (Romira Worvill, *art. cit.*, p. 128), perfazendo um total de 600 libras, número próximo do de 500 libras que Diderot refere mais adiante. Pela data e pelo contexto, os valores módicos indicados terão correspondido, provavelmente, a alguns adiantamentos ou simples ajudas para minorar as dificuldades financeiras do autor, aludidas em várias passagens da carta.

⁴⁵ Um dos livreiros associados à edição da *Encyclopédie*, eventualmente, David ou Durand, de acordo com Versini.

⁴⁶ Com estas explicações pormenorizadas, Diderot revela o modo empenhado como compreende a sua função de co-director desse magno projecto, presente em todas as etapas da produção: da gestão científica e editorial à mediação entre os livreiros, que o financiavam, e os colaboradores, da redacção de múltiplas entradas à revisão geral das de outros, da visita aos ateliês à contratação de novos autores... Terá sido este compromisso deontológico, relevando uma atitude moral peculiar, a par da consciência da importância do legado, que o levou a manter-se no cargo até ao fim, mesmo com o acréscimo de responsabilidades resultante da saída de D'Alembert, os sucessivos entraves políticos e ideológicos e o

Que me ponha no lugar do sofredor, se puder? – E não estou já lá, por, de há três ou quatro anos, só receber injúrias como paga pelo afecto que tenho por vós⁴⁷? E não sou obrigado a pôr-me constantemente no vosso lugar para as esquecer, ou só atribuí-las aos efeitos de um temperamento amargurado pelas desgraças, e que se tornou cruel⁴⁸?

Não vos respondi. Não enviara a carta de recomendação ao Senhor de V... – É que tinha decidido servir-vos e não voltar a escrever-vos. Não conheço V.⁴⁹... Mesmo que o

claro prejuízo pessoal. O envolvimento constante do filósofo no conjunto das dimensões materiais do universo livreiro – produção, comercialização, aquisição, circulação, divulgação, conservação – leva-o a escrever, sete anos depois (Outubro de 1763), uma carta sobre o comércio livreiro, a Antoine Sartine, quando este assume o cargo de «Directeur de la Librairie». Se na Carta a Landois já mostra que se preocupa com a situação financeira dos colaboradores, nesta, esse cuidado estende-se ao conjunto da comunidade editorial francesa: livreiros, autores, herdeiros e leitores, pugnano pelos respectivos direitos, nomeadamente, o do apoio do Estado, face às contrafacções nacionais e estrangeiras, a seu ver, fruto quer de uma inadequada regulamentação dos direitos de autor, quer das consequências nefastas da concorrência, quer de um exercício da censura que não integre a cláusula da «permissão tácita» (Versini, III, p. 103). «A Carta é com a *Lettre à un premier commis de Voltaire* (20 de Junho de 1733) um dos textos mais importantes do século XVIII. Mas Voltaire ficava pelos grandes princípios das Luzes, liberdade de pensamento, consideração devida aos homens de letras, como na XXII *Carta Filosófica*, sem entrar no detalhe da regulamentação. Diderot, enquanto Director da *Encyclopédie*, aconselhado pelo seu colaborador, o economista Véron de Forbonnais, informado e inspirado pelos seus livreiros – entenda-se editores – Durand, David, Briasson e sobretudo Lebreton, mostra-se tão competente em direito do comércio livreiro quanto em economia política na *Apologie de l'abbé Galiani...*» (Versini, III, p. 55). Para lá das manifestas diferenças, Diderot revela, nas duas cartas, um mesmo zelo pragmático pelas condições que favorecem a liberdade de pensar, a partilha das ideias e, conseqüentemente, a universalização das Luzes: «As produções do espírito rendem já tão pouco! Se ainda renderem menos, quem quererá pensar? Aqueles que a natureza condenou a fazê-lo, por um instinto insuperável que os leva a desafiar a miséria? Mas esse número de entusiastas, felizes por terem de dia pão e água, e à noite, uma lâmpada para os alumiar, é assim tão grande? E cabe ao ministério reduzi-los desta maneira? Se o fizer, terá muitos pensadores? Se não tiver pensadores, que diferença haverá entre ele e um pastor que conduz o gado?» (*Lettre sur le commerce de la librairie*, Versini, III, p. 93).

⁴⁷ Este apreço parece confirmado pela menção elogiosa do seu contributo no «Discours préliminaire» da *Encyclopédie*, escrito por D'Alembert, mas, decerto, expressando uma posição partilhada pelos dois directores: «A Pintura, a Escultura, a Gravura, estão a cargo do Sr. Landois, que junta muito espírito e talento para escrever ao conhecimento dessas belas-artes.»

⁴⁸ Romira Worvill reporta que Mme de Graffigny, numa carta de 30 de Abril de 1746 [Graffigny Papers, Yale, vol. XXXVIII], descrevera Landois em termos semelhantes, como, por exemplo, «um espírito infeliz... misantropo e tímido em excesso» (*art. cit.*, p. 129)

⁴⁹ O copista da *Correspondance littéraire* escreveu e riscou o nome de Voltaire, cujo *Poème sur le désastre de Lisbonne*, publicado em Março de 1756, já circulava desde o início do ano e era objecto de discussão pública. Na verdade, não havendo forma de a comprovar ou infirmar, julgamos, como outros, que existem também razões para duvidar dessa atribuição. Sem prejuízo da mordacidade de Diderot e das relações conturbadas entre os dois autores, desde logo pela oposição do primeiro ao ateísmo do segundo, bem marcada pela frieza dos comentários a propósito da *Carta sobre os Cegos*, não nos parece que a franqueza com que é exposto o traço de carácter dum parasita pudesse passar incólume, mesmo com Voltaire a viver

conhecesse, não vos teria encaminhado para ele. Esse homem é perigoso, e teríeis cometido em gastos conjuntos imprudências pelas quais seríeis o único punido. Eis as razões do meu silêncio.

Dou pouca importância, dizeis vós, ao modo como vedes os meus procedimentos. – É verdade que me preocupa muito mais que sejam bons. Enquanto não tiver motivos para censurar-me, pouco me afectam os vossos. O que é mesmo importante, meu amigo, é que a injustiça não esteja do meu lado. Passo por cima das cinco ou seis linhas seguintes, porque escapam ao senso comum. Se um homem tiver cem boas razões e uma má, é sempre nesta que insistis.

Mas vamos ao assunto do vosso manuscrito. É uma obra capaz de me perder. Depois de, por duas vezes, me terdes feito as ofensas mais atrozes e mais mal-intencionadas, propondes-me a revisão e a impressão. Não ignoráveis que tinha mulher e filha; que estava sob vigilância; que me púnheis numa situação de reincidência⁵⁰. Seja lá como for, ou não haveis pensado em nenhuma destas questões, ou haveis decidido negligenciá-las; ou me tomais por um imbecil, ou soi-lo vós. Landois, não deveis nunca exigir de outrem o que não fareis por ele, ou sujeitai-vos a ser suspeito de esperteza ou de injustiça. Apercebo-me das intenções dos homens, e muitas vezes acolho-os sem dignar-me a desenganá-los sobre a estupidez que me atribuem. Basta que detecte no seu propósito uma grande utilidade para eles, e poucos inconvenientes para mim. Não sou eu que sou um idiota sempre que me tomam por tal.

Aos olhos do povo, a vossa moral⁵¹ é detestável. É uma moral medíocre, meio verdadeira, meio falsa, meio mesquinha, aos olhos do filósofo. Se fosse um homem de sermões

em Genebra. Por sua vez, não só nada na carta aponta para a eventualidade de uma resposta dirigida ao teor do Poema, como tudo aí corresponde ao núcleo de uma mesma linha de pensamento que se mantém constante nas várias obras de Diderot, tal como sugerimos no texto de apresentação.

⁵⁰ Diderot refere-se aos três meses de encarceramento em Vincennes, sete anos antes. O processo teve como pretexto a *Carta sobre os Cegos*, mas englobou o conjunto das obras publicadas. Para ser libertado, o filósofo teve de realizar um verdadeiro acto de contrição, reconhecendo os erros e comprometendo-se por escrito a não voltar a escrever nada que questionasse a ordem estabelecida. Em parte pelo efeito traumático, em parte pela preocupação com os seus, em parte pela vontade de garantir a prossecução do projecto maior da *Encyclopédie* e em parte, também, por uma atitude moral peculiar, motivos de que a Carta dá testemunho, o autor não volta a publicar qualquer livro que possa ser considerado irreverente. Ora, seria essa observância, com as eventuais consequências decorrentes da «reincidência», que a edição de uma obra, de Landois ou por ele recomendada, de cariz supostamente mais audacioso (não se trata, claro está, da «tragédia burguesa» *Silvie*, pois esta já tinha sido representada pelos actores da Comédie-Française, em 1741, e publicada no ano seguinte Chez Prault Fils, com privilégio real) poderia fazer perigar.

⁵¹ Uma moral baseada na hipocrisia, como aquela, aliás, que, segundo o autor, vigorava em geral na sociedade, enquanto consequência inevitável da impraticabilidade da moral cristã, por lesar o primeiro motivo natural do agir humano, a tendência para procurar a felicidade: «Um dos piores efeitos dos deveres

e missas, dir-vos-ia: A minha virtude não destrói as minhas paixões; tempera-as apenas, e impede-as de ultrapassarem as leis da recta razão. Conheço todas as pretensas vantagens de um sofisma e de um mau procedimento, de um sofisma que consegue insinuar na perfeição, de um procedimento bem obscuro e tenebroso. Mas sinto em mim uma mesma repugnância em racionar mal e mal fazer. Estou entre dois poderes em que um me mostra o bem e o outro me inclina para o mal. Há que tomar partido. Nos começos, o momento do combate é cruel; mas a dor vai-se enfraquecendo com o tempo. Chega um tempo em que o sacrifício da paixão já não custa nada; posso mesmo garantir por experiência própria que se torna agradável. Passamos a ter aos nossos próprios olhos tanta grandeza e dignidade! A virtude é uma amante que nos prende tanto pelo que por ela fazemos quanto pelos encantos que lhe atribuímos. Ai de vós⁵², se a prática do bem ainda não vos for suficientemente familiar, e se ainda não tendes capital de boas ações suficiente para poderdes

religiosos é o aviltamento dos deveres naturais, é uma escala de deveres quiméricos erguida por cima dos deveres reais» (*Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, pp. 750-51). Como interrogava no «Discours préliminaire» de *La Promenade du sceptique*, escrita em 1747, mas editada só em 1830, «quando [um homem] estiver profundamente iniciado nos mistérios da transubstanciação, da consubstanciação, da Trindade, da união hipostática, da predestinação, da encarnação, e o demais, tornar-se-á melhor cidadão?» (Versini, I, p. 75). A crítica baseia-se, assim, em três premissas principais: tudo o que é próprio da moral cristã visa negar a condição natural do homem; o que na moral cristã é susceptível de, humanamente, se pôr em prática é o que corresponde à lei da natureza, essa «religião natural dada a todos os homens e com a qual podem cumprir todos os deveres» (*De la religion naturelle*, Versini, I, p. 59) e que forma uma moral comum; logo, quando agem moralmente, os homens não agem cristãmente, salvo no que o cristianismo partilha com qualquer outra concepção do mundo, incluindo a do ateu, o qual, se seguir a natureza, agirá de modo tão ou mais moral que o crente. É a tese que dá o mote ao *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de **** (publicado na *Correspondance littéraire*, em 1775): «Não sois vós o senhor Diderot?; Diderot – Sim, senhora.; A Marechala – Sois então vós que não credes em nada?; Diderot – Eu próprio; A Marechala – Porém a vossa moral é a dum crente; Diderot – E porque não, se ele for um homem honesto?» (Versini, I, p. 929). Para evitar essa duplicidade, de se defender uma moral idiossincrática que não só não se pode plenamente cumprir, como, sobretudo, não se deve fazê-lo, em virtude do que há de intolerante e agressivo em tal singularidade, Diderot lembra a Catarina da Rússia que «há três géneros particulares de leis: a lei da natureza, a lei civil, a lei religiosa. A primeira deve ser o modelo das duas outras, sem o que, ao contradizerem-se, acabam-se os costumes» (Versini, III, p. 350). Nas *Observations sur Hemsterhuis*, o autor pode, então, contestar directamente uma das convicções instaladas sobre a insustentabilidade de uma moral materialista: «Diz-se que a libertinagem é uma consequência do materialismo, o que não parece conforme nem à razão, nem à experiência» (Versini, I, p. 695). Como conclui Colas Duflo: «Questionava-se a possibilidade de uma sociedade de ateus, e descobre-se que na realidade a sociedade já se comporta como uma sociedade de ateus e, mais ainda, que é justamente por esse motivo que funciona, ao passo que uma sociedade cristã não seria possível» (*Diderot philosophe*, p. 394).

⁵² Retomada da interjeição usada por Cristo para denunciar a hipocrisia dos Fariseus (Mt, 23,13-29). Trata-se de um bom exemplo do modo como Diderot constantemente pasticha outras textualidades, facilmente reconhecíveis pelos leitores, pondo-as a funcionar em contextos bem diversos dos originais. Pela sua formação, inicialmente destinada à prelatura, pelo tipo de eloquência injuntiva que corresponde ao tipo

gabar-vos delas, para vos elogiardes constantemente, para vos embriagardes com tais vapores, e para serdes um fanático⁵³.

Recebemos, dizeis vós, a virtude como o doente recebe um remédio, ao qual teria preferido, se lhe dessem crédito, qualquer outra coisa que satisfizesse o seu apetite. – Isso aplica-se a um doente insensato. Não obstante, se esse doente tivesse o mérito de descobrir sozinho a sua doença, de ter encontrado, preparado o remédio, credes que ele hesitava em tomá-lo, por mais amargo que fosse, e que não se gabaria da sua sagacidade e da sua coragem⁵⁴? O que é um homem virtuoso? É um homem vão, com essa espécie de vaidade, e nada mais. Tudo o que fazemos é para nós. Parecemos sacrificar-nos, quando mais não fazemos do que satisfazer-nos. A questão reside tão-só em saber se consideramos sábios ou insensatos

de texto, pelo prazer da paródia e da controvérsia, Diderot recorre frequentemente à retórica religiosa, nomeadamente, para introduzir ou valorizar perspectivas ateias.

⁵³ Literalmente, fanático da prática do bem. Diderot estava, por conseguinte, a jogar deliberadamente com o duplo sentido do termo, o qual significa tanto o entusiasmo, quanto a intolerância religiosa. Desse modo, induzia três considerações, que vêm na sequência do explicitado na nossa nota 27: 1. que a moral defendida por Landois, sendo meramente formal, não chegava para produzir a adesão entusiasta necessária, ou seja, o seu cumprimento espontâneo e dedicado; 2. que essa moral correspondia à moral religiosa vigente, a qual substituíra o verdadeiro entusiasmo pelo fanatismo; 3. que a moral baseada na lei da natureza tem a capacidade de mover consequentemente o homem em função do bem, com pelo menos a mesma força passional e racional da moral religiosa, mas sem implicar os efeitos destrutivos do sectarismo religioso. Na miscelânea que endereçou a Catarina II da Rússia, Diderot revela-se consciente de que «nem mesmo o ateísmo está ao abrigo do fanatismo e da intolerância» (Versini, III, p. 271), mas, ao contrário da versão religiosa, essa possibilidade não decorre, a seu ver, dos princípios nos quais se funda a crença, ficando na dependência de equívocos particulares. Em contrapartida, interroga: «Qual é a moral de um livro sagrado? Nenhuma: nem deve tê-la. É preciso que o Ser supremo aí figure como o senhor do justo e do injusto. Qual a consequência? Que esse livro deve estar cheio de acções atrozmente justificadas por uma ordem de Deus, de acções inocentes castigadas, apenas por terem sido feitas contra a sua vontade. Deve ser um tecido incoerente de princípios honestos e desonestos. [...] É a obra da sabedoria e da loucura, da verdade e da mentira, do vício e da virtude, o instrumento com o qual se mata indistintamente o bom e o mau rei, se poupa ou se massacra uma nação» (Versini, III, p. 272).

⁵⁴ Diderot sugere que, quando Landois compara a virtude a um remédio que custa a tomar, está a referir-se a uma virtude imposta do exterior. É um tal entendimento que converte a virtude numa pura vaidade, uma vez que o suposto virtuoso só o é para o olhar de um outro, individual ou colectivo. Em contrapartida, se cada indivíduo praticar o bem de mote próprio, a virtude será tão natural como outra acção qualquer e, por conseguinte, deixará de ser virtuosa. Assim, a ideia da virtude perde o interesse numa moral natural, não porque essa moral não consiga produzir homens «virtuosos», mas, pelo contrário, porque se revela tão adequada ao que o homem é que, sendo seguida, banaliza o comportamento que, na moral vigente, é sempre tido por excepcional. O dever de ser feliz, «a fonte única dos meus verdadeiros deveres e a única base de qualquer boa legislação» (*Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, p. 348), é assim o princípio que permite articular as leis da natureza, da sociedade e da religião. Comprova-o, segundo o autor, a prédica sacerdotal: «O que faz o padre no seu sermão? Remete tudo para a felicidade por vir. O que deve fazer o Soberano na terra? Tudo remeter para a felicidade presente» (*Ibidem*, p. 349).

aqueles que arranjam uma maneira de serem felizes aparentemente tão bizarra quanto a de se imolarem. Porque é que lhes chamaríamos insensatos, se são felizes e se a sua felicidade é tão conforme à felicidade dos outros? Decerto que são felizes; pois, custe o que lhes custar, fazem sempre o que lhes custa menos. Mas, se pesardes devidamente as vantagens que obtêm, e sobretudo os inconvenientes que evitam, tereis bastante dificuldade em provar que são desrazoáveis⁵⁵. Se vierdes alguma vez a empreendê-lo, não deixeis de atribuir à consideração dos outros e à do próprio o seu justo valor. Não esqueceis tão-pouco que uma má acção nunca fica impune⁵⁶; digo nunca, porque a primeira que é cometida dispõe a uma segunda, esta a uma terceira, e que é assim que se caminha pouco a pouco para o desprezo dos nossos semelhantes, o maior de todos os males. Desonrado numa sociedade, dir-se-á, passarei para outra onde não terei dificuldade em encontrar as honras da virtude. Erro. Será que deixamos de ser maus à vontade? Depois de tal nos termos tornado, será suficiente percorrermos cem léguas para sermos bons, ou dizermos a nós próprios: quero sê-lo? O vinco está marcado, o tecido há-de conservá-lo⁵⁷.

É aqui, meu caro, que vou abandonar o tom de predicador, para assumir, se puder, o de filósofo⁵⁸. Atentai com cuidado, e vereis que a palavra *liberdade* é uma palavra vazia

⁵⁵ Note-se a ironia. Claro está que Diderot considera o procedimento em si desrazoável, mas, interpretado à luz do motivo universal do agir humano, a busca da felicidade, aquele que a lógica do sacrifício e da abnegação de si recusa, torna-se tão razoável quanto qualquer outro.

⁵⁶ Diderot refere-se menos ao castigo do que à modificação que o agir introduz no modo de ser e que acaba por levar à formação de um malfeitor, o qual, se a sociedade não o fizer, será aniquilado pela própria natureza: «O invejoso é um monstro que não pode durar; o voluptuoso é um outro monstro passageiro. Se estes vícios são contrários à organização» (*Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 729).

⁵⁷ Ser bom ou mau não é uma questão de vontade, pelo que não resulta de uma decisão livre do agente, susceptível de alterar radicalmente o ser, em função do dever ser, mas de duas condições naturais: por um lado, das tendências definidas pela organização de cada indivíduo; por outro, da tendência estabelecida pela sucessão de acções praticadas pelo indivíduo, susceptíveis de confirmar ou de modificar a orientação original. Em ambas as circunstâncias, estamos perante um regime de necessidade, um fatalismo herdado e consolidado, que só poderia ser alterado se fosse refeito o duplo processo que explica o carácter de cada um.

⁵⁸ Tendo estabelecido a relação da moral com o ser e deste com a natureza, Diderot passa, assim, das considerações sobre a moralidade, próprias do predicador, para a respectiva fundamentação filosófica. A entrada «Volonté» retoma este mesmo núcleo argumentativo, evidenciando que se trata duma constante da reflexão do autor sobre a moral: «É o efeito dum objecto que se oferece aos nossos sentidos ou à nossa reflexão, em consequência da qual nos dirigimos completamente para esse objecto como para um bem que conhecemos, e que excita o nosso apetite, ou nos afastámos dele como de um mal que também conhecemos, e que suscita o nosso receio e a nossa aversão. Assim, há sempre um objecto na acção da vontade; pois, quando queremos, queremos alguma coisa; da atenção a esse objecto, um receio ou um desejo excitado. Daí que confundamos constantemente a vontade e a liberdade. Se pudéssemos supor cem mil homens todos condicionados do mesmo modo, aos quais se apresentasse um mesmo objecto de desejo ou de aversão, todos o desejariam, e todos da mesma maneira, ou todos o rejeitariam,

de sentido; que não existem, nem podem existir seres livres; que só somos o que decorre da ordem geral, da organização, da educação e da cadeia dos acontecimentos. Eis o que dispõe de nós invencivelmente. Tão-pouco se concebe que um ser aja sem motivo, que um braço numa balança se mova sem a acção dum peso; e o motivo é-nos sempre exterior, estranho, determinado ou pela natureza ou por uma causa qualquer que não somos nós. O que nos engana é a prodigiosa variedade das nossas acções, junta ao hábito que adquirimos logo à nascença de confundir o voluntário e o livre. Fazemos tantas coisas, e sentimos há tanto tempo que as queremos todas. Tanto louvámos, tanto censurámos, e fomo-lo tantas vezes, que acreditar que nós e os outros queremos e agimos livremente se tornou um preconceito vetusto⁵⁹. Mas, se não há liberdade, não há acção que mereça

e todos da mesma maneira. Não há nenhuma diferença entre a vontade dos loucos e dos homens de bom senso, do homem desperto e do homem que sonha [...]. Todos são igualmente impelidos pela impressão dum objecto que os atrai ou afasta. Se subitamente querem o contrário do que queriam, é porque caiu um átomo no braço da balança, que o levou a inclinar-se para o lado oposto. Quando os dois braços têm uma carga muito próxima, não sabemos o que queremos. Se ponderarmos devidamente estas considerações, apercebemo-nos de como é complicado formarmos uma qualquer noção da liberdade, sobretudo num encadeamento de causas e efeitos como aquele de que fazemos parte» (Versini, I, p. 507). Em 1769, *Le Rêve de D'Alembert* não diz outra coisa: «Será que se quer por iniciativa própria? A vontade nasce sempre de qualquer motivo interior ou exterior, de qualquer impressão presente, de qualquer reminiscência do passado, de qualquer paixão, de qualquer projecto futuro. Posto isto, só uma palavra sobre a liberdade, é que a última das nossas acções é o efeito necessário de uma causa una: nós, muito complicada, mas una» (Versini, I, p. 664). E os *Éléments de physiologie*, trabalho da última década da vida do autor, só acentuam a dimensão física da vontade: «A vontade não é menos mecânica que o entendimento. A volição precede a acção das fibras musculares: mas a volição segue-se à sensação: são duas funções do cérebro; são corpóreas. A vontade é o efeito de uma causa que a move e determina; um acto de vontade sem causa é uma quimera. Nada ocorre por saltos na natureza; tudo aí está ligado. O animal, o homem, qualquer ser está sujeito a esta lei geral. [...] Se há liberdade, é no ignorante. Se entre duas coisas a fazer não há qualquer motivo de preferência, é então que fazemos o que queremos, que queremos sem causa; este homem é o homem abstracto, e não o homem real. [...] Diz-se que o desejo nasce da vontade; é o contrário; é do desejo que nasce a vontade. O desejo é filho da organização, a felicidade e a infelicidade filhas do bem-estar, ou do mal-estar. Queremos ser felizes» (Versini, I, pp. 1298-1299). Diderot recorre frequentemente a um outro tipo de argumento, relativo à identidade do eu que, a verificar-se a existência da vontade como indeterminação livre, seria posta em causa, na medida em que haveria um eu que poderia querer uma coisa e um outro eu que poderia querer o seu oposto, como explica a *Mademoiselle de Lespinasse*, em *Le Rêve de D'Alembert*: «Uma vez que sou eu quem age assim, aquele que pode agir de outro modo já não sou eu; e assumir que, no momento em que faço ou digo uma coisa, posso dizer ou fazer outra é assumir que sou eu própria e uma outra» (Versini, I, p. 664).

⁵⁹ Ao colocar a transmissão e o hábito na origem da associação corrente entre vontade e liberdade, o autor visa contestar directamente a posição de Descartes, segundo a qual «não há ninguém que, tão-só observando-se a si próprio, não sinta e não experiencie que a vontade e a liberdade não são uma mesma coisa, ou antes, que não há nenhuma diferença entre o que é voluntário e o que é livre» (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, «Réponses aux troisièmes objections», AT, IX, p. 148). O argumento de Diderot pode ser reformulado do seguinte modo: não pode existir o tipo de evidência directa

louvor ou reprovação; não há vício, nem virtude, nada que seja necessário recompensar ou castigar. O que distingue, então, os homens? A beneficência e a maleficência⁶⁰. O malfeitor é um homem que precisa de ser destruído, mas não castigado. A beneficência é uma boa sorte, e não uma virtude. Mas, se bem que o homem, bem ou malfeitor, não seja livre, permanece um ser que se modifica⁶¹. É por essa razão que se deve destruir o malfeitor numa praça pública. Daí os bons efeitos do exemplo, dos discursos, da educação, do prazer, da dor, das grandezas, da miséria, etc. Daí uma espécie de filosofia, cheia de comiseração, que tem uma forte estima pelos bons, que também não sente maior irritação contra o mau do que contra um furacão que nos enche os olhos de poeira⁶².

e imediata que Descartes defende, uma vez que não existe o processo que é tido por evidente, isto é, uma vontade que se caracteriza pela autodeterminação, pela ausência de constrangimento e pela indiferença constitutiva, em suma, pela possibilidade fundamental do livre-arbítrio, tal como não existe essa liberdade metafísica com a qual Deus teria marcado a diferença do homem em relação ao conjunto da criação. Logo, essa suposta clareza tem de ser o resultado de uma construção ideológica cuja evidência advém de a usarmos para interpretar os acontecimentos e os comportamentos, não da sua indubitabilidade lógica. Cabe, então, perguntar se essa grelha a que nos habituamos, não sendo explicativa, tem alguma utilidade no domínio da moral. A resposta, como se poderá ler na sequência, é negativa, já que a moralidade que se deduz de uma tal concepção conduz à negação da natureza do homem e, assim, da possibilidade de uma felicidade natural.

⁶⁰ A entrada «Malfaisant» da *Encyclopédie* contribui para uma melhor compreensão do argumento: «Que prejudica, que pratica algo mau. Se o homem é livre, quer dizer, se a alma tem uma actividade própria, em virtude da qual possa determinar-se a fazer ou não fazer uma acção, quaisquer que sejam os seus hábitos ou os do corpo, as suas ideias, o temperamento, a idade, os preconceitos, etc., existem certamente homens virtuosos e homens viciosos; se não há liberdade, só existem homens benfazejos e homens malfazejos; mas os homens não deixam de ser modificáveis para o bem e para o mal; os bons exemplos, os bons discursos, os castigos, as recompensas, a censura, o louvor, as leis fazem sempre o seu efeito: o homem malfazejo é mal nascido» (Versini, I, p. 478).

⁶¹ Usámos a forma pronominal porque ela sugere vários sentidos, todos eles aqui presentes: o homem, como toda a forma natural, é modificável, seja pelo labor da natureza, seja pela acção humana; os homens modificam-se pela educação mútua; o homem vai-se modificando a si próprio pela experiência de vida. Confirma-o a entrada «Modification, Modifier, Modificatif, Modifiable» da *Encyclopédie*, publicada nove anos depois: «Quanto menos um ser é livre, mais seguros estamos de o *modificar*, e mais a *modificação* lhe está necessariamente associada. As *modificações* que nos foram impressas mudam-nos sem apelo, naquele momento, e para o resto da vida, pois não se pode evitar que o que ocorreu não tenha acontecido» (Versini, I, p. 479).

⁶² Uma vez que ser bom ou mau não é uma questão de vontade ou de liberdade, mas um modo de ser que resulta, como vimos, da organização, da educação e da experiência, há que encarar ambas as orientações como factos naturais, e avaliá-las objectivamente, em função dos efeitos benéficos ou prejudiciais que provocam. Nesta medida, o vício é um defeito constitutivo, à semelhança da cegueira ou de uma doença crónica, tal como a virtude deve ser entendida como o efeito de uma boa constituição, um estado de saúde do organismo que se reflecte na adequação do juízo e na correcção da prática. Como se depreende, tal não implica qualquer relativismo moral, seja no que respeita à ponderação da acção mais útil à felicidade individual e colectiva, seja na determinação dos modos de favorecer aquela que se

Só há um tipo de causas propriamente dito: são as causas físicas. Só há um tipo de necessidade, a mesma para todos os seres, quer nos agrade estabelecer uma distinção entre eles quer esta ocorra realmente. Eis o que me reconcilia com o género humano. Era a razão que me levava a exortar-vos à filantropia⁶³. Adoptai estes princípios se os considerardes bons,

afigura conveniente e de impedir a que se revela ofensiva, tal como tudo se faz para favorecer a saúde e combater a doença. Por fim, esta perspectiva naturalista, ao eliminar a vontade livre como causa do agir moral, anula, igualmente, a culpabilidade associada à ideia de pecado. Assim, dispõe os indivíduos para uma maior tolerância face às idiosincrasias de cada um, na medida em que estas são consideradas como consequências da sorte ou do azar que levou a que as circunstâncias se combinassem de determinada maneira. Diderot manter-se-á fiel a esta perspectiva, como atesta, por exemplo, o seu contributo para a entrada «Vice» da *Encyclopédie*, publicada nove anos depois: «O uso introduziu uma diferença entre um defeito e um vício; todo o vício é um defeito, mas nem todo o defeito é um vício. Supõe-se no homem que tem um vício, uma liberdade que o torna culpado aos nossos olhos; o defeito é habitualmente atribuído à natureza; desculpa-se o homem, acusa-se a natureza. Quando a filosofia discute estas distinções com uma exactidão escrupulosa, considera-as frequentemente vazias de sentido. Será um homem mais senhor de ser pusilânime, voluptuoso, colérico numa palavra, que estrábico, marreco ou coxo? Quanto mais se concede à organização, à educação, aos costumes nacionais, ao clima, às circunstâncias que dispuseram da nossa vida a partir do momento em que caímos do seio da natureza, até àquele em que nos encontramos, menos vaidade sentimos pelas boas qualidades que possuímos, e que tão-pouco devemos a nós próprios, mais indulgentes nos tornamos para os defeitos e os vícios dos outros; quanto mais circunspectos formos no uso das palavras *vicioso* e *virtuoso*, que nunca são pronunciadas sem amor ou ódio, maior será a tendência para substituí-las pelas de infortunada ou afortunadamente nascidos, que são sempre acompanhadas por um sentimento de comiseração. Tendes piedade de um cego; e o que é um malvado senão um homem com vistas curtas, que não vê para lá do momento em que age?» (Versini, I, p. 506). Em *Le Rêve de D'Alembert*, Diderot retoma as mesmas posições num encadeamento paralelo: «Mademoiselle de Lespinasse – [...] Mas, doutor, e o vício e a virtude? A virtude, essa palavra sacrossanta em todas as línguas, essa ideia tão sagrada em todas as nações? Bordeu – É preciso transformá-la em beneficência e a sua oposta em maleficência. Nascemos bem ou mal formados; somos insensivelmente arrastados pela torrente geral que conduz um à glória, o outro à ignomínia. Mademoiselle de Lespinasse – E a estima de si? E a vergonha? E o remorso? Bordeu – Puerilidade fundada na ignorância e na vaidade de um ser que se imputa o mérito e o demérito de um instante necessário. Mademoiselle de Lespinasse – E as recompensas, e os castigos? Bordeu – Meios de corrigir o ser modificável a que chamamos mau e de encorajar aquele que chamamos bom. Mademoiselle de Lespinasse – E toda esta doutrina nada tem de perigoso? Bordeu – É verdadeira ou falsa?» (Versini, I, p. 665).

⁶³ Contrariamente a Descartes, arauto empenhado da tradição cristã, o objecto da moral não é, por conseguinte, o amor de Deus, mas o zelo pela humanidade. Oriunda da sociabilidade natural, a moral só pode cumprir a função de garantir o máximo de felicidade individual e colectiva. Cada indivíduo deverá assim ser julgado, não enquanto criatura pecadora, mas como parte de um conjunto por cujo funcionamento é, localmente, responsável. Como explicita Colas Duflo, citando uma passagem da participação de Diderot na *Histoire des deux Indes* (1.ª edição, 1770) de Raynal (Versini, III, p. 629): «Fundada na razão, a moral não é esse conjunto de interditos com os quais é tantas vezes confundida, ela não consiste essencialmente em todas essas negações (não comer isto, não fazer aquilo), que são negações da natureza e da vida. Ela é fundamentalmente positiva: “A moral é uma ciência cujo objecto é a conservação e a felicidade comum da espécie humana”» (*Diderot philosophe*, p. 415). Para o efeito, tal como a descoberta

ou mostrai-me que são maus. Se os adoptardes, eles reconciliar-vos-ão também com os outros e convosco mesmo: Não ficareis nem bem nem mal agradecido de serdes o que sois. Nada apontar aos outros, de nada nos arrependermos: eis os primeiros passos para a sageza. Fora disso, só preconceito, falsa filosofia. Se nos impacientamos, se blasfemamos, se nos enfurecemos, é porque no homem mais bem constituído, mais satisfatoriamente modificado, permanece sempre muito do animal. Antes de vos tornardes misantropo, vede se tendes o direito de o serdes. Entretanto, eis a vossa apologia, a minha e a de todos os homens. Há uma grande diferença entre apartar-se do género humano e odiá-lo. Mas, poder-me-íeis dizer, se, de entre todos os homens, há algum que vos tenha feito uma centésima parte do mal que vos fizestes a vós? É a malícia dos homens que vos torna triste, irrequieto, melancólico, injurioso, vagabundo, moribundo? Perdoai-me a pergunta. Discorremos e já conheceis a minha maneira de pensar. Se os vilões são mais activos convosco do que com outros, e isso na proporção da vossa fraqueza e da vossa impotência, é a lei geral da natureza⁶⁴. É preciso, se faz favor, submeter-se a ela, pois será muito difícil alterá-la; e não cabe dizer que a natureza, no seu conjunto, conspira contra vós, que o acaso reuniu todo o tipo de infortúnios para lançá-los contra vós. Mas que diabo! Onde fostes buscar esse orgulho? Meu caro, tendes uma auto-estima excessiva, atribuí-vos

da verdade científica se deve ajustar às condições concretas do homem que conhece, abrindo-se aos valores modais do provável, do útil, do eficaz, do prazenteiro, uma vez que «dedicamo-nos naturalmente às investigações na proporção do interesse que lhes votamos» (*Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza*, pensamento XLII, p. 77), também a racionalidade moral se tem de pautar por tais critérios, na tentativa de definir objectivamente o que deve e não deve ser feito por um sujeito empírico, tendo em vista que, no que envolve uma certa inventividade, «o mérito supremo consiste em reunir o agradável ao útil» (*Suite de l'entretien*, Versini, I, p. 670).

⁶⁴ Trata-se menos da defesa de um maquiavelismo moral e político do que da consequência inevitável da assunção do carácter meramente contingente da existência humana, como se percebe na conclusão dos *Éléments de physiologie*: «O mundo é a casa do mais forte: só saberei mesmo no fim o que terei perdido ou ganhado neste vasto casino, onde terei passado uns sessenta anos com o copo na mão *tesseras agitans*» (Versini, I, p. 1317). Esta perspectiva não exclui dois corolários com implicações morais e políticas relevantes: por um lado, não cabe supor que o jogo de forças esteja decidido de uma vez por todas, primeiro, porque as forças são de vária ordem (linhagem, físico, inteligência, posição social, etc.) e, depois, porque cada indivíduo, na medida em que tem como principal desígnio ser feliz, tudo deve fazer para garantir o cumprimento desse dever supremo, incluindo lutar contra o poder instituído; por outro lado, sobre um fundo moral comum, há que reconhecer a existência de variantes, consoante os contextos ou as relações de poder, de tal modo que, por exemplo, a moral dos soberanos não deverá coincidir com a dos súbditos, em virtude da respectiva posição, bem como das funções correspondentes. Como explica a Catarina da Rússia, ao defender que «é impossível que a justiça, e por conseguinte, a moral do homem público e a do homem privado sejam iguais» (*Mélanges pour Catherine II*, Versini, III, 346) e que «um rei justo não faz nada do que quer» (*Ibidem*, p. 347), o autor não pretende justificar os abusos de poder, enquanto tais, mas tão-só identificar realisticamente as consequências morais (ou imorais?) do exercício da soberania.

demasiada importância no universo⁶⁵. Exceptuando uma ou duas pessoas, que vos amam, vos lamentam, vos desculpam, tudo está tranquilo à vossa volta e podeis dormir descansado. Com as vossas quinhentas libras, onde estais e quem sois, estais melhor do que eu, com as minhas duas mil e quinhentas libras, onde estou e com o que sou. Essa constante gritaria impaciente D... E não será verdade que, se todos os que são ainda mais infelizes do que vós fizessem tanto alarido, não conseguiríamos viver neste mundo? Seria um Sabat sem fim. Que quereis dizer com toda essa embrulhada de *piedade que não tiveram, de maus serviços que vos prestam, da vossa perda que é desejada, de abismos que vos são cavados, de precipício que chama por vós?* E f...! De uma vez por todas, parai com essas acusações, essas jeremiadas, e aproximai-vos dos homens de que vos queixais, para vê-los como são, e estancai essa torrente de invectivas e de fel que corre há quatro anos. Dissestes: «*Não tenho que chegue*», e D... deu-vos ainda mais. O que eu junto é pouco, mas podeis contar comigo enquanto viver. Acrescentastes: «*Mas posso ficar sem nada*», e D... garantiu o vosso futuro. Agora, de que se trata? Sejamos rigorosos. Porque é que fazeis tais pedidos, no mínimo inapropriados? Supondo a situação de D... idêntica à minha, posso privar-me durante três meses de vinte e cinco francos, mas não de cinquenta: cada um tem as suas necessidades.

⁶⁵ Esta afirmação, para lá do âmbito moralizador, pressupõe duas teses de fundo da filosofia de Diderot com implicação directa na sua concepção da moral: 1. Na ordem da natureza, cada indivíduo não tem outra relevância que a de ser um elo dessa cadeia contínua que a define como um todo. Não havendo nenhuma inteligência ou vontade a orientá-la, não existe, por conseguinte, nenhuma outra teleologia que a da própria coesão funcional da natureza, a qual se justifica a si própria, sem ir buscar a outras ordens de razão um suplemento de sentido. Para além do mais, porquanto introduzem, pela sua existência diferenciada, uma certa descontinuidade na continuidade conjuntural, «*todos os seres são monstruosos, quer dizer, mais ou menos incompatíveis com a ordem subsequente*» (*Observations sur Hemsterhuis*, Versini, I, p. 768), o homem não escapando a esse estatuto. O que, em grande parte, nos dá o sentimento de termos uma importância nessa totalidade cega, para além das convicções religiosas, é a escala da nossa duração que nos leva a cair no sofisma da efémera, definido pelo doutor Bordeu, personagem de *Le Rêve de D'Alembert*, como «*aquele de um ser passageiro que crê na imutabilidade das coisas*» (Versini, I, p. 633). Fôssemos nós efémeras, retomando o argumento de Fontenelle, constantemente usado por Diderot, e nem teríamos tempo para levantar a hipótese. 2. Por sua vez, a natureza, não sendo estática mas encontrando-se numa permanente transformação, de tal modo que «*tudo está in fluxu*» (Versini, I, p. 768), não é só o indivíduo que não tem relevância, enquanto tal, mas a própria espécie humana acaba afectada pela mesma insignificância. E, assim como o indivíduo está destinado a morrer, nada obriga a que a espécie, que já é o resultado de sucessivas gerações monstruosas abortadas, como conjectura o cego geómetra Saunderson, na *Carta sobre os Cegos*, esteja destinada a permanecer para sempre: «*A natureza extermina o indivíduo num intervalo de cem anos. Porque é que não exterminaria a espécie num número superior de anos?*» (Versini, I, p. 767). Como conclui Colas Duflo: «*O mundo não tem sentido, e a nossa existência contingente tampouco. [...] De tal modo que a questão transversal à filosofia moral de Diderot poderá bem ser a de saber como viver num mundo desprovido de sentido*» (*Diderot philosophe*, p. 398).

Indignais-vos com o tom de D..., mas não conheceis o seu carácter e o seu dialecto? Uma determinada palavra que, na boca de um homem que pesa tudo o que diz, ofende, nada significa na boca de um homem honesto, mas violento. Julgais-vos conhecedor dos homens e ainda estais na fase de ignorar que cada um tem a sua língua, que deve ser interpretada pelo carácter.

Se o acaso vos lançasse numa situação mais difícil, o nosso comportamento leva-vos a pensar que não vos acudiríamos? Pedis, portanto, a D... o que não se recusa a ninguém⁶⁶, e persistis em manifestar aos vossos amigos desconfiança. Por amor de Deus! Sede recto e tende confiança naqueles que ainda não vistes vacilar.

Apetecia-me ir até ao fim, mas não tenho tempo, e graças à vossa carta que nunca mais acaba, o resultado foi esta tagarelice infundável. Todavia, quantas injúrias, suspeitas, palavras, tão ridícula quanto maliciosamente introduzidas, teria ainda a censurar! Mas far-vos-ei sentir bem a vergonha dessas tolices, se vierdes a recuperar desse delírio.

Queríeis nada me dever... Provoquei em parte a vossa má situação... Quero levar-vos à desgraça... O que significa isto? E, por Deus, chega dessas frases f..., e, sobretudo, pensai que uma pessoa acaba por fartar-se de invectivas. Na verdade, não entendo como é que vos queixais do tom de D... e usais comigo um tão despropositado.

Farei o que me pedis na vossa carta. Adeus, ficai bem, e tende na devida conta os vossos amigos, de acordo com a voz da vossa consciência. Não é ela, mas o vosso fraco juízo que não cessa de acusá-los. Adeus, mais uma vez.

⁶⁶ Ou seja, ajuda.

Vária

Les fondations fragiles d'un espace littéraire transatlantique

Les lettres brésiliennes dans le *Dicionário bibliográfico português* d'Inocêncio Francisco da Silva (1858-1883)

Sébastien Rozeaux*

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 197-221. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2472>

Resumo

Através a análise da presença da literatura brasileira nos dez primeiros volumes do *Dicionário bibliográfico português* de Inocêncio Francisco da Silva, este artigo pretende identificar as vias transatlânticas criadas pelo bibliógrafo português com o propósito de incluir o Brasil no seu campo de estudo. Esta história das mediações e dos mediadores envolvidos no cumprimento da ambição de Inocêncio Francisco da Silva reflete as etapas e as características próprias do processo de formação de um espaço literário luso-brasileiro na segunda metade do século XIX, condicionado, entre outros factores, pelas tensões persistentes entre as duas nações.

Palavras-chave: Portugal, Brasil, Atlântico, Livros, Editores, emigração portuguesa.

Abstract

Through the analysis of the presence of Brazilian literature in the first ten volumes of the Inocêncio Francisco da Silva's *Dicionário bibliográfico português*, this article tries to identify the transatlantic paths created by the Portuguese bibliographer in order to include Brazil in his study. This history of the mediations and mediators involved in the accomplishment of Inocêncio's literary ambition reflects the specific features of the birth, in the second half of the Nineteenth century, of a Luso-Brazilian literary space, inevitably conditioned by the persistent tensions between the two nations.

Keywords: Portugal, Brazil, Atlantic, Books, Editors, Portuguese Emigration.

* Casa de Velázquez, Espagne.
rozeaux@gmail.com

Dans un essai publié en 1999, l'intellectuel portugais Eduardo Lourenço s'interroge sur la relation éminemment problématique qui unit les deux cultures portugaise et brésilienne depuis que l'Empire du Brésil a acquis son indépendance en 1822. Ces relations sont définies comme « délirantes » par l'intellectuel qui met en exergue ce sentiment illusoire de fraternité auquel restent si souvent attachés les Portugais, et sur lequel se fonde selon lui le mythe de l'existence d'une communauté luso-brésilienne¹. Aux ouvrages portugais qui continuent tout au long du XIX^e siècle de laisser croire à une étroite filiation entre les deux littératures nationales, que le Brésil est une continuation du Portugal, correspond la récurrence de ces discours lusophobes qui hantent l'imaginaire brésilien². Ces deux modalités antagoniques d'un même « discours délirant » s'accrochent pourtant d'un intense dialogue transatlantique :

Malgré la volonté plus que légitime de renforcer son identité culturelle, d'inventer des mythes nativistes, le Brésil intellectuel du XIX^e siècle est encore très portugais et, d'une certaine façon, ne l'a jamais autant été, car, jusque-là, la question des relations culturelles en termes d'« extériorité » ne se posait guère et il n'y avait aucune raison à ce qu'elle se pose.³

Au Brésil, la crainte de la subordination des *Letras Pátrias*⁴, soucieuses d'affirmer leur autonomie dès leur formation à partir des années 1830, nourrit bien des réserves chez des écrivains qui, pour beaucoup, envisagent avec suspicion les appels à la fraternité lancés par ceux qui, au Portugal, postulent l'existence d'une « communauté luso-brésilienne » apaisée. Or, si de telles incompréhensions ont pu faire obstacle à un dialogue serein entre les deux littératures, elles sont concomitantes de la structuration de cet espace de circulation transatlantique à la faveur d'échanges dont la nature et l'importance évoluent au cours du XIX^e siècle.

Nous voudrions aborder ce sujet au travers d'un ouvrage dont la parution nous semble illustrer de manière paradigmatique l'intensification des échanges littéraires luso-brésiliens

¹ Eduardo LOURENÇO, *A Nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia*, Lisbonne, Gradiva, 1999, p. 137.

² Sérgio Campos Matos pointe ainsi l'importance de ce « sentiment lusophobe [qui] aura constitué depuis l'indépendance un élément essentiel non seulement des conflits sociaux dans diverses villes du Brésil mais également dans la formation de l'État et dans la propre structuration de l'identité nationale brésilienne. » Sérgio Campos MATOS, *Consciência histórica e nacionalismo (Portugal – séculos XIX e XX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, p. 75.

³ E. LOURENÇO, op. cit., p. 139.

⁴ L'expression consacrée de *Letras Pátrias*, dont l'usage se répand parmi les hommes de lettres, traduit alors le caractère éminemment national de la littérature produite par les membres de ce courant romantique.

dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et les complications que celle-ci produit en retour : le *Dicionário bibliográfico português*⁵, dont les neuf premiers volumes sont rédigés par Inocêncio Francisco da Silva (1810-1876), et publiés à Lisbonne aux frais de l'Imprimerie nationale entre 1858 et 1870. La publication de ce Dictionnaire s'inscrit dans une tradition éditoriale qui dépasse le seul cadre des frontières nationales, lorsque de nombreux pays voient fleurir ces « monuments nationaux » consacrés à répertorier leur patrimoine littéraire ou livresque respectif. Ainsi, Joseph-Marie Quérard compose-t-il les 12 volumes de sa *France littéraire*⁶ (1827-1864). À la différence de ce dernier, toutefois, Inocêncio Francisco da Silva recense toutes les publications, sans discriminations de genre ni de nationalité : l'ouvrage n'aurait pas pu s'intituler *Le Portugal littéraire*, et l'adjectif « portugais » traduit ici à la volonté d'inclure toutes les œuvres imprimées en langue portugaise, notamment celles éditées au Brésil. Une telle initiative s'inscrit dans une généalogie remarquable, depuis la parution au XVIII^e siècle de la *Bibliotheca Lusitana*⁷ de l'abbé Diogo Barbosa Machado (1682-1772), somme dont Inocêncio Francisco da Silva veut combler les oublis et actualiser les données.

La mort du bibliographe en 1876 ne signe pas l'arrêt de la parution de cette œuvre alors inachevée, puisque Pedro Wenceslau de Brito Aranha (1833-1914), le principal légataire désigné par le défunt, reprend à son compte la rédaction, fort du contrat passé en ce sens avec le gouvernement portugais. Après 13 années d'interruption, la parution du volume 10 du *Dicionário bibliográfico português*⁸ est concomitante de celle du premier volume du *Dicionário bibliográfico brasileiro*⁹ (1883-1902). Le quart de siècle qui sépare la parution des premier et dixième volumes du *Dicionário bibliográfico português* est marqué par le resserrement remarquable des échanges et circulations littéraires entre les deux pays, et les appels à la « fraternité » de certains ne doivent pas masquer la récurrence de discours

⁵ Inocêncio Francisco da SILVA, *Diccionario bibliographico portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva applicaveis a Portugal e ao Brasil*, Lisboa, Imprensa nacional, 1858-1870, 9 Vol.

⁶ J. M. QUÉRARD, *La France littéraire ou Dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en français plus particulièrement pendant les XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Didot, 1827-1864, 12 Vol. Quérard s'intéresse plus particulièrement à l'histoire et aux lettres et accorde peu d'importance aux sciences et techniques. *La France littéraire* est un dictionnaire alphabétique par noms d'auteurs, sans index. 32 000 auteurs y sont cités, avec parfois des indications biographiques. Les notices sont très détaillées et sont suivies de notes historiques ou critiques.

⁷ Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica*, Lisboa Occidental, A. J. da Fonseca, 1741-1759, 4 Vol.

⁸ P. W. de Brito Aranha sera responsable de la parution des volumes 11 à 21 qui paraissent entre 1883 et 1914, année de la mort de ce dernier. Il est à noter qu'un dernier volume, le 22, est publié en 1923 par Gomes de Brito et Álvaro Neves.

⁹ Augusto Vitorino Alves do Sacramento BLAKE, *Dicionário bibliográfico brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa nacional, 1883-1902, 7 Vol.

nationalistes de part et d'autre de l'Atlantique. Ces deux réalités déterminent la nature complexe d'une relation littéraire dont l'intensité croissante nourrit en retour des tensions qui, à elles seules, attestent de l'existence de cet espace d'échanges luso-brésiliens qui émerge dans la deuxième moitié du XIX^e siècle : la stabilisation du cadre politique monarchique dans ces deux pays, la normalisation de leurs relations politiques et commerciales, comme l'essor remarquable des *Letras Pátrias* au Brésil, dans un contexte plus général d'accélération et d'intensification des échanges transatlantiques, constituent des déterminants favorables à la structuration de cet espace de circulation privilégié entre deux pays tout à la fois « frères » et rivaux.

En mettant en lumière la chronologie méconnue de l'insertion des *Letras Pátrias* du Brésil dans le *Dicionário bibliográfico português* et le rôle déterminant des intercesseurs qui ont contribué à faire d'Inocêncio Francisco da Silva le fin connaisseur des lettres brésiliennes qu'il est devenu en l'espace de quelques années seulement, cet article veut offrir des perspectives inédites sur les relations culturelles luso-brésiliennes. Le recours à une méthodologie inspirée de l'histoire transnationale nous permettra de prendre la pleine mesure de la place réservée aux lettres brésiliennes dans ce dictionnaire et de comparer la réception du *Dicionário bibliográfico português* dans ces deux pays. Outre le fonds d'archive de la Bibliothèque nationale de Lisbonne, l'historien trouve dans les volumes du *Dicionário bibliográfico português*, les nombreux paratextes qu'ils comportent et les sources imprimées contemporaines, au Portugal comme au Brésil, de nombreuses informations susceptibles de retracer les contours de ces réseaux de sociabilités et d'informations qui se sont progressivement constitués au point de permettre au Brésil de trouver toute sa place au sein de ce « monument national ». Le prolongement de l'étude jusqu'en 1883, soit six années après la mort d'Inocêncio Francisco da Silva, est motivé par le souci de terminer notre analyse par une réflexion sur l'ambiguïté originelle de ce Dictionnaire, perceptible au travers de sa réception au Brésil, et d'en tirer quelques analyses sur cet espace littéraire luso-brésilien dont l'essor se poursuit jusqu'au milieu du XX^e siècle, à tout le moins.

La démesure originelle d'un dictionnaire bibliographique du Portugal et du Brésil

Inocêncio Francisco da Silva souligne dès l'introduction au premier volume son souci, comme son illustre prédécesseur, de faire « o inventario descritivo de tudo o que dentro ou fora de Portugal se imprimira na língua vernácula¹⁰ ». Or, la séparation politique du Brésil s'est depuis produite, et la question de la place des œuvres imprimées dans l'ancienne

¹⁰ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 1, p. 13.

colonie se pose au bibliographe. À l'y croire, il se serait laissé convaincre par quelques « amis » de l'opportunité d'inclure le Brésil dans son entreprise éditoriale de longue haleine :

Já ia determinada e em começo a impressão do DICCIONARIO, quando o voto de alguns amigos, respeitáveis por sua illustração, me fez sentir que n'esta espécie de monumento levantado á LÍNGUA PORTUGUEZA, e que não pôde deixar de ser bem acolhido por todos os que a falam e cultivam nas diversas regiões do globo, seria omissão imperdoável não incluir muitas obras, recentemente estampadas no império do Brasil, isto é, depois de proclamada e reconhecida a sua independência política: tanto mais que entre essas obras avultam algumas de mérito inquestionável, cujo conhecimento não é por certo para nós portuguezes de menor interesse que o é para os brasileiros o das que o velho Portugal ha produzido, quer antes, quer depois da separação legal dos dous estados. Accedi promptamente a esta idéa, e só senti que para a realisar não estivesse preparado com maior antecipaçaõ: ter-me-ia n'esse caso premunido com mais amplas noticias, para dar a esta parte a amplidão de que era susceptível, e que ainda tomará para o diante, se não me faltarem os elementos necessários.¹¹

La décision a donc été prise de manière précipitée, alors que le bibliographe travaille depuis longtemps déjà à compiler les notices pour les premiers volumes de son dictionnaire.

Ces brèves considérations sur une décision qui modifie en profondeur l'ampleur et l'audience de ce Dictionnaire méritent que l'on s'y attarde. Les recommandations de ces « quelques amis » du monde des lettres ne sont pas pour nous surprendre. Certes, les événements contemporains de la déclaration d'indépendance du Brésil ont nourri un rejet très fort de la figure du colon au Brésil. Cependant, en 1858, les relations politiques entre les deux pays se sont depuis longtemps normalisées, même si perdurent des mouvements d'hostilité et de lusophobie récurrents tout au long du XIX^e siècle¹², cependant que l'immigration portugaise croît de façon remarquable dans les grandes capitales de l'Empire. Si la « fraternité » est mise ici en avant, nul doute que l'attention croissante pour l'édition du livre au Brésil, et en particulier dans la capitale impériale, est déterminante pour comprendre le choix pour le moins délicat auquel se résout le bibliographe.

En effet, si les *Letras Pátrias* obtiennent leurs galons de littérature nationale au Brésil, la méconnaissance de cette littérature au Portugal est grande, et ce, même dans les cercles les

¹¹ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 1, p. XXI-XXII.

¹² Ces mouvements de rejet touchent d'abord et avant tout les immigrés portugais au Brésil, dont le nombre croît au XIX^e siècle. Voir : José Sacchetta Ramos MENDES, *Laços de sangue. Privilégios e intolerância à imigração portuguesa no Brasil (1822-1945)*, Porto, Fronteira do Caos e CEPESE, 2010.

mieux informés de Lisbonne. Sinon, comment comprendre les difficultés majeures rencontrées par Inocêncio Francisco da Silva dans la collecte de l'information, tel qu'il le confesse en 1858 ? Seuls une dizaine d'auteurs brésiliens sont l'objet d'une notice dans ce premier volume qui compte pourtant près de 400 pages et plus de 2000 ouvrages référencés. Celui dont la notice est la mieux informée est sans surprise António Gonçalves Dias (1823-1864), dont la réputation littéraire au Portugal tient à ce que ce dernier a fait ses débuts littéraires alors qu'il était étudiant à l'université de Coimbra¹³. Reste que le bibliographe en est réduit le plus souvent à confesser son ignorance, comme il le fait à propos d'Antônio Gonçalves Teixeira e Sousa (1812-1861), l'un des précurseurs du mouvement des lettres au Brésil depuis le début des années 1840 : « Não me consta precisamente da sua naturalidade, mas supponho-o nascido no Brasil. Sei que tem publicado as obras seguintes, das quaes todavia não consegui até agora ver alguma¹⁴ ». Et Inocêncio Francisco da Silva de citer trois œuvres de l'auteur, dont il ne sait rien à l'exception du lieu d'édition, Rio de Janeiro.

Il est probable qu'il tire ces maigres informations du *Catalogo do Gabinete de Leitura Português do Rio de Janeiro* (1858), dont il fait mention dans une autre brève notice, celle consacrée à Bernardo Xavier Pinto de Sousa, à propos duquel il ne sait rien¹⁵. De fait, ses sources sont très lacunaires sur le Brésil : outre ce catalogue, il ne cite que deux autres ouvrages susceptibles de l'aider dans sa tâche : la Revue de l'*Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*¹⁶ (IHGB) et un ouvrage historique de João Manuel Pereira da Silva consacré aux grands hommes du Brésil, édité à Paris en 1852¹⁷. En somme, rien qui ne permette d'offrir un tableau exhaustif de la production livresque au Brésil, en particulier littéraire.

Les volumes 2 et 3 (1859) témoignent déjà d'un souci de meilleure représentation du Brésil, en dépit des difficultés récurrentes à accéder aux informations nécessaires. À l'instar d'un Gonçalves Dias qui réédite ses œuvres complètes en Europe, les auteurs brésiliens présents et publiant sur le continent européen sont l'objet des notices les mieux informées ; une réalité qui témoigne de la difficulté à tisser des liens directs avec le Brésil. Ainsi, Inocêncio Francisco da Silva peut-il présenter une notice relativement détaillée sur celui qui est alors considéré par beaucoup comme le père fondateur des *Letras Pátrias* au Brésil, Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882), en poste diplomatique dans diverses capitales européennes depuis 1847. Les quelques informations biographiques

¹³ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 1, pp. 150-151.

¹⁴ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 1, p. 151.

¹⁵ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 1, p. 386.

¹⁶ *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1839-1883.

¹⁷ João Manuel Pereira da SILVA, *Varões illustres do Brasil, durante os tempos coloniaes*, Paris, Henrique Plon, 1852.

dont Inocêncio dispose sont tirées de la deuxième édition du recueil poétique *Suspiros poéticos e saudades* (1836), publiée à Paris en 1859¹⁸. Il fait toutefois mention de la fameuse épopée composée par Gonçalves de Magalhães et parrainée par l'empereur dom Pedro II qui en finance l'impression à Rio, *A Confederação dos Tamoyos* (1857), et dont il a pu se procurer un des très rares exemplaires en circulation à Lisbonne, à l'y croire. Inocêncio Francisco da Silva confesse toutefois ne pouvoir en dire plus à propos d'un auteur et d'une œuvre dont il sait pourtant la réputation au Brésil :

A falta de noticias mais precisas e circunstanciadas dá logar a que este artigo não saia tão completo como se desejaria, tractandó-se de um dos brasileiros mais distinctos por sciencias e letras entre os seus contemporâneos, e cujo nome é honrosamente apreciado dentro e fora do seu paiz. Procurar-se-ha porém reparar as omissões no Supplemento, se entretanto se colherem, como é de esperar, os esclarecimentos necessários para supprir as deficiências por agora inevitáveis.¹⁹

Ces informations parcellaires, tirées d'ouvrages édités à Paris ou Leipzig, expliquent les silences, par exemple sur l'importance de la revue *Nitheroy* éditée à Paris en 1836, ou de la *Minerva Brasiliense* à laquelle Gonçalves de Magalhães et quelques autres fondateurs des *Letras Pátrias* ont attaché leur nom, comme le bibliographe ne dit rien des controverses qui ont entouré la parution de l'épopée en 1857, et qui marquent l'entrée remarquée du jeune homme de lettres José de Alencar sur la scène publique²⁰.

En effet, c'est la difficulté à mesurer la portée d'une œuvre qui frappe à la lecture des notices – compte tenu du souci de l'auteur de vouloir donner une recension critique informée des œuvres citées. Ainsi, il ignore tout en 1859 de la réception critique du grand œuvre de l'historien Francisco Adolpho de Varnhagen (1816-1878), *l'História geral do Brazil*²¹ (1854-1857), dont l'exemplaire qu'il possède lui a été remis en main propre par son auteur à l'occasion de son passage par Lisbonne, en 1858. Une fois encore, le bibliographe est dépendant des informations que veulent bien lui transmettre ces lettrés brésiliens de passage à Lisbonne, lesquels remettent gracieusement leur ouvrage en échange d'une

¹⁸ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 2, pp. 187-188.

¹⁹ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 2, p. 188.

²⁰ Cette polémique qui se déroule par voie de presse donne lieu à publication d'un volume : José de ALENCAR, *Cartas sobre a Confederação dos Tamoyos*, Rio de Janeiro, Empreza typographica nacional do Diario, 1856.

²¹ Francisco Adolfo de VARNHAGEN, *História Geral do Brasil. Isto é do descobrimento, colonização, legislação e desenvolvimento deste Estado, hoje império independente, escrita em presença de muitos documentos autênticos recolhidos nos arquivos do Brasil, de Portugal, da Espanha e da Holanda*, Madrid, 1854-1857, 2 Vol.

mention bienveillante, quand bien même l'œuvre citée suscite de nombreuses critiques au Brésil. Alors que son Histoire est l'objet d'une réception frileuse au sein de l'IHGB dont il est pourtant l'un des membres les plus éminents, Varnhagen voit ses talents d'historien dépeint en des termes très louangeurs :

Esta obra «objecto incessante das vigílias do auctor nos melhores annos de sua vida» não só grangeou o suffragio e approvação dos homens illustrados e competentes, cujos testemunhos elle se compraz de mencionar no P. S. com que termina o tomo II, mas abriu-lhe as portas de varias corporações scientificas e litterarias, entre ellas da Academia de Munich, e da Sociedade Geographica de Paris, que, espontaneamente se appressaram a chamal-o para o seu grêmio.²²

Le bibliographe préfère insister sur la réception enthousiaste de ce côté-ci de l'Atlantique, en soulignant l'insertion de Varnhagen dans le réseau des élites lettrées en Europe. Comme il s'attarde sur ces chants et des *trovas* du XV^e siècle, précieuses pour retracer l'histoire du Portugal²³. Outre qu'une telle notice témoigne de la difficulté du bibliographe à dresser un tableau actualisé de la vie littéraire au Brésil, elle reflète aussi une attention particulière à une œuvre qui s'intéresse à l'histoire du Portugal et confère à son auteur une certaine aura dans de nombreux cercles intellectuels en Europe.

La connaissance des lettres brésiliennes au Portugal est d'abord le fait de la circulation des hommes plutôt que des marchandises, tant le passage par Lisbonne semble ici *déterminant* : le séjour au Portugal de l'un des pères fondateurs de la littérature et de la peinture au Brésil s'avère essentiel, puisque Manuel de Araújo Porto-alegre (1806-1879) va être l'un des contacts privilégiés d'Inocêncio Francisco da Silva à la Cour du Brésil. La notice qu'il lui consacre dans le volume 5 revient en détail sur les conditions de leur rencontre à Lisbonne, en 1859, alors qu'Araújo Porto-alegre quittait Berlin, où il était en mission diplomatique, pour regagner Rio. Un séjour de près d'une année qui a permis à Inocêncio Francisco da Silva de tisser des liens d'amitié avec « este nosso illustrado contemporâneo, benemérito a todos os respeitos da estima e veneração dos que o conhecem, e cuja amisade e ameno tracto me deixaram

²² I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 2, p. 321.

²³ Francisco Adolfo de VARNHAGEN, *Trovas e cantares de um códice do xiv século; ou antes, mui provavelmente «O Livro das cantigas» do conde de Barcellos: (com dous facsimiles)*, Madrid, na Imp. de D. Alexandre Gomes Fuentenebro 1849. De façon surprenante, il est fait mention du *Florilegio da Poesia Brasileira* que Varnhagen publie en deux volumes à Lisbonne puis Madrid, entre 1850 et 1853, mais Inocêncio Francisco da Silva ne semble pas s'être véritablement intéressé au « *Ensaio histórico sobre as letras no Brasil* » qui ouvre ce recueil poétique et qui constitue pourtant l'une des premières histoires littéraires du Brésil, une synthèse dans laquelle le bibliographe aurait trouvé de précieuses informations.

perduraveis lembranças para o resto da vida²⁴ ». À l'inverse, lorsqu'il s'agit d'un auteur qui n'a jamais traversé l'Atlantique, la tâche est plus rude, faute pour le bibliographe de pouvoir accéder aux livres. En 1860, l'orateur franciscain Francisco de Monte Alverne (1784-1858), personnalité vénérée des élites lettrées dans l'Empire, est l'objet d'une très courte notice²⁵.

Un tel constat en dit long sur la connaissance encore lacunaire de la vie littéraire brésilienne au Portugal : le faible écho critique dans la presse lisboète a pour pendant l'extrême difficulté à se procurer des œuvres qui peinent à gagner l'ancienne métropole – d'où le recours systématique aux ouvrages publiés à Paris ou Dresde, et le palliatif que constitue dans un premier temps le recours aux dons et à l'envoi gracieux d'exemplaires des ouvrages récemment publiés par les auteurs. Le volume de ces envois croît de façon inédite en 1860, à la faveur de l'intercession d'émigrés Portugais qui vont se révéler être de précieux passeurs entre les mondes littéraires portugais et brésilien :

Achão-se enfim removidas as dificuldades, com que tenho luctado, as quaes impossibilitando-me até agora de preencher cabalmente, como desejava, muitos artigos relativos a auctores brasileiros contemporaneos, occasionarão por falta de elementos proprios, emissões e lacunas inevitaveis na minha situação. [...] Hoje acabo de receber um abundante e precioso mimo de noticias e esclarecimentos bio-bibliographicos de maior importancia, provindos directamente do Rio de Janeiro, e obtidos pela espontanea e dedicada solitudine de dous nossos compatriotas alli residentes, os Srs. Joaquim e Manoel da Silva Mello Guimarães, irmãos no sangue, e no amor que ambos prefessão ás letras nacionaes e brasileiras.²⁶

Dès la parution du volume 4, en 1860, Inocêncio Francisco da Silva multiplie les notices consacrées à des auteurs brésiliens, à l'instar de Joaquim Norberto de Sousa Silva ou de Joaquim Manuel de Macedo, non sans rendre hommage systématiquement au travail minutieux de collecte réalisé par les frères Mello Guimarães depuis Rio de Janeiro²⁷. Les deux frères sont nés à Aveiro et résident à Rio de Janeiro depuis 1845, où ils travaillent dans le commerce et la banque²⁸. Leur parcours s'inscrit donc dans les voies de cette émigration du Nord du Portugal vers le Brésil, dont l'essor date précisément des années 1840-1850²⁹.

²⁴ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 5, p. 364.

²⁵ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 3, p. 14 et p. 433.

²⁶ *Revista popular*, 15 septembre 1860, n° 7, p. 357.

²⁷ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 4, p. 452.

²⁸ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 12, pp. 148-151.

²⁹ Cf. Jorge Fernandes ALVES, *Os brasileiros: emigração e retorno no Porto oitocentista*, Porto, s.n., 1994 ; Maria Beatriz Rocha TRINDADE et Domingos José Alves CAEIRO (dir.), *Portugal-Brasil: migrações e migrantes, 1850-1930*, Lisboa, Inapa, 2000.

Brito Aranha cite de longs extraits des hommages rendus par la presse brésilienne suite au décès de Manuel da Silva Mello Guimarães, en 1884 :

O maior, porém, de todos os seus serviços litterarios, em relação ao Brazil, foi o auxilio espontaneo e assas valioso que, de sociedade com o seu digno irmão o sr. Joaquim de Mello, prestou ao erudito Inocêncio Francisco da Silva, enviando-lhe grande numero de subsidios, minuciosos apontamentos bio-bibliographicos de brasileiros, apanhados das obras dos respectivos auctores, obtidas umas após as mais enfadonhas solicitações, e outras á custa de seus recursos pecuniarios, que eram então bem modestos.

Só aquelles que uma vez reprehenderam trabalhos de investigação podem avaliar o que fez esse illustrado amigo das letras para que a nossa litteratura fosse bem representada n'esse monumento que se chama *Diccionario bibliographico de Portugal e Brazil*, (...).³⁰

Cette intercession est donc le fait d'une initiative personnelle de la part des deux frères, afin de fournir les précieuses informations qui manquaient encore à Inocêncio Francisco da Silva pour nourrir le versant brésilien de son œuvre. Cet extrait laisse entendre que les livres qu'ils envoyaient à leur frais jusque Lisbonne étaient soit achetés, soit remis gracieusement par les auteurs brésiliens qu'ils sollicitaient.

Trois années seulement après la parution du premier volume en 1858, Inocêncio Francisco da Silva peut se vanter d'avoir tissé des liens qui vont se révéler être durables avec quelques personnalités du monde des lettres brésiliens, à faveur le plus souvent de leur passage par la capitale du royaume du Portugal, tout en profitant du relais précieux de quelques individualités au sein de la communauté portugaise de Rio de Janeiro. Dès lors, son rôle dans la publicité de la littérature brésilienne au Portugal voire en Europe est voué à croître, cependant que les maisons d'édition brésiliennes gagnent en ampleur et peuvent prétendre investir désormais le marché portugais comme un nouvel horizon des possibles.

Inocêncio Francisco da Silva, incarnation d'une nouvelle fraternité luso-brésilienne

Dans un discours prononcé lors de la session anniversaire de l'IHGB en 1859, en présence de l'empereur d. Pedro II, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro rend hommage à ce Dictionnaire qui contribue à resserrer les liens des deux nations « autonomes » :

³⁰ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 16, p. 316. Extrait paru dans le journal *Brazil*, à Rio de Janeiro, le 6 février 1884. Remarquons ici que le titre de l'œuvre est retranscrit de façon erronée, une remarque qui n'est pas anodine, nous le verrons.

Comprehendendo em seu plano as auctores brasileiros, com a resumida enumeração dos seus escriptos e notas biographicas, concorre o sr. Inocêncio Francisco da Silva para estreitar os vinculos entre os dous povos, que partindo de commum origem, professando uma só religião, e falando uma mesma lingua, postados nas duas margens oppostas do Atlantico, e guardando a sua propria autonomia, constituem uma grande e poderosa raça.

Desejosos alguns membros do Instituto de testemunhar a sua veneração para com o illustre escriptor portuguez, condescendendo com o desejo apresentado pelo sr. Porto-alegre, propuzeram o digno auctor do « Diccionario » para nosso confrade.³¹

Quelques mois plus tard, les membres de l'IHGB, sur proposition d'Araújo Porto-alegre, décident de conférer à Inocêncio le titre de membre correspondant de l'Institut³². Le diplôme est aussitôt envoyé à l'intéressé ; le premier d'une longue série de distinctions honorifiques que le bibliographe portugais se voit remettre au cours des années 1860, et qui font de cet érudit portugais reclus, casanier et solitaire le membre de nombreux cercles comme l'Institut épiscopal de Rio de Janeiro (1861), les Cabinets portugais de lecture de Rio de Janeiro et du Maranhão (1863), ou encore le *Grêmio Literário português do Pará* (1871)³³. De tels honneurs témoignent de la sollicitude dont le bibliographe et son Dictionnaire sont désormais l'objet au Brésil, de la part des hommes de lettres brésiliens, et plus encore peut-être des lettrés de la communauté portugaise, dont les ramifications s'étendent au-delà de la seule capitale impériale³⁴. Telles sont les marques de la reconnaissance pour l'intérêt bienveillant dont le bibliographe fait preuve dans les notices toujours plus nombreuses qu'il rédige sur les écrivains brésiliens (et portugais installés au Brésil) ; hommages auxquels s'associe d. Pedro II en 1863. L'envoi de la médaille de chevalier de l'Ordre de la Rose par l'empereur fait suite à la parution de la première série du *Dicionário bibliográfico português*, qui compte alors 7 volumes.

La consécration de l'érudit au Brésil est contemporaine de la promotion de son œuvre dans la presse. Les extraits retranscrits dans les quatre appendices critiques parus entre 1860 et 1867 en sont le témoin, comme le montre également une rapide enquête menée dans les fonds périodiques de la Bibliothèque nationale du Brésil. Outre l'extrait de la *Revista de l'IHGB* cité ci-dessus, Inocêncio Francisco da Silva reproduit *in extenso* un article écrit par Joaquim Norberto de Sousa Silva (1820-1891), paru dans la *Revista popular* en 1860. Ce dernier y vante

³¹ *Revista do IHGB*, 1859, tome XXII, p. 72.

³² *O Dicionário bibliográfico português julgado pela imprensa contemporanea nacional e estrangeira*, Lisboa, Imprensa nacional, 1861, p. 37.

³³ BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL [BNP], Reservados, Esp. N° 30, 219-222 et 231.

³⁴ *O Dicionário bibliográfico português julgado...*, op. cit., p. 43.

les mérites du bibliographe qui « reuniu em familia os escriptores nascidos alem e aquem do oceano, e applicou os seus estudos bibliographicos tanto a Portugal, como ao Brazil³⁵ ». Il présente Inocêncio Francisco da Silva comme celui qui réussit le mieux à exalter « l'esprit luso-brésilien » et regrette que la presse brésilienne ait tardé à souligner les vertus de son Dictionnaire.

Citons également cet article originellement publié en 1862 dans la revue *A Saudade*, et reproduit quelques jours plus tard dans les colonnes du *Correio mercantil*, quotidien de Rio de Janeiro. Signé Reinaldo Carlos Montoro, émigré portugais né à Porto et président honoraire du *Grêmio literário portuguez* de Rio de Janeiro, l'article s'intitule « *Brado a favor de um monumento nacional* ». Sa publication s'inscrit dans une campagne médiatique née au Portugal afin de soutenir l'entreprise éditoriale d'Inocêncio Francisco da Silva, alors interrompue. Sans entrer ici dans le détail des péripéties qui ont jalonné l'histoire de la publication du Dictionnaire, cet article témoigne de la solidarité de la communauté portugaise de Rio de Janeiro à l'égard du bibliographe³⁶. Si la situation se débloque avant que ladite communauté n'ait eu le temps d'intervenir, cette défense et illustration du *Dicionário bibliográfico português* dans les colonnes de l'un des principaux journaux de l'Empire brésilien témoigne de l'écho suscité par cette œuvre, relayé de façon particulière par les lettrés de la communauté portugaise³⁷, qui se retrouvaient au sein de lieux de sociabilités spécifiques comme le Cabinet de lecture portugais ou dans les rédactions de quelques revues comme *A Saudade* (1855-1862)³⁸ ou *O Futuro* (1862-1863).

Compte tenu de la réputation dont peut désormais se prévaloir Inocêncio Francisco da Silva au Brésil, de nombreuses personnalités du monde des lettres entrent en relation avec lui afin qu'il puisse se faire le relais de leurs œuvres au Portugal. Il évoque en 1867 ces « milhares de cartas missivas de pennas mui auctorizadas, nacionaes e estrangeiras³⁹ ». À cet égard, les fonds conservés à la Bibliothèque nationale de Lisbonne témoignent de ces relations épistolaires tissées avec ceux qui, à l'instar de Francisco Moniz Barreto (1804-1868), adressent au bibliographe des lettres informées et un exemplaire de leurs dernières

³⁵ *Revista popular*, 15 septembre 1860, n°7, p. 357.

³⁶ *Correio Mercantil*, 2 mai 1862, p. 2.

³⁷ Voir les notices très louangeuses et bien informées consacrées à certains de ces lettrés portugais du Brésil, comme Ernesto Pego de Kruger Cibrão (I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 9, pp. 177-178) ou Faustino Xavier de Novais (I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 9, pp. 295-297).

³⁸ Ces deux publications font l'objet de notices informées dans le *Dicionário bibliográfico português* (I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 9, p. 406 et Vol. 7, p. 200). La revue du *Grêmio literário portuguez*, *A saudade*, est publiée à partir de 1855 par quelques hommes de lettres membres de la communauté portugaise de la capitale brésilienne. La publication est interrompue entre 1857 et 1861, lorsque la deuxième série est née et immédiatement envoyée au fil des parutions à Inocêncio Francisco da Silva par la rédaction de la revue.

³⁹ *O Dicionário bibliográfico português julgado...*, Lisboa, Imprensa nacional, 1867, p. 136.

œuvres⁴⁰. Si la première notice consacrée à cet écrivain est étiquée⁴¹, le volume 9, publié en 1870, présente une notice autrement plus riche, et le bibliographe n'hésite pas à citer « alguns trechos de uma carta por elle [Barreto] escripta em 12 de Agosto de 1863, dando razão de si, e dos seus escriptos⁴² ». Or, soulignons ici que la lettre est le prétexte pour l'auteur à redorer le blason de son œuvre poétique qui, si elle est saluée par la presse bahiaise, est l'objet de critiques peu amènes à la capitale : ou comment le truchement du *Dicionário bibliográfico português* offre, une fois encore, une consécration compensatoire à un homme de lettres en mal d'audience dans la capitale impériale.

De très nombreuses notices attestent à partir de 1860 de cette correspondance transatlantique dont Inocêncio Francisco da Silva est le récipiendaire. On peut ainsi citer quelques exemples remarquables, comme ceux de Manuel Duarte Moreira de Azevedo⁴³, Manuel Odorico Mendes⁴⁴, Francisco Adolpho de Varnhagen ou encore Alexandre José de Mello Moraes, à propos duquel Inocêncio Francisco da Silva confesse :

De mim posso declarar (e o faço com o devido agradecimento) que experimentei tambem os efeitos da sua generosidade na collecção quasi completa com que me brindou dos livros e opusculos impressos de sua composição.⁴⁵

Outre ces nombreuses correspondances et les remises de livres au gré des arrivées des paquebots, la bibliographie dont il use pour rédiger ses notices s'étoffe, comme en témoignent les sources mentionnées dans le volume 8 (1867), le premier du « Supplément ». Depuis 1858, l'histoire littéraire du Brésil a fait l'objet de nombreux travaux, et Inocêncio Francisco da Silva peut s'appuyer sur ces différents ouvrages pour compléter ses notices et prétendre désormais à une meilleure exhaustivité. Parmi ces références incontournables – en témoigne le nombre de citations dans les notices – figurent le *Curso elementar de litteratura nacional* de Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro⁴⁶ (1862), *Le Brésil littéraire* de Ferdinand Wolf⁴⁷ (1863) et le *Curso de litteratura portugueza e brasileira*

⁴⁰ Voir, pour ce dernier : BNP, *Reservados*, Esp n° 30, 11 et 172.

⁴¹ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 3, p. 14.

⁴² I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 9, p. 345.

⁴³ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 5, p. 470.

⁴⁴ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 6, pp. 72-73.

⁴⁵ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 8, p. 35.

⁴⁶ Joaquim Caetano Fernandes PINHEIRO, *Curso elementar de litteratura nacional*, Rio de Janeiro, B. L. Garnier, 1862.

⁴⁷ Ferdinand WOLF, *Le Brésil littéraire. Histoire de la littérature brésilienne suivie d'un choix de morceaux tirés des meilleurs auteurs brésiliens*, Berlin, A. Ascher & Co., 1863.

de Francisco Sotero dos Reis⁴⁸ (1866-1867), soit trois des œuvres fondatrices de l'histoire littéraire au Brésil, qui sont d'ailleurs pour chacune d'entre elles l'objet d'une recension détaillée dans le *Dicionário bibliográfico português*. Si d'autres sources sont mentionnées plus ponctuellement, ces manuels sont particulièrement précieux en cela qu'ils recensent de façon systématique et critique les œuvres littéraires publiées au Brésil avant comme après la fondation de l'Empire. Ils reflètent avec de légères nuances ce canon littéraire propre aux *Letras Pátrias*, dont la définition est à mettre au crédit des fondateurs de cette littérature nationale que sont Gonçalves de Magalhães, João Manuel Pereira da Silva ou Araújo Porto-alegre.

La qualité des notices est désormais remarquable, comme le montre par exemple la version actualisée de celle de Gonçalves Dias, grâce à la diligence d'Antônio Henriques Leal qui a fait parvenir au bibliographe, par l'intermédiaire des frères Mello Guimarães, le fruit de ses propres travaux bio-bibliographiques⁴⁹, dont de larges extraits sont reproduits. Il en va de même pour les suppléments apportés à la notice du frère Francisco de Monte Alverne⁵⁰. En somme, comme le reconnaît Inocêncio dans un post-scriptum en 1861, son Dictionnaire a gagné en ampleur, notamment « em razão das notícias que do Brasil começaram a afluir em larga copia⁵¹ », ce qui se traduit dès le volume 5 par la publication d'une première liste de 513 notices qui seront ajoutées ou modifiées dans le Supplément, et dont près de la moitié seront inédites. Parmi ce demi-millier de noms référencés figurent ceux de près de 150 Brésiliens : le pas franchi vers l'insertion des lettres brésiliennes est donc remarquable, et cela vaut à Inocêncio d'être considéré comme l'un des meilleurs spécialistes des *Letras Pátrias* brésiliennes au Portugal. En témoignent les biographies de certains écrivains de renom qu'il publie dans plusieurs revues littéraires, comme celles consacrées à Francisco Adolpho de Varnhagen⁵² ou José de Alencar qui, méconnu au Portugal, est pourtant présenté comme « um dos ornamentos mais distinctos da actual litteratura no Brasil⁵³ ».

Cependant, l'érudition espérée butte encore sur quelques obstacles. En témoigne la notice actualisée consacrée à Teixeira e Sousa en 1867. Bien que plus détaillée que celle

⁴⁸ Francisco Sotero dos REIS, *Curso de litteratura portugueza e brasileira professado no Instituto de Humanidades da provincia do Maranhão*, Maranhão, Typ. de B. de Mattos, 1864-1873, 5 Vol.

⁴⁹ Antônio Gonçalves DIAS, *Obras posthumas de A. Gonçalves Dias precedidas de uma noticia da sua vida e obras pelo Dr. Antonio Henriques Leal*, Paris, H. Garnier, livreiro-editor, 1868-1869. Cf. I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 8, pp. 157-162.

⁵⁰ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 9, pp. 348-349.

⁵¹ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 5, p. 472.

⁵² *Archivo pittoresco*, 1858-1589, Vol. II, pp. 356-358 et pp. 387-389.

⁵³ *Archivo pittoresco*, 1866, Vol. IX, pp. 244-246 et pp. 330-332.

parue dans le premier volume, elle ne traite pas en détail de chacune des publications du prolifique écrivain, faute pour le bibliographe d'avoir pu consulter la plupart des œuvres. À défaut, il s'appuie sur les critiques qui font désormais autorité, comme Ferdinand Wolf ou Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro⁵⁴.

Il faut dire que Teixeira e Sousa n'a pas publié ses œuvres chez les éditeurs les plus réputés qui, à l'instar des frères Laemmert et de Baptiste-Louis Garnier, ont tôt fait d'entrer en contact avec Inocêncio Francisco da Silva. À la consécration d'une notice dans le *Dicionário bibliográfico português* s'ajoute l'opportunité de susciter la curiosité des lecteurs de ce dictionnaire, et ainsi des importations littéraires, alors que commencent à se manifester les prémices d'un marché du livre brésilien au Portugal⁵⁵. Ces éditeurs avec lesquels Inocêncio Francisco da Silva est en contact régulier sont installés à Rio de Janeiro et constituent les figures de proue du marché de l'édition au Brésil⁵⁶ : Francisco de Paula Brito⁵⁷, Baptiste-Louis Garnier et les frères Laemmert sont les principaux pourvoyeurs d'ouvrages récemment édités au Brésil et leur zèle leur vaut en retour des notices circonstanciées, quand bien même ne publient-ils rien en leur nom. Celle consacrée à Baptiste-Louis Garnier est d'abord l'occasion de louer les services rendus par l'éditeur français installé à Rio :

O Dicionario Bibliographico deve-lhe importantes subsídios, na parte relativa a escriptores e livros do Brasil; em razão do muito que ha concorrido para completal-o com a generosa e valiosissima offerta, que se digna fazer-me ha annos de exemplares das suas magníficas edições. Favores taes e tão repetidos, impõem-me a obrigação voluntária de os registrar neste lugar, com a expressão do mais perduravel agradecimento.⁵⁸

Il ne faut pas mésestimer également le rôle joué par des maisons d'édition et librairies fondées à mesure que la vie littéraire prend essor dans les capitales de province, à commencer par le principal éditeur de la ville de São Luís do Maranhão, Bellarmino de Mattos, qui est l'objet d'une brève notice⁵⁹. Nul doute que cette intercession a contribué à ouvrir

⁵⁴ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 7, p. 164.

⁵⁵ En 1879, l'éditeur Ernesto Chardon publie dans la revue *Bibliotheca portugueza e estrangeira* une liste de « Publications brésiliennes » longue de plus de 200 titres, parmi les productions les plus récentes des *Letras Pátrias* du Brésil. (*Bibliotheca portugueza e estrangeira*, Porto, E. Chardon, 1879, n°3, p. 43-48)

⁵⁶ Pour un tableau de l'édition au Brésil à cette époque, voir : Laurence HALLEWELL, *O Livro no Brasil : sua historia*, São Paulo, EDUSP, 1985.

⁵⁷ Les références à cet éditeur sont moindres, mais la notice que lui consacre Inocêncio Francisco da Silva témoigne des envois que le premier faisait de certaines œuvres éditées par lui à Rio de Janeiro. Voir I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 9, p. 353.

⁵⁸ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 8, p. 361.

⁵⁹ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 8, p. 368.

le *Dicionário bibliográfico português* à la profuse littérature produite depuis São Luís, cette « nouvelle Athènes » littéraire⁶⁰.

Certes, de tels dons gracieux se situent en marge de l'économie du capitalisme d'édition alors en plein essor au Brésil, mais ils s'inscrivent néanmoins dans une économie transatlantique du livre dans la mesure où le Dictionnaire est alors perçu par ces éditeurs comme un relais précieux de la promotion de leurs ouvrages auprès du lectorat portugais. Cet échange de bons services profite également au bibliographe, puisque la librairie des frères Laemmert est le principal point de vente du Dictionnaire au Brésil⁶¹, comme en témoigne le catalogue de la maison d'édition *carioca* (1866) :

Esta importantissima publicação é o elencho geral dos escriptores de Portugal e Brasil, o immenso tombo em que se acham escriptas as riquezas litterarias dos dois paizes irmãos. Sete volumes encadernados.

Livro de quotidiana consulta, hoje universalmente manuseado, cumpre que não falte a qualquer bibliotheca, por modesta que seja. ... A nossa casa, tantas vezes mencionada n'este monumento litterario, por certo um dos mais valiosos saídos no seculo actual de prelos portuguezes, tem n'este ensejo por dever prestar pequeno, mas convencido preito de merecida admiração a esta obra, laureada dos applausos dos mais competentes escriptores e sabios bibliognastas da Europa e da America.⁶²

Où l'on voit que les circulations littéraires s'inscrivent dans une nouvelle économie transatlantique du livre de langue portugaise que les éditeurs, les hommes de lettres et Inocêncio Francisco da Silva ont tout intérêt à voir prospérer, dans la mesure où elle est susceptible d'accroître l'audience, la réputation et, le cas échéant, les revenus des uns et des autres.

Au printemps 1876, la presse *carioca* se fait l'écho de la santé chancelante du bibliographe, alors que la publication de son Dictionnaire est interrompue depuis 1870. L'annonce de son décès quelques mois plus tard suscite un élan de sympathie dans la presse brésilienne. Parmi les nombreux éloges figure la longue oraison funèbre prononcée lors de la session anniversaire de l'IHGB par Nabuco de Araújo, figure éminente de la vie politique et intellectuelle au Brésil. Ce dernier rappelle à cette occasion la réputation du bibliographe depuis la parution de son Dictionnaire :

⁶⁰ Sébastien ROZEAUX, « Un patriotisme brésilien à géométrie variable ? La renaissance des « petites patries » au prisme des *Letras Pátrias* (1850-1880) », *Brésil(s)*, 6 | 2014, p. 181-201.

⁶¹ Sur les mille exemplaires tirés de chaque volume, il est difficile d'estimer le nombre, nécessairement réduit, destiné à gagner les étals des libraires au Brésil.

⁶² *O Dicionário bibliográfico português julgado...*, Lisboa, Imprensa nacional, 1867, p. 134.

A morte do eminente bibliographo portuguez foi pranteada por toda a imprensa americana e européa, cobrindo-se de luto a portugueza, que condignamente memorou tamanha perda.

O Brasil foi objecto de minuciosas pesquisas e estudos do illustre finado ; a elle devemos vêr honrados com distinctas noticias biographicas importantes cidadãos brasileiros, muitos d'elles membros d'este Instituto, entre os quaes respande o nome do illustrado cavalheiro que preside n'este momento a sessão magna aniversaria.⁶³

Nabuco de Araújo confesse s'inspirer dans ce long portrait de la notice nécrologique parue dans le volume inaugural des *Anais da biblioteca nacional do Rio de Janeiro*. De la plume de A. do Valle Cabral, cette notice de près de 20 pages dresse un portrait très détaillé de la vie, de l'œuvre et de la mort du célèbre bibliographe portugais. Si les funérailles à Lisbonne sont l'objet d'une description par le menu, l'article fait aussi mention des deux messes célébrées à Rio de Janeiro en l'honneur du défunt, les 27 et 28 juillet 1876. En particulier, la seconde a été organisée à la demande de José Feliciano de Castilho, un proche et compatriote d'Inocência, en présence de « varios membros do Instituto Historico, geographico e etnographico, de quasi todas as associações litterarias nacionaes e portuguezas e numerosos cavalheiros d'esta côrte⁶⁴ ». Au terme de cet hommage, Valle Cabral s'inquiète du devenir des fonds de la bibliothèque du bibliographe. Et l'érudit de faire la proposition de créer une « section spéciale » au sein de la Bibliothèque nationale de Lisbonne, ou, à défaut, de faire transférer ce fonds pour le joindre à celui de Diogo Barbosa Machado, conservé à la Bibliothèque nationale de Rio de Janeiro. Si l'appel lancé reste lettre morte, il en dit long de l'estime dont Inocência peut se prévaloir auprès de bien des hommes de lettres au Brésil :

Em todo o caso, sempre o Brasil lucraria com a aquisição da livraria e das collecções de um bibliographo, que com tanto desvelo e interesse se occupou dos homens e das cousas de nossa patria. Os grandes homens não têm patria, e Innocencio Francisco da Silva tanto pertence a Portugal como ao Brazil.⁶⁵

⁶³ *Revista do IHGB*, 1876, Vol. 39, 2^{ème} partie, p. 521. Référence à Joaquim Manuel de Macedo, président de l'IHGB.

⁶⁴ *Anais da biblioteca nacional*, Vol. 1, 1876-1877, p. 177.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 178.

Du *Dicionário bibliográfico português* au *Dicionário bibliográfico brasileiro* : l'essor controversé de l'« esprit luso-brésilien » à Rio de Janeiro

En 1877, la liquidation des fonds est prononcée par les héritiers d'Inocêncio Francisco da Silva, en dépit des protestations au Portugal et au Brésil. Dans la précipitation, un catalogue est publié afin de mettre à disposition des acheteurs une liste susceptible de les guider dans ce fonds, riche de centaines d'ouvrages brésiliens⁶⁶. Si la collection sur le Brésil est en l'état remarquable, elle reflète l'état de ces relations interpersonnelles nouées par le bibliographe avec quelques-uns des représentants les plus « officiels » du milieu littéraire. En effet, Inocêncio Francisco da Silva se montre particulièrement déférent lorsqu'il s'agit d'évoquer ces écrivains qui cultivent d'étroites relations avec l'empereur dom Pedro II, qui l'a élevé au rang de chevalier puis de commandeur (en 1872) de l'ordre de la Rose⁶⁷. En témoigne cette digression au sujet du poème *A Nebulosa* (1857) dans la notice consacrée à Joaquim Manuel de Macedo :

Ouvi que o sr. Macedo recebera de S. M. o Imperador a mesma honrosa distincção que antes d'elle obtivera o sr. dr. Magalhães, sendo chamado a lêr o seu poema ainda inédito, perante S. M. em uma das salas da imperial residência de S. Christovam, onde estava reunida boa parte da corte: e que o Imperador, com a delicadeza, urbanidade e finíssimo gosto artístico, que todos os brasileiros respeitam e admiram, se dignara de fazer ao poeta durante a leitura algumas observações, e reparos tão judiciosos, que foram para logo adoptados. A dedicatória do poema foi por S. M. retribuída, mandando conferir ao auctor o officialato da Ordem da Rosa.⁶⁸

Dans ses commentaires, Inocêncio Francisco da Silva ne manque pas de reprendre à son compte une certaine vision des *Letras Pátrias*, dont le petit groupe des fondateurs et de leurs plus fidèles disciples sont à l'origine – Gonçalves de Magalhães, Araújo Porto-alegre, Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro ou Joaquim Norberto de Sousa Silva –, et dont les avis font autorité dans le Dictionnaire. Or, et sans entrer ici dans des

⁶⁶ Inocêncio Francisco da SILVA, *Catalogo da copiosa bibliotheca [de] Innocencio Francisco da Silva*, Lisboa, Typ. Universal, 1877. Figurent parmi les œuvres recensées celles de José de Alencar (31 Vol.), d'Álvares de Azevedo, de Gonçalves Dias, d'Antônio Henrique Leal, de João Francisco Lisboa, de Macedo (40 Vol.), de Gonçalves de Magalhães, de Joaquim Norberto de Sousa Silva, de Teixeira e Sousa (11 Vol.) ou de Varnhagen (33 Vol.). Cette liste recense également les nombreuses collections de périodiques brésiliens, parmi lesquels les 38 volumes de la Revue de l'IHGB.

⁶⁷ BNP, *Reservados*, Esp n° 30, 232.

⁶⁸ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 4, p. 127.

considérations qui nous obligeraient à de trop longues digressions, les lettres brésiliennes voient s'affronter à partir des années 1860 des voix différentes, à mesure que la critique du modèle esclavagiste et impérial gagne en écho. Ces divisions n'affleurent que peu dans le dictionnaire, tant Inocêncio Francisco da Silva suit avec déférence les avis arrêtés de ses plus fidèles correspondants et préfère s'appesantir sur la vie littéraire de la communauté portugaise du Brésil, à la faveur des envois des frères Mello Guimarães. Pour preuve, les louanges adressées à Varnhagen ou Gonçalves de Magalhães sont en décalage avec la réception critique de leurs œuvres au Brésil. Dans le même temps, la portée critique voire subversive de certaines œuvres publiées avant 1870, date de parution du dernier volume du Dictionnaire du vivant de son premier auteur, est effacée : rien n'est dit sur les publications critiques de Manuel Antônio de Almeida (1831-1861) dans la presse, notamment à propos de l'œuvre de Varnhagen ou de Gonçalves de Magalhães⁶⁹, et cet auteur n'est l'objet d'aucune notice dans le supplément. De même, Inocêncio Francisco da Silva ne semble pas prendre la mesure de la dimension subversive des fameuses lettres de José de Alencar suite à la parution de l'épopée de Gonçalves de Magalhães.

Bien sûr, l'ampleur inédite de la production littéraire dans l'immense Empire rend la tâche particulièrement compliquée, et la suspension de la publication entre 1870 et 1883 ne fait qu'accroître le retard pris sur le mouvement des lettres au Brésil. Pour ne prendre ici qu'un exemple, l'essor des lettres dans la province du Rio Grande do Sul ne trouve guère d'échos dans les volumes du *Dicionário bibliográfico português*, hormis une notice succincte consacrée à José Antônio do Vale Caldre e Fião⁷⁰ (1824-1876). De la même façon, l'œuvre de Bernardo Guimarães (1825-1884), homme de lettres *mineiro*, n'est l'objet d'aucune notice dans le Dictionnaire⁷¹.

Au-delà de ces lacunes, l'ambiguïté matricielle d'un Dictionnaire rédigé par un Portugais, avec le soutien de l'État qui en finance l'impression, complique dès l'origine la réception de cette œuvre au Brésil : si ce Dictionnaire est le témoin, au fil de ses éditions, de ces liens étroits et féconds qui se nouent entre les deux nations sur le plan littéraire et éditorial, les postulats de confraternité et de parenté entre les deux nations achoppent à convaincre tout à fait, lorsque l'on s'arrête sur les décalages manifestes dans sa réception de part et

⁶⁹ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 5, p. 360.

⁷⁰ I. F. da SILVA, op. cit., Vol. 4, p. 249.

⁷¹ Soulignons toutefois que le supplément consacré aux auteurs dont le prénom commence par les lettres « A » et « B » date de 1867. Si l'écrivain *mineiro* est déjà l'auteur d'une œuvre remarquée au Brésil, confessons que ces romans les plus célèbres paraissent après 1867 et n'ont donc pas trouvé place, en toute logique, dans les suppléments du *Dicionário bibliográfico português*.

d'autre de l'Océan Atlantique. Il suffit pour s'en convaincre de compulser une fois encore les recensions critiques compilées par Inocêncio Francisco da Silva en annexe à quatre des volumes de son Dictionnaire. Les articles parus dans la presse portugaise ne font que rarement cas de la dimension « brésilienne » de cet ouvrage, préférant souligner la nature proprement portugaise d'une œuvre qui témoigne de la renaissance d'une nation affaiblie depuis l'indépendance du Brésil en 1822. À cet égard, les propos tenus par Reinaldo Carlos Montoro dans les colonnes du *Correio mercantil* sont remarquables. Ce « *Brado a favor de um monumento nacional* » est un hymne à la grandeur retrouvée du Portugal, qui doit renouer avec l'ambition impériale :

Que, dando o exemplo da pratica severa das instituições liberaes, podemos vir a reunir em torno á nova dynastia mais numerosas populações, que não de confundir-se perfeitamente com a nossa peculiar indole, e juntas ir derramar pelo vasto littoral de Africa as bazas talvez de novos imperios. Mas para que este grande futuro nacional se realize, mostremos que só temos fé no desenvolvimento intellectual, porque este faz de nações pequenas grande exercitos civilisadores, que conquistão mais com a energia moral e as idéas, do que as nações militares com seus esquadões de automatados escravizados.⁷²

Loin d'être, comme il est si souvent présenté dans les recensions critiques écrites par des Brésiliens, un monument élevé à la gloire de deux nations, le *Dicionário bibliográfico português* est perçu par les Portugais, y compris ceux qui ont émigré au Brésil, comme un élément de la splendeur retrouvée de leur seule nation – une dimension déjà très présente dans l'œuvre de Barbosa Machado.

D'ailleurs, au Brésil, les critiques ne semblent pas s'y tromper : bien que reconnaissants des mérites d'une œuvre qui comble une lacune importante et rend ainsi service aux lettres brésiliennes, ils soulignent la partialité des propos tenus par le bibliographe portugais. Ainsi, l'article déjà cité de Joaquim Norberto de Sousa Silva paru dans la *Revista popular* se veut assez critique, une fois les louanges dressées en introduction. Il reproche au bibliographe de considérer systématiquement comme Portugais les écrivains qui, bien que nés et ayant composé leurs œuvres au Brésil, ont vécu alors que celui-ci était encore une colonie de l'Empire portugais ; usant alors de mots très durs, reflets d'une historiographie sévère à l'égard du legs colonial au Brésil⁷³. Dans la reproduction du texte intégral qu'il fait de cet article, Inocêncio Francisco da Silva ne manque

⁷² *Correio Mercantil*, 2 mai 1862, p. 2.

⁷³ *Revista popular*, 15 septembre 1860, n°7, p. 359.

pas d'insérer quelques notes de bas de pages afin de réfuter l'argument avancé par Joaquim Norberto de Sousa Silva, sans pour autant s'appesantir sur les raisons qui lui font considérer comme Portugais des auteurs ayant vécu au Brésil pendant la période coloniale⁷⁴. Par ailleurs, Sousa Silva démontre exemples à l'appui la propension d'Inocência Francisco da Silva à mettre en avant le talent des auteurs portugais aux dépens de ceux du Brésil. Ces désaccords nourrissent une certaine incompréhension, voire le scepticisme vis-à-vis d'une œuvre dont le principal défaut semble être son identité irréductiblement portugaise.

De la même façon, plusieurs ouvrages d'histoire littéraire, à l'instar de celui de Ferdinand Wolf, préconisent la méfiance quant à ce que peut produire le Portugal à ce sujet :

Il est probable que nulle part on [ne] trouverait un aussi grand choix [de livres brésiliens] que dans les bibliothèques de Lisbonne et Coïmbre. Mais ce sont les derniers endroits d'où nous pourrions attendre quelque démarche dans le but de les faire connaître, sans parler d'une histoire littéraire proprement dite. *Les sentiments de jalousie qu'on a pour le Brésil, l'air de dédain avec lequel on considère cette ancienne colonie, ne permettent pas d'accorder à sa littérature une position indépendante à côté de celle du Portugal.* Le *Dicionário bibliográfico português* d'I. Fr. da Silva nous montre du reste que beaucoup d'ouvrages importants manquent à ces deux établissements. L'auteur de cet excellent livre a dû se procurer la plupart des plus modernes, surtout ceux qui ont paru depuis la séparation des deux empires.⁷⁵

Au-delà des mérites singuliers d'Inocência Francisco da Silva, ce sont bien les relations bilatérales encore trop empreintes des heurts du passé colonial qui semblent à l'y croire faire obstacle à l'essor d'une confraternité sincère de la part des lettrés portugais. Une telle opinion n'est certainement pas sans lien avec l'indifférence voire le dédain de beaucoup au Brésil vis-à-vis de ce Dictionnaire, comme le souligne dès 1860 Sousa Silva dans la *Revista popular*. Il n'est guère surprenant que les écrivains brésiliens les plus prompts à cultiver une certaine distance vis-à-vis du Portugal, à l'instar de José de Alencar, n'aient pas nourri de correspondances privées avec le bibliographe⁷⁶. Comme il n'est pas pour nous surprendre que celui-ci ait trouvé, à défaut, ses interlocuteurs les plus fidèles au sein de la communauté portugaise du Brésil et de ces quelques hommes de lettres brésiliens qui,

⁷⁴ *O Dicionário bibliográfico português julgado pela imprensa contemporanea nacional e estrangeira*, Lisboa, Imprensa nacional, 1861, p. 43.

⁷⁵ F. WOLF, op. cit., p. VII-VIII. Nous soulignons.

⁷⁶ Sur la réception critique de l'œuvre de José de Alencar au Portugal, voir : Maria Eunice MOREIRA, « José de Alencar e a crítica portuguesa do século XIX », *Convergência Lusitana*, Vol. 29, 2013, pp. 195-203.

à l'instar de Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro⁷⁷ ou João Manuel Pereira da Silva⁷⁸, ont toujours eu le souci de cultiver des liens étroits avec le Portugal.

Ces réserves ne sont certainement pas étrangères au lancement en 1883 du *Dicionário bibliográfico brasileiro*, qui vaut à son auteur, comme Inocêncio Francisco da Silva quelques années plus tôt, d'être admis comme membre (effectif, lui) au sein de l'IHGB. Dans le premier volume paru en 1883, Sacramento Blake mentionne très brièvement dans l'introduction « l'important dictionnaire d'Inocêncio », des mots choisis pour qualifier ce précédent incontournable dont les mérites sont loin de susciter son enthousiasme, puisqu'il préfère s'appesantir sur les nombreuses lacunes des notices du *Dicionário bibliográfico português*⁷⁹. Soulignons d'ailleurs que, dans ce nouvel opus bibliographique, la place faite aux lettres portugaises est nulle et semble non avenue, comme il ne fait pas grand cas de ces Portugais installés à Rio de Janeiro.

Dès 1881, Sacramento Blake publie deux articles bio-bibliographiques dans la *Revista brasileira* sous le titre « *Dicionário bibliográfico brasileiro* ». En guise de justification, il invoque « a falta de um livro, onde se registrassem as obras escriptas por tantos brasileiros illustres, desde os tempos coloniaes até hoje⁸⁰ », comme pour mieux insister sur le vide que son ouvrage viendrait combler, sans aucun égard pour le précédent portugais. Pourtant, la description de son ouvrage est frappante de ressemblances avec le projet éditorial que constitue le *Dicionário bibliográfico português*⁸¹.

Dès lors, on ne doute pas que la surprise fut grande quand ce dernier apprend la parution du volume 10 en 1883, alors que paraît le premier volume du *Dicionário bibliográfico brasileiro*. Une surprise dont Brito Aranha se fait l'écho en 1884, afin de souligner la bienveillance que cette nouvelle aurait suscitée, comme pour mieux montrer que le *Dicionário bibliográfico português* ne souffre guère de la concurrence et de cette longue interruption :

A publicação do tomo X do *Dicc. bibliographico*, causou alguma sensação nos centros literarios do Brazil, porque se julgava lá, como em Portugal, geralmente, que não appareceria

⁷⁷ Cf. Le *Curso de litteratura nacional* est un manuel d'histoire littéraire dans lequel son auteur accorde une large place à la littérature portugaise, contrairement à ce qu'a pu faire Ferdinand Wolf.

⁷⁸ João Manuel Pereira da SILVA, *La Littérature portugaise. Son passé, son état actuel*, Rio de Janeiro/ Paris, B. L. Garnier, 1866 ; *Nacionalidade, lingua e litteratura de Portugal e Brazil*, Paris, Guillard, Aillaud e C^o, livreiros de suas magestades o imperador do Brazil e el-rei de Portugal, 1884.

⁷⁹ A. V. A. do Sacramento BLAKE, op. cit., Vol. 1, p. XIX.

⁸⁰ *Revista brasileira*, Vol. 8, 1881, p. 223.

⁸¹ *Revista brasileira*, Vol. 8, 1881, p. 224.

peessoa que se atrevesse a continuar e ampliar os trabalhos de Innocencio, tão povoados de incommodos, responsabilidades e espinhos, como elle a cada passo o confessava. (...)

Devo, porém, declarar que a sensação produzida no Brazil com a continuação do *Dicc.* foi tão lisonjeira, que, se me permitisse, embora com offensa da modéstia, publicar todos os testemunhos, vindos dos homens mais vantajosamente conhecidos e apreciados na república litteraria, teria que tomar aqui muitas paginas.

Basta mencionar que, no espaço de dois mezes, em successivos paquetes, recebi mais de duzentos volumes, offerecidos pelos respectivos auctores e editores, e acompanhados de apreciáveis e importantes notas manuscriptas e inéditas.⁸²

Brito Aranha fait fi de la parution d'un ouvrage concurrent et insiste plutôt sur la confiance renouvelée de quelques personnalités proches d'Inocência Francisco da Silva, comme Mello Guimarães, Baptiste-Louis Garnier, les frères Laemmert, Antonio Henriques Leal ; une liste à laquelle s'ajoutent de nouveaux médiateurs qui lui permettent, à l'y croire, d'offrir un tableau aussi exhaustif qu'actualisé de la production éditoriale au Brésil. Pourtant, en cette même année 1883, Valle Cabral, l'auteur de la nécrologie d'Inocência Francisco da Silva, ne peut que se féliciter de la parution, certes encore pleine d'imperfections, du Dictionnaire de son compatriote Sacramento Blake :

Já contamos quasi quatro seculos de existencia ; já é tempo pois de formarmos por conta propria a nossa bibliographia e quando apparecem materiaes valiosos como os que ora apresenta o sñr. Dr. Blake não são para se desprezar, mas deve-se dar-lhes o maior acolhimento.

Por isso, com prazer dou noticia da publicação do tomo I do *Dicionário bibliográfico brasileiro* do sñr. Dr. Sacramento Blake. É a primeira obra d'esta natureza que apparece entre nós e vem preencher sensivel lacuna que existia nas letras patrias.

Quem primeiro se occupou mais desenvolvidamente dos escriptores naturaes do Brazil foi Barboza Machado na sua *Bibliotheca lusitana* ; um seculo depois seguiu-o Innocencio da Silva no seu *Dicionário bibliográfico português*. Estas duas obras porém, como era natural, ficaram estacionarias em certo periodo e o livro do sñr. Dr. Blake duplica de valor, porque é exclusivamente consagrado a inventariar os haveres litterarios dos nossos auctores quer natos, quer naturalizados cidadãos brasileiros, o que os outros só fizeram incidentalmente.⁸³

⁸² P. W. de Brito ARANHA, op. cit., Vol. 11, pp. 253-255.

⁸³ *Gazeta litteraria*, 1^{er} nov. 1883, nº 3, p. 50.

Quels que soient les mérites d'Inocência Francisco da Silva, le critère de la nationalité semble conférer à l'œuvre de Sacramento Blake des vertus singulières, en plaçant enfin les *Letras Pátrias* au centre de l'attention. Toutefois, Valle Cabral pointe les erreurs et maladresses de ce premier volume, qu'il juge encore inabouti, allant jusqu'à rappeler la grandeur par Blake oubliée du travail de son prédécesseur :

Ha artigos do *Diccionario* do sr. Blake que são mais deficientes do que artigos eguaes do *Dicc.* de Innocencio, quando o bibliographo brasileiro devia ser ainda mais completo. Assim, ha alguns simplesmente calcados pelo *Dicc. Bibl. Port.* e infelizmente para peor.⁸⁴

Si la volonté de s'émanciper parfaitement de l'ancienne tutelle portugaise anime l'enthousiasme du critique, l'œuvre peine encore à supporter la comparaison avec le Dictionnaire de plus longue haleine d'Inocência Francisco da Silva. Néanmoins, elle constitue un nouveau pas franchi en direction d'une plus grande autonomie ; un souhait qui est à l'origine du projet de Sacramento Blake et qui va contribuer à assoir la réputation de son œuvre au Brésil, au détriment de celle de son illustre prédécesseur, en dépit des actualisations faites par Brito Aranha jusqu'en 1914.

Conclusion

Le *Dicionário bibliográfico português* a valu à Inocência Francisco da Silva d'être consacré de son vivant comme une personnalité incontournable de l'espace luso-brésilien qui relie pas à pas les lettres portugaises et brésiliennes dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Sa parution a accompagné la progressive diffusion des œuvres brésiliennes auprès du lectorat portugais, un phénomène encore aujourd'hui sous-estimé et mal connu, car à contre-courant des flux dominants de l'importation du livre portugais au Brésil – un déséquilibre qui s'accroît à la fin du XIX^e siècle, soulignons-le⁸⁵. L'œuvre d'Inocência Francisco da Silva a permis à quelques écrivains célèbres au Brésil de connaître une certaine notoriété au Portugal auprès des lettrés de ce pays. D'un côté comme de l'autre de l'Atlantique, elle a contribué à sa mesure, compte tenu de son tirage limité et de sa réception parfois critique, à renouer le fil du dialogue entre des cercles lettrés que les heurts de l'Indépendance avaient un temps rompu.

⁸⁴ Ibid., p. 51.

⁸⁵ Voir à ce sujet : Marie-Jo FERREIRA, *Le Brésil indépendant et le Portugal 1822-1922. Normalisation politique, liens culturels et migrations*, Paris, L'Harmattan, 2012.

En retraçant les voies empruntées par le bibliographe portugais pour inclure le Brésil dans son dictionnaire, nous avons voulu poser les jalons d'une histoire des relations et échanges littéraires luso-brésiliens, dont l'apparente évidence compte tenu des liens hérités du passé colonial se confronte à la force des rivalités et des suspicions qui longtemps ont fait obstacle à la renaissance de ces liens privilégiés. Comme le rappelle à juste titre Miguel Bandeira Jerónimo, « o Brasil continuará a ser a referência mais importante da projeção cultural portuguesa no globo até ao século XX⁸⁶ ». On le mesure notamment à l'engagement des membres de la communauté portugaise de Rio de Janeiro dans cette circulation des œuvres et des informations. L'intensité de ces relations, malgré les tensions qu'elles continuent de générer, soutient l'émergence d'un espace littéraire luso-brésilien dont l'essor se poursuit au début du XX^e siècle, et dont les volumes du *Dicionário bibliográfico português* publiés par Brito Aranha portent à leur façon également la trace...

⁸⁶ Antonio Costa PINTO et Nuno Gonçalo MONTEIRO (dir.), *História Contemporânea de Portugal : 1808-2010*, Vol 2 (« A Construção nacional (1834-1890) »), Madrid / Carnaxide, Fundación Mapfre / Objectiva, 2013, p. 83.

O “programa fiduciário” de Polanyi e a refutação do criticismo moderno

*Maria Luísa Couto Soares**

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 223-245. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2474>

Resumo

O “programa fiduciário” de Polanyi desafia o ideal da racionalidade moderna de alcançar uma completa justificação de todas as crenças, submetendo-as a uma crítica prévia à sua aceitação. Este requisito é um dos malefícios que está na raiz de preconceitos filosóficos e científicos que Polanyi se propõe superar.

Este artigo apresenta o confronto entre o “modelo linear” da justificação do conhecimento, a partir de um princípio absoluto, com a alternativa do “modelo circular” proposto por Polanyi. Não se trata de uma circularidade viciosa, mas do reconhecimento de que os fundamentos do conhecimento radicam no compromisso pessoal e na atitude fiduciária, alicerces inegáveis de qualquer forma de conhecer. A alternativa proposta por Polanyi, de longa tradição filosófica, é, nos nossos dias, uma fonte de inspiração também para a hermenêutica contemporânea, com as suas noções de compreensão e interpretação.

Palavras-chave: ‘objectivismo’; fundamento; crença; ‘modelo linear’/‘modelo circular’; compreensão; interpretação.

Abstract

Polanyi’s ‘fiduciary program’ challenges the idea of the modern critical reason that a complete revision of all our beliefs, before accepting any of their contents as true knowledge is a justified requirement. This is one of the contemporary intellectual diseases that Polanyi’s thinking identifies as the origin of a scientific and philosophic prejudice that must be overcome.

This paper confronts ‘the linear model’ of knowledge justification, requiring a beginning from an absolute principle, with Polanyi’s alternative “circular model”. This is not a vicious circularity, but the recognition that personal commitment and fiduciary mode are the indispensable foundations of personal knowledge.

* CHAM e CHAM e Dep. Filosofia, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal. smlpc@fcsh.unl.pt

Polanyi's "circular model" follows an ancient tradition, and in our days also inspires explanations of comprehension and interpretation within the realm of contemporary hermeneutics.

Keywords: 'objectivism'; foundations; belief; 'linear model'/'circular model'; understanding; interpretation.

Any enquiry into our ultimate beliefs can be consistente only if it presupposes its own conclusions. It must be intentionally circular. (...) Logically, the whole of my argument is but an elaboration of this circle; it is a systematic course in teaching myself to hold my own beliefs.

Polanyi, *Personal Knowledge*, 299

Um falso dilema

No prefácio de *Personal Knowledge*, Polanyi rejeita um ideal de conhecimento totalmente distanciado de qualquer sujeito conhecedor deixando-o, portanto, livre, descomprometido desse mundo teórico, objectivo, constituído por sistemas de pensamento e teorias que nem afectam nem interferem directamente na sua própria vida e experiência. Este é o ideal de toda uma tradição tipicamente racionalista que desde o século XVIII alastrou sob diversas formas até ao século XX. Uma das palavras-chave do iluminismo é precisamente descompromisso, distanciamento entre sujeito e mundo, termos correlativos de objectivismo. Ao objectivar uma determinada visão do mundo, ou um sistema de teorias que a expliquem, essa visão do mundo, ou essas possíveis teorias não fazem parte da nossa vida, nem da nossa experiência, nem sequer do nosso modo habitual de pensar; ou melhor, não são propriamente *tidas* nos nossos actos originários e vitais de pensar pelos quais orientamos o nosso agir. Daí que o sujeito se liberte, se desentenda de qualquer interferência, quer seja normativa, quer seja reguladora ou formativa desse mundo ao qual o acesso lhe está vedado, ou pelo menos lhe surge num horizonte demasiado longínquo. Nesta situação, o sujeito pode assumir duas atitudes: ou viver como de costas voltadas para o mundo, ou melhor, renunciar, desinteressar-se por explorar, indagar sobre esse mundo e refugiar-se confortavelmente no seu próprio mundo, no qual se sente seguro e dentro do qual não entra o espectro da dúvida, da incerteza¹; ou, uma vez que o mundo das teorias e das ideias se interpõe como um "filtro" entre os seus próprios sentidos, as impressões nas quais confiava para interpretar a sua própria experiência, e as

¹ Cf. Ch. Taylor (1989), p. 161.

coisas mesmas, toda essa gama de impressões e experiências sensíveis será remetida para o estatuto de meras aparências ilusórias².

Apresenta-se-nos aqui um dilema, “o dilema objectivista”, em termos de Polanyi: o objectivismo retira ao sujeito praticamente toda a responsabilidade ao assumir as suas crenças, que, embora possam logicamente dar origem a sistemas de pensamento e teorias, estes, ao serem “objectivados”, tornam-se por assim dizer anónimos, impessoais: como diz Polanyi, “uma teoria é algo outro que não eu”³. Esta seria a condição para garantir a objectividade e universalidade do conhecimento, pondo-o a salvo de qualquer sombra de subjectivismo. E o dilema pode formular-se da seguinte forma: ou admitimos a exigência de um conhecimento impessoal, que garantiria o seu carácter universal, ao preço de nos desvincularmos de qualquer compromisso com aquilo que defendemos como verdadeiro, isto é, eliminaríamos a dimensão pessoal em todo o acto de conhecer; ou, uma vez reconhecido o fracasso de alcançar esse ideal de um conhecimento totalmente justificado, remeter-nos-íamos para alguma forma de cepticismo, enfatizando o carácter subjectivista, pondo em causa qualquer pretensão de alcançar alguma verdade objectiva ou conclusões universalmente válidas. Por outras palavras, enquanto a tradição moderna defende enfaticamente a possibilidade de teorias universalmente verdadeiras, baseadas exclusivamente nos poderes da razão, as perspectivas pós-modernas assumem posições desconstrucionistas, assentes na impossibilidade de transcender não só as particularidades das diferentes culturas, religiões, linguagens, mas também a subjectividade implicada em toda a forma de compreensão e conhecimento do mundo⁴.

Descompromisso, desinteresse, alheamento são modos de expressão do termo que Charles Taylor emprega recorrentemente para caracterizar o “sujeito pontual”, ou “Descartes’s *disengaged* subject”⁵. A rejeição do objectivismo poderá conduzir a uma liberdade de acção niilista, em nome da qual as decisões humanas poderão submeter-se aos mais variados e arbitrários motivos.

O objectivismo, ao libertar-nos de toda a responsabilidade pela adesão às nossas próprias crenças, permite que estas se possam expandir em sistemas de pensamento e teorias das quais a responsabilidade da pessoa humana é totalmente eliminada⁶. Os actos

² Cf. Polanyi (1958), p. 4.

³ Polanyi (1958), p. 4.

⁴ A. MacIntyre (1990), p. 58 aponta este mesmo dilema em termos muito semelhantes: “*Either reason is thus impersonal, universal and disinterested or it is the unwitting representative of particular interests, masking their drive to power by its false pretensions to neutrality and disinterestedness.*”

⁵ Ch. Taylor (1989), p. 159.

⁶ Cf. Polanyi (1958), pp. 323-324: “Objectivism seeks to relieve us from all responsibility for the holding of our beliefs. That is why it can be logically expanded to systems of thought in which the responsibility of

internos, subjectivos, de crença, juízos opiniões, não comprometem a pessoa que assim crê, julga ou pensa. São como actos anónimos, sem sujeito que responda por esses mesmos actos; estes *dão-se* simplesmente. O “sujeito” é eliminado, ou melhor, isolado do mundo em que vive, separado dele por uma barreira intransponível, de tal modo que tudo o que se passa fora dele não lhe diz respeito, não depende dele e por isso não pode ser-lhe atribuída qualquer responsabilidade. Por outro lado, o que se passa na intimidade da sua própria consciência, desligada de qualquer ligação com o exterior, não tem consistência alguma, apenas flutua na corrente da consciência interna, levada pela indefinida variedade de experiências, emoções, estados de espírito, impressões. Neste sentido, o sujeito idealmente desenraizado, livre e racional, distingue-se e isola-se totalmente do mundo natural e social; o objectivismo liberta-o de toda a responsabilidade na defesa das suas crenças, convicções, que podem integrar e dar origem a sistemas de pensamento que lhe são totalmente alheios e dos quais não assume nem a autoria nem a responsabilidade⁷.

Assim, a rejeição do objectivismo, ou seja, a rejeição dos ideais impessoais e universais das teorias do conhecimento da modernidade, pode lançar-nos para o outro extremo: ao declínio da confiança optimista nos ideais da razão, segue-se o retorno à subjectividade, a uma subjectividade debilitada, fracassada, à desconfiança das possibilidades de obter qualquer forma de conhecimento, à suspeita constante a minar toda a pretensão de compreender o sentido das coisas. A libertação do objectivismo conduz em última análise ao niilismo. Esse parece ser o dilema: ou uma razão impessoal, universal desinteressada e desvinculada, ou uma razão que não é senão a representação subjectiva, disfarce do impulso para o poder, com as suas falsas pretensões de neutralidade e desinteresse.

Em qualquer dos casos estamos no deserto; ou porque o sujeito, o humano, não tem espaço no mundo, está fora do mundo, não só no sentido espacial, mas sobretudo no sentido do desinteresse e descompromisso; ou porque, embora renunciando a toda a presunção de alcançar alguma forma de o conhecer, enquanto ser livre, atribui-se o direito de dispor do mundo arbitrariamente como instrumento que pode dominar, manipular, usar sem restrições. Hannah Arendt refere-se à “perda crescente do mundo, ao desaparecimento do entre-dois”. E aponta Nietzsche como o primeiro a reconhecer o deserto

the human person is eliminated from the life and society of man. In recoiling from objectivism, we would acquire a nihilistic freedom of action but for the fact that our protest is made in the name of higher allegiances. We cast off the limitations of objectivism in order to fulfill our calling, which bids us to make up our minds about the whole range of matters with which man is properly concerned.”

⁷ Cf. Ch. Taylor (1995), p. 7: “... the picture of the subject as ideally disengaged, that is, as free and rational to the extent that he has fully distinguished himself from the nature and social worlds, so that his identity is no longer to be defined in terms of what lies outside him in these worlds.”

e a fazer o diagnóstico (com o qual Arendt discorda): o deserto está em nós, pelo qual Nietzsche se reconhece como o primeiro habitante desse deserto⁸.

No entanto, para Polanyi (e para MacIntyre), estamos perante um falso dilema: a rejeição do objectivismo e de tudo o que este termo significa não implica, necessariamente, o niilismo desconstrucionista. Há uma alternativa, e é esse o desafio de *Personal Knowledge*, que dissolve o dilema: qual é a alternativa? Uma nova Epistemologia? Assim tem sido entendido.

Colocar o acento tónico na dimensão pessoal do acto de conhecer é a proposta de Polanyi: esta forma de perspectivar o conhecimento abre um horizonte mais amplo e abrangente que, por um lado, se integra na crítica a certos tópicos recorrentes da tradição filosófica, sobretudo da racionalidade crítica do Iluminismo, e por outro, recupera, sob diferentes pontos de vista, algumas ideias clássicas. Neste enquadramento tão amplo, é natural que se encontrem muitas afinidades com diversas tradições e pensadores, tendo sempre em conta os diferentes contextos e modos de pensar. Apesar das diferenças, ou precisamente devido às diferenças, estas são como a diversidade de instrumentos de uma orquestra que toca uma mesma sinfonia.

A alternativa que propõe Polanyi no início de PK, embora a anuncie como um outro ideal de conhecimento, em geral, não é apenas uma “nova epistemologia”; é mais do que isso, é um ideal de conhecimento considerado como uma acção eminentemente *pessoal*, o que significa que não pode ser abordado em si mesmo, como mero conhecimento, como algo que acontece, que se dá anonimamente. A pergunta fulcral não é “o que é o conhecimento?”, porque o conhecimento não é um “que”, mas sim o que se entende por essa capacidade, possibilidade ou faculdade humana de conhecer.

O que nos vai interessar aqui fundamentalmente é esta *alternativa*.

A miragem do fundamento

Para compreender o alcance da alternativa proposta por Polanyi, convém referir alguns tópicos recorrentes da tradição racionalista da filosofia do conhecimento que deixaram rasto na epistemologia actual.

O primeiro desses tópicos é a ideia genericamente assumida da imprescindibilidade de encontrar ou determinar um fundamento, e de considerar essa tarefa absolutamente prioritária em qualquer investigação sobre o problema do conhecimento humano. Taylor designa esta ideia recorrente de “Hydra epistemology”⁹.

⁸ H. Arendt (1995), *Q'est-ce que la Politique?*, p. 136.

⁹ Ch. Taylor (1995), p. vii. A respeito da convicção da necessidade de começar por ter uma ideia clara sobre a natureza do conhecimento, antes de poder dizer algo sobre o mundo, a vida ou Deus, Taylor

Cada cabeça que se mata na monstruosa Hidra renasce continuamente, tal como cada tentativa de responder a qualquer questão sobre o conhecimento a montante do próprio conhecimento suscitará uma nova questão, e assim sucessivamente.

Esse fundamento, que se pretende ou se exige para todo o conhecimento, não se enquadra ainda no próprio conhecimento, mas adquire um estatuto peculiar, uma vez que por ser último, ou primeiro, tem de apresentar-se com total evidência, com um carácter de certeza absoluta, e portanto não carece de qualquer justificação; isto é, ele é o princípio, o fundo de todo o conhecimento, o alicerce seguro a partir do qual se podem adquirir e formular novas teorias¹⁰.

afirma: "I believe this to be a terrible and fateful illusion. It assumes wrongly that we can get to the bottom of what knowledge is, without drawing on our *never-fully-articulable understanding* of human life experience. There is a temptation here to a kind of self-possessing clarity, to which our modern culture has been almost endlessly susceptible" (itálicos nossos).

¹⁰ Não cabe aqui desenvolver toda a discussão sobre o problema do fundacionalismo na epistemologia contemporânea. Consideram-se fundacionalistas as concepções do conhecimento que propõem uma explicação genealógica, isto é, um ponto de partida absolutamente originário, o princípio arquitectónico de todo o conhecimento: esse princípio poderá ser o *cogito* cartesiano, num sentido de cima para baixo, por assim dizer, ou os *sense data* num sentido inverso. A estas duas hipóteses de fundamento, correspondem dois paradigmas totalmente diferentes, senão opostos, da noção de conhecimento. Em qualquer dos casos, o principal argumento (lógico) da necessidade de um fundamento é o do infinito regresso na cadeia da justificação. O argumento não é novo, foi já formulado por Aristóteles em // *Analit I*, 2-3, a respeito da demonstração, onde a rejeição da apreensão dos primeiros princípios torna a demonstração circular. No entanto, para Aristóteles, a demonstração (*episteme*) é apenas uma das formas de conhecimento; há uma diversidade de modos de pensar e de conhecer, impossíveis de uniformizar num modelo único.

Se considerarmos como origem e ponto de partida os dados dos sentidos, *o que nos é dado*, isso pressupõe uma certa passividade da parte do sujeito; o sujeito tem mesmo o estatuto de algo (alguém) que simplesmente recebe o que lhe é dado. "Dar" não é conhecer, seria simplesmente receber, tal como recebemos a picada de uma abelha, ou uma bofetada, ou um beijo. Para identificar o que nos "é dado", em primeira mão, de modo imediato, seria necessário recuar até aos elementos últimos, primeiros na ordem do conhecer; esse retrocesso levaria a pressupor uma "unidade", algo absolutamente simples, como a mera sensação. Os "dados dos sentidos" são identificados, na perspectiva empirista, com as meras sensações. Ora, a sensação é precisamente algo de que em geral nem nos apercebemos explicitamente, podemos considerá-la como uma exigência transcendental desse retrocesso até ao mais elementar. Mas, de facto, o que se passa na percepção é uma não-consciência do modo como se dá a percepção; isto é, as "aparências" são justamente o que não aparece na percepção, elas são tacitamente integradas, sem nos apercebermos dessa integração. A percepção dirige a nossa atenção para o percebido, sem necessidade de uma ordenação consciente, temática da variedade de sensações. Neste sentido, Husserl fala de uma certa "transparência" na percepção, na medida em que percebemos o objecto "através" da aparência sensível.

Sobre o problema do fundacionalismo *versus* coerentismo, que foi objecto privilegiado no âmbito da Epistemologia Contemporânea, cf. Susan Haack (1993), *Evidence and Inquiry. Towards reconstruction in epistemology*, Oxford UJ, Cambridge, USA. A autora apresenta a falsa disjuntiva entre estas duas teorias

O fundamento que se pretende antecede, situa-se para além do próprio conhecimento, não pode pressupor absolutamente nada; portanto, obrigaria a uma suspensão radical de qualquer ponto de vista, de qualquer tradição, sistema de crenças, etc. Só nessa situação absolutamente radical é que se poderia encontrar um verdadeiro fundamento. Qualquer pretensão de dizer algo sobre o mundo, ou sobre Deus, sem ter primeiro resolvido o problema do fundamento e a natureza do nosso conhecimento, seria insustentável. Negar isto seria irresponsável.

Esta exigência é totalmente ilusória. Em primeiro lugar ignora a finitude da condição humana, porque lhe atribui a capacidade de uma total auto-evidência de si mesma, uma visão de si completa, certa, imediata.

A experiência da crise radical de Descartes marcou, sem dúvida, profundamente todo o pensamento moderno, e tornou-se incontornável, até certo ponto, seguir a esteira cartesiana e procurar vias ou respostas aos problemas fundamentais deixados em aberto pelo seu pensamento. A pretensão cartesiana assume desde o início não saber absolutamente nada enquanto não encontrar um princípio, sem quaisquer pressupostos, no qual tudo o resto se possa fundar. Ou seja, a dúvida de Descartes tem a pretensão de partir da estaca zero, de ser isenta de qualquer contexto, de não ter qualquer horizonte de fundo, de pôr em causa qualquer ponto de vista.

Para a razão crítica, esse é outro dos tópicos recorrentes; não é possível encetar nenhuma investigação sobre o entendimento e o conhecimento humanos, sem previamente submeter qualquer crença, juízo ou opinião não racionalmente fundamentados a um exame o mais exaustivo possível, de modo a averiguar da sua justificação, ou da sua fiabilidade. O “método da dúvida” foi assumido, desde a filosofia cartesiana, como o preâmbulo indispensável para saber se de facto podemos saber alguma coisa. À partida estamos numa situação de total escuridão sobre os nossos próprios conhecimentos, crenças, juízos. Não sabemos se de facto são conhecimentos, ou meras crenças infundadas, herdadas, isentas por si mesmas da necessidade de uma revisão crítica. Em nenhuma delas nos podemos fiar, nenhuma pode ser dada como certa; portanto, estamos numa espécie de suspensão, na esperança de conseguir encontrar o fundamento e a justificação dessas mesmas crenças originárias. De facto, não há “crenças originárias”, isentas de justificação, pois todas elas são meras conjecturas, possíveis ilusões, com as quais não nos podemos comprometer,

mostrando que não são exclusivas; isto é, o critério da coerência não exclui o da verificação nem vice-versa. No que diz respeito ao fundacionalismo em sentido estrito, conclui: “The old *foundationalism* aspired to a certitude impossible for fallible human inquirers; but the new conventionalism and the new tribalism surrender to a ‘factitious despair’. Though we must settle for less reassurance than Descartes hoped to achieve, we need not give up the quest or hope of truth itself.”

com as quais não podemos contar, enquanto não encontrarmos uma prova, uma demonstração ou justificação. Sem este processo de justificação, a crença não é racional, poderá ser fruto do hábito, da educação, de heranças culturais, de impulsos que não passaram pelo crivo de uma revisão crítica.

Toda a nossa visão do mundo deverá ser submetida a um exame exaustivo que permita delinear com exactidão a sua veracidade, a sua concordância ou não com os factos reais, cientificamente provados e com as nossas condições de possibilidade de alcançar uma imagem adequada desse mundo fáctico, que muitas vezes se parece estar para além do nosso acesso e portanto para além da possibilidade de o conhecermos realmente.

Aceitar uma crença ou qualquer conhecimento simplesmente herdado, por educação ou cultura, ou por integração numa tradição determinada, significa para o pensamento crítico um estado de obscurantismo, como se vivéssemos apenas contando com os nossos impulsos ou com o que nos é dado no contexto vital em que estamos já inseridos, com o qual contamos desde sempre.

O ideal do conhecimento “objectivo”, universal, justificado, exigiria a suspensão de todo esse contexto, ou o distanciamento do mundo próprio para um isolamento provisório, estratégico, no qual nos pudéssemos dedicar exclusivamente a justificar, a dar razões para tudo aquilo em que até então acreditávamos, para tudo aquilo com que contávamos. Este interlúdio terminaria só quando as justificações das nossas crenças encontrassem o seu termo. E qual seria esse termo? Alguma proposição, afirmação, sobre um dado absolutamente simples, último, que se autojustificasse por si mesmo, e portanto não carecesse já de mais nenhuma justificação.

É esta a questão central da teoria do conhecimento: a da justificação, que se sobre põe a qualquer outro problema, como o da verdade, o da relação experiencial do sujeito conhecedor, o do carácter do acto de conhecer. Na sequência desta focagem no tema da justificação, vem a questão da verificação, que, como é sabido, deu origem a longos e intermináveis debates que conduziram afinal a conclusões geralmente negativas, isto é, ao reconhecimento da inviabilidade de conseguir formular um processo satisfatório para verificar a variedade de crenças, juízos, opiniões, conjecturas, hipóteses, etc. A ideia mestra que despoletou esta busca infrutífera da total verificação era a de que não se podia considerar como conhecimento nenhum tipo de crença que não passasse pelo crivo da verificação. Deste modo, grande parte da nossa experiência natural, do sistema de crenças nas quais vivíamos, era relegada para a esfera do irracional, ou do meramente emotivo, pré-reflexivo, expulso portanto da esfera do cognitivo.

A este paradigma ou este ideal epistemológico, poderíamos designar “modelo linear”, isto é, uma compreensão do nosso conhecimento que requer, para ser realmente

conhecimento, um retrocesso a partir daquilo em que estamos ou da experiência vital em que nos encontramos no mundo vivido, até às razões, aos princípios, às evidências primeiras, que possam comprovar essa nossa experiência vital. Isto significa que a situação em que nos encontramos, à partida, não é nunca uma situação de conhecimento, mas de nebulosidade ou de escuridão, que carece de clarificação. E este processo de clarificação deverá ser um retrocesso sem fim, pois nada satisfará cabalmente a ânsia humana de certeza e de evidência racional. Tal como o *Goofus Bird* de Borges, que representa o filósofo como um pássaro que constrói o seu ninho ao contrário, voando para trás, pois não lhe interessa para nada saber para onde vai, mas sim de onde vem (Borges, *Manual de Zoología Fantástica*). *De onde vem?* Esta é a questão que absorve e domina a razão crítica: a pretensão de uma objectividade ideal e de uma segurança e certeza inabaláveis. Mas essas pretensões foram conduzindo, umas após outras, à desilusão, ao cepticismo ou ao niilismo.

Isto não significa que a única solução seja a limitação à possibilidade de um conhecimento meramente conjectural, a uma aproximação mais ou menos velada a alguns aspectos, perspectivas sempre incompletas da realidade. Teríamos de satisfazer-nos com uma situação precária num mundo que nos escapa, do qual apreendemos talvez, por vezes, alguns fenómenos, que, se abrem algumas pistas novas, nos deixam cada vez mais perplexos. Conhecemos, mas não conseguimos compreender o que conhecemos.

Polanyi rejeita o “paradigma da certeza” e da procura de um fundamento absoluto e único que constitua o alicerce último de todos os conhecimentos. A pretensão de encontrar um ponto de partida único, que constitua uma base absolutamente certa na qual se pode fundar todo o nosso saber, constitui, ao contrário do que possa parecer, um ideal destrutivo para qualquer procura. Qualquer investigação sobre as nossas crenças últimas, isto é, qualquer exame crítico que pretenda garantir com absoluta certeza a sua validade só pode ser consistente se pressupuser as suas próprias conclusões. Por outras palavras, esta estratégia tem de ser intencionalmente circular. Porque, na procura de uma fundamentação dessas certezas últimas, o que se busca estará sempre já implícito, pressuposto no próprio processo da procura. Será esta circularidade originária viciosa para a estratégia heurística? Indagar dessas convicções e certezas últimas, e reconhecê-las explicitamente como os fundamentos sem os quais se poderia encetar qualquer forma de investigação, preenche, segundo Polanyi, todos os requisitos do seu autocriticismo. “Logicamente, escreve, todo o meu argumento não é senão uma elaboração deste círculo; é um curso sistemático de me ensinar a mim mesmo a defender as minhas próprias crenças”¹¹.

¹¹ Polanyi (1958), p. 299.

Estas palavras condensam o carácter principal da alternativa anunciada no início de PK: o *modelo linear* que configurou grande parte da filosofia do conhecimento vai ser substituído pelo *modelo circular*. No fundo, não há aqui nada de totalmente novo. Trata-se de entender o acto de compreensão, no qual a pessoa retorna constantemente a si mesma, num vaivém que persegue a proximidade, até à identidade (ideal) com o que há para compreender.

Todo o acto de compreensão é irreversível, isto é, uma vez que se compreenda algo, mediante a integração *tácita* dos particulares que constituem um todo, qualquer tentativa de retrocesso aos particulares será simplesmente destrutiva. "*Dismemberment of a comprehensive entity produces incomprehension of it and in this sense the entity is logically unspecifiable in terms of its particulars*"¹².

Por isso não é possível uma atitude *crítica* da própria compreensão, e muito menos submetê-la à busca de um fundamento absolutamente último, pois este estaria sempre já presente nessa busca; ou melhor, esta tentativa de fundar a compreensão resultaria na sua própria destruição. A compreensão, de certo modo, tem um carácter holista, no sentido em que se dá sempre integrada num *framework*, constituído por um vasto campo de tradições, heranças culturais, crenças tácitas, enfim, num horizonte que, mesmo passando despercebido, está aí presente ou co-presente de modo implícito ou tácito. A pretensão de pôr completamente fora de jogo todo este "mundo", em parte inconsciente mas sempre pressuposto em toda a vida e actividade humanas, é totalmente ilusória. Sempre pensamos, compreendemos, percebemos, tendo como pano de fundo esse *mundo-da-vida* no qual habitamos, no qual estamos sempre já embarcados. E nesse mundo originário não somos um habitante único, mas coexistimos com muitos outros: a minha mente, com as suas faculdades de pensar, desejar, querer, é uma entre muitas outras, de tal modo que o conhecimento do si mesmo deve ser integrado numa compreensão alargada das mentes e sua teleologia. O conhecimento de si mesmo como centro e sujeito de uma variedade de vivências, actos de compreender, desejar, etc., é um conhecimento de segunda ordem, ao qual os outros podem também aceder, na maioria dos casos.

Conhecimento e compromisso pessoal: a reabilitação da "crença"

No fundo, o que está em causa nestas aproximações dos problemas do conhecimento é o seu enquadramento no binómio eu/mundo, sujeito/objecto, que estabelece uma distância entre estes dois pólos, e por consequência um descompromisso (*disengagement*)

¹² Cf. *Ibidem*, p. 45.

do eu em relação ao mundo, que não é o *seu mundo*, não é o mundo em que vive, mas um mundo *objectivado*, isto é um mundo que lhe surge de fora como um quadro no qual ele, sujeito, não comparece.

O "eu" não é nem está no mundo, mas fora dele, como um espectador que não intervém no que se passa nele, apenas assiste, passivamente. A sua situação originária é como a de um estranho e longínquo viajante que chega a uma ilha até então desconhecida e começa a descobri-la como uma total novidade. Não era natural dessa ilha, vem de algures ou de nenhures, sem coordenadas, sem referências; só depois de chegar a esse novo mundo é que começa pouco a pouco a constituir-se como seu habitante, a estabelecer as suas coordenadas. Assim vai tomando posse de um mundo feito à sua medida, mas de um mundo que não era originariamente seu, que passa a ser o "seu" mundo, fixado na sua esfera interna, condicionado pelas suas próprias condições subjectivas de acesso.

No outro extremo, o mundo, a realidade, transcende-nos de tal modo, que praticamente não é possível um verdadeiro acesso do eu, da pessoa, que fica de fora, eliminada de qualquer possível acção cognitiva que não seja a de captar, apreender "verdades" que não são nem suas nem de ninguém. Pertencem a um "mundo objectivo" (Hegel diria "espírito objectivo"), constituído pelas ideias científicas, pela arte, pela cultura, pelas novas descobertas em todas as áreas do saber, etc.

Na concepção pessoal do conhecimento, a disjunção subjectividade/objectividade dissolve-se pelo coeficiente pessoal que configura todo o acto de conhecer. Este implica sempre alguma forma de apreciação, um empenhamento ou um compromisso pessoal, que envolve sempre um risco e não se pode entender como uma mera *relação* entre dois pólos diferentes, distantes entre si. O acto de conhecer, enquanto acto pessoal, envolve, compromete a pessoa no seu todo, estabelece a ponte entre subjectividade e objectividade, o que significa que o ser humano pode transcender a sua própria subjectividade, na medida em que o *pessoal* se submete a critérios reconhecidos por si mesmo como independentes de si mesmo. Isto é, a pessoa em si mesma não é nem subjectiva nem objectiva e, embora tenha certos estados mentais, emoções, paixões subjectivas, é capaz de discernir o que em si é subjectivo do que não o é; nessa medida, transcende a disjunção subjectivo/objectivo¹³.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 300: "I think we may distinguish between the personal in us, which actively enters into our commitments, and our subjective statements, in which we merely endure our feelings. This distinction establishes the concept of the *personal*, which is neither subjective nor objective. In so far as the personal submits to requirements acknowledged by itself as independent of itself, it is not subjective, but in so far as it is an action guided by individual passions, it is not objective either. It transcends the disjunction between subjective and objective."

Além disso, a pessoa não é um sujeito pontual, isolado, fechado em si mesmo, mas um ser-no-mundo (empregando a expressão de Heidegger); o sentido da palavra “mundo”, para Polanyi, é evidentemente diferente do de Heidegger, como é diferente o contexto do pensamento de ambos¹⁴. Apesar disso, é possível encontrar algumas ressonâncias, tendo embora em conta as distâncias. Mundo, para Polanyi significa sobretudo a inevitável pertença, ou melhor, a inviabilidade de pensar o ser humano sem uma tradição, uma cultura, uma visão originária do mundo, uma coexistência com outros numa comunidade de crenças básicas, de modos de pensar, de ver as coisas sob pontos de vista semelhantes. Neste sentido, não há um total estranhamento entre pessoa e mundo, não há pessoa sem mundo nem mundo sem pessoa. Portanto, qualquer acto de conhecer pressupõe sempre já um “mundo”, não um mundo de objectos ou de coisas, mas um mundo constituído por tradições, culturas, crenças originárias, horizontes de fundo; em suma, toda uma dimensão tácita, silenciosa, um fundo inconsciente sempre presente a partir do qual integramos infinitas particularidades que nos passam despercebidas em algo com sentido. Este estar já no mundo, ou ser já um ser-no-mundo, significa que o sujeito conhecedor não é um *punctual self*, segundo a expressão de Taylor, um sujeito totalmente nu, despido, despojado de toda e qualquer herança cultural.

Se estabelecermos uma distância entre eu/mundo, sujeito/realidade, o conhecimento caracterizar-se-á como um “estar dentro de” (um sujeito, um “eu”), e põe-se o problema de explicar como é que este conhecimento “dentro” do sujeito pode alcançar uma “transcendência”, algo que não seja o próprio sujeito. Esta formulação do conhecimento como “representação”, isto é, como “ideias na mente”, predominou na tradição da epistemologia moderna.

No “Conhecimento Pessoal” de Polanyi não se põe essa questão: o acto de conhecer não se dá mediante *representações*; as palavras-chave são acto, participação, compromisso, compreensão, risco.

No que diz respeito à exigência da justificação de *todas* as nossas crenças, condição prévia para poder contar com elas como alguma forma de “conhecimento”, Polanyi propõe o seu “programa fiduciário”, isto é, a reabilitação da crença como fonte originária do nosso conhecimento. Evocando Santo Agostinho – *nisi credideritis, non intelligitis*¹⁵ –, que encerrou uma época na história da filosofia grega, inaugurando pela primeira vez uma era de filosofia pós-crítica, Polanyi transfere a expressão agostiniana para a época moderna: crença já não significa apenas um poder mais elevado que revela algo que transcende a razão, mas a aceitação pessoal da “crença” originária, repudiada ou suspensa pela razão

¹⁴ Sobre as possíveis afinidades entre alguns aspectos do pensamento de Polanyi com Heidegger, cf., entre outros, D. Stone (2012).

¹⁵ *De libero arbitrio*, Livro I, § 4.

crítica. Invertendo os termos, a expressão agostiniana *nisi credideritis, non intelligitis* quer dizer, na passagem agora citada por Polanyi, que a inteligência – crítica ou originária – só pode actuar *dentro* de uma estrutura *fiduciária*¹⁶.

Note-se que o termo ‘crença’ (*belief*) tem aqui um sentido muito mais amplo do que aquele com que normalmente o empregamos. Não se trata apenas de meras opiniões, crenças pontuais, mas do sistema de crenças no qual e do qual vivemos, apesar de nem nos apercebermos delas explicitamente. E dizer que, se não crermos, não entenderemos nem conheceremos significa justamente que o que realmente sabemos assenta num mundo subterrâneo de crenças tácitas, implícitas, das quais nem nos apercebemos, nem temos consciência, mas *nas quais* vivemos, agimos e nos orientamos.

Sendo assim, a pretensão de pôr em dúvida todas as crenças e de exigir a sua justificação parece ser uma exigência absurda por vários motivos. Em primeiro lugar, a dúvida radical de todo o sistema de crenças é utópica. A esse sistema de crenças pertence o uso de uma linguagem, a herança de uma determinada cultura, a pertença a uma comunidade com certos modos de vida, a educação recebida que configurou de certo modo a nossa forma de ver as coisas, etc. Desligar ou desactivar toda essa dimensão tácita que ilumina a nossa vida significaria entrar numa total escuridão sem qualquer ponto de referência e, portanto, sem qualquer porta de saída dessa mesma situação imaginária. A única forma de rever ou de pôr em causa um sistema de crenças será adoptar outro sistema a partir do qual seria possível fazer uma revisão do primeiro. Mas desactivar, suspender por completo todas as nossas crenças, é, de facto, um ideal impossível.

A razão desta impossibilidade assenta na co-pertença de algum sistema de crenças e da própria vida. As crenças básicas e originárias actuam no nosso comportamento, na nossa forma de vida, como pressupostos básicos que nem sequer são pensados ou conscientes, nem podem ser verbalizados. Estão no fundo dos fundos, mas estão lá, como *implicações latentes* da nossa consciência ou pensamento. Não pensamos nelas, mas sem elas não poderíamos pensar nem agir, nem viver. São tácitas, ocultas, silenciosas, mas actuam em nós como “instrumentos”, meios com os quais vivemos sem dar por isso.

Com isto, Polanyi vem resgatar do “lixo” posto de parte pelo ideal objectivista moderno tudo o que a racionalidade moderna tinha considerado como irrelevante e prejudicial para uma autêntica “reforma” dos poderes racionais humanos.

O corte com o pensamento moderno consiste, em primeiro lugar, em restaurar as crenças, de tal modo desacreditadas pela razão crítica, que o homem moderno perdeu a capacidade de acreditar (entenda-se confiar em) em qualquer afirmação ou enunciado explícito,

¹⁶ Cf. Polanyi (1958), p. 266.

assumindo-o como “seu”. Como já foi dito, os conhecimentos, as teorias são projectadas num mundo de “objectividades”, no qual não há lugar para a apropriação dessas mesmas objectividades como próprias de alguém que as assuma como suas: não são de ninguém, isto é, desaparece nesta perspectiva do conhecimento humano o sujeito que conhece¹⁷.

A alternativa proposta por Polanyi é precisamente devolver-nos o poder de defendermos, sustentarmos e apoiarmo-nos deliberadamente em crenças não justificadas; ou seja, em retomar abertamente aquelas “crenças” que teriam sido tacitamente aceites como comprovadas em tempos anteriores ao criticismo filosófico.

Este primeiro passo do “programa fiduciário” parece ser um retrocesso perigoso que reabre todos os problemas que a razão crítica enfrentou. Polanyi está bem ciente das objecções e críticas que esta proposta irá suscitar por parte dos epistemólogos contemporâneos¹⁸.

Trazer a “crença” para o lugar central e fundamental de todo o conhecimento, mesmo reconhecendo expressamente o seu estatuto precário de mera opinião subjectiva, não fundamentada em nada mais do que a adesão individual, subjectiva a esses conteúdos, constitui sem dúvida um desafio chocante para a mentalidade moderna. Paire evidentemente no ar a assimilação desta reabilitação da crença a uma nova forma de subjectivismo. As crenças, opiniões, variam de indivíduo para indivíduo, não podem ter o estatuto da universalidade e estão irremediavelmente presas ao sujeito que as assume.

A atribuição a esta reabilitação da crença de uma nova forma de subjectivismo tem, em grande parte, a sua origem em toda a tradição que viu sempre o conhecimento, a percepção e toda a actividade humana sob o binómio sujeito/objecto, subjectivo/objectivo. Daí que seja difícil reconhecer que o “conhecimento *personal*”, tal como é apresentado por Polanyi, não seja uma variante mais de subjectivismo¹⁹.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, 266.

¹⁸ Entre outros críticos de Polanyi, saliente-se A. Musgrave, que na sua dissertação doutoral de 1969 acusa Polanyi de subjectivismo, solipsismo, dogmatismo, relativismo e psicologismo. Neste mesmo sentido, são as críticas de Shefler, Agassi, Lakatos. Cf. A. F. Sanders (1988), que no cap. IV responde a estas objecções ao pensamento de Polanyi.

Relativamente às críticas de relativismo, subjectivismo e até solipsismo, é necessário compreender bem o *realismo* de Polanyi: a realidade não nos é dada de uma vez por todas, mas vai-se revelando ao longo do tempo, no processo da nossa compreensão, sempre *in fieri*, e deste modo vai transformando a pessoa que conhece na medida em que a vai compreendendo. A compreensão da realidade tem uma dimensão temporal apontada para o futuro: “(...) that which is expected to reveal itself indeterminately in the future.” Por outro lado, Polanyi tem uma concepção ontológica do real hierarquizado em diferentes níveis, ou estratos, que constituem a estrutura da “entidade compreensiva”.

¹⁹ Cf. Marjorie Grene (1992). A autora revela dificuldades em interpretar o emprego dos termos ‘subjectivo’ e ‘subjectividade’ em *Personal Knowledge*, nos quais encontra diferentes sentidos ao longo do livro. Com efeito, Polanyi emprega o termo ‘subjectivo’ tanto para designar o empenho, o compromisso (*commitment*) pessoal ou o acto de adesão, implícito em toda a afirmação, quanto para designar os estados

O conhecimento pessoal não corre o risco de se reduzir a um mero subjectivismo, precisamente porque, na sua estrutura, o mais fundamental é o compromisso assumido (*commitment*), o empenho intelectual que pressupõe uma decisão responsável ao assumir algo que considera como verdadeiro. É precisamente a componente pessoal, implícita em qualquer afirmação de verdade, que Polanyi invocará para compreender e ultrapassar os impasses das teorias da verdade considerada como mera correspondência. As páginas dedicadas à teoria da verdade no contexto do “empenhamento” estão muito próximas das teorias apresentadas por autores como Frege, Searle, Dummett, entre outros. A “força assertiva”, que Frege distingue, mesmo no simbolismo lógico, do conteúdo proposicional, corresponde ao “compromisso pessoal”, sem o qual uma mera proposição, em si mesma considerada, pode ser verdadeira ou falsa.

Uma proposição em si mesma não é nem verdadeira nem falsa, escreve Polanyi, o verdadeiro não lhe pode ser atribuído, pois isso daria origem a uma confusão interminável: se “p’ é verdadeiro”, como é que podemos conhecer essa verdade como se esta existisse por si mesma, fora de nós, apenas como a expressão de um juízo do qual não somos propriamente os autores? A confusão só pode ser evitada se considerarmos que ‘verdadeiro’ não designa nenhuma propriedade ou qualidade da proposição ‘p’, mas serve apenas para exprimir que a frase “p’ é verdadeiro” exprime a asserção da pessoa que a profere. Dito por outras palavras, quem afirma algo como sendo verdadeiro está a comprometer-se pessoalmente com essa verdade, não o pode afirmar como algo que lhe é estranho, distante ou alheio, mas investe nessa afirmação de verdade o seu próprio empenhamento. Empenhamento (*commitment*) indica aqui expressamente que a asserção pressupõe implicitamente uma estrutura fiduciária.

O próprio acto de asserção não consiste em dois componentes, um tácito, o outro articulado, ou seja, a proposição em si mesma articulada, sobre a qual pode recair a força assertiva – afirmação de verdade ou negação. Da proposição, em si mesma considerada, “p é verdadeiro” não se pode dizer se é verdadeira ou não; ou melhor, de facto “p é verdadeiro” não pode ser uma verdadeira proposição, porque verdadeira não é um atributo de ‘p’. A expressão “p é verdadeiro” não é uma proposição mas exprime a asserção (o compromisso com a verdade de ‘p’) de um conteúdo proposicional, não afirmado nem negado. Afirmá-lo como sendo verdadeiro significa subscrever um compromisso, como assinar

mentais como emoções, sentimentos, etc. No primeiro caso, ‘subjectivo’ refere-se àqueles componentes pessoais que integram todo o acto de conhecer, compreender, julgar; no segundo, o termo designa o mundo interno do sujeito, com toda a variedade de experiências e vivências íntimas. Embora Polanyi empregue por vezes o mesmo termo, não confunde os dois sentidos que este pode ter.

um contrato de compra e venda, etc. (note-se a semelhança com os *speechacts*)²⁰. Sendo assim, a própria lógica do compromisso ou da componente pessoal está pressuposta na teoria da verdade. Afirmar “p é verdadeiro”, mas “não creio que ‘p’ seja verdadeiro” seria um paradoxo. A afirmação “p’ é verdadeiro” proferida por alguém implica tacitamente a crença em ‘p’²¹.

Voltemos ao “programa fiduciário”: “Nenhuma inteligência, quer seja crítica, quer seja originária, pode pensar fora desta estrutura fiduciária”²².

Com isto, Polanyi põe o acento tónico, não naquilo em que se crê infundadamente, mas na atitude fiduciária básica, constituída por tudo aquilo com que contamos, com tudo aquilo em que nos fiamos, mesmo que de um modo inconsciente, tácito, implícito; esse fundo calado, oculto, esse horizonte despercebido, está sempre já presente, suposto em todas as nossas percepções, juízos, em tudo o que conhecemos explicitamente. E qualquer destes actos envolve, implica essa dimensão tácita, esse fundo do espírito humano que é único em cada indivíduo, e, portanto, é sempre um acto pessoal, não meramente “mecânico”, anónimo. É pessoal, na medida em que pressupõe um “compromisso”, um empenhamento, um envolvimento da própria pessoa que conhece, sente, percepçiona, julga, crê.

O sentido que tem o termo ‘crença’ no contexto do “programa fiduciário” e na estrutura do empenhamento ou compromisso pessoal é muito diferente do que habitualmente lhe é dado em epistemologia: crenças são meras opiniões, juízos subjectivos, provisórios, sujeitos à revisão e variando com o tempo, o contexto, etc. As crenças são relativas a uma determinada comunidade, a um grupo, a uma cultura, ou são mesmo relativas de pessoa para pessoa.

É essa estrutura básica de um conjunto de crenças que constitui, por assim dizer, o horizonte interior, sempre implícito, do qual na maior parte das vezes nem nos apercebemos, que Polanyi pretende reabilitar. Sempre que pensamos, conhecemos algo, compreendemos, pressupomos uma série de convicções, estamos já situados num determinado contexto, numa determinada visão do mundo. Essa estrutura é constituída pelas nossas crenças básicas, às quais, tacitamente, conferimos a força da certeza, porque contamos sempre

²⁰ Não cabe neste ensaio expor a noção de verdade em PK, onde Polanyi dedica algumas páginas ao tema nos capítulos 8 e 10. É manifesta a proximidade de Polanyi das concepções semânticas. Cf. PK, cap. 8, p. 267: “The misleading form of the expression ‘p is true’ which disguises an act of commitment in the form of a sentence stating a fact leads to logical paradoxes. If the assertion of the sentence p has to be followed up by saying ‘p is true’ and ‘p is true’ is itself a sentence, then this sentence brings in its sequel “p is true” is true” and so on, indefinitely. This insatiable regress does not arise, if we realize that ‘p is true’ is not a sentence.”

²¹ Cf. PK, p. 322: “truth is something that can be thought of only by believing it.”

²² Polanyi (1958), p. 266.

com elas. É o acto pré-reflexivo de confiança imediata que lhes confere o estatuto de “certezas” indubitáveis. Como já foi dito, não se trata de fundar o conhecimento em meras opiniões, estados da mente, impressões precárias e passageiras. Isso seria sem dúvida um retrocesso... Trata-se de reconhecer que só é possível exprimir as nossas convicções a partir de dentro do nosso próprio sistema de convicções, que está logicamente implicado em qualquer asserção particular, ou em qualquer defesa de uma tese determinada.

A “crença” pode ser sempre indefinidamente ampliada, através das razões que podem ser apresentadas para elucidar a sua natureza. Mas, no fundo de todas essas razões, para sustentar a crença, está sempre implícita, latente, uma atitude “fiduciária” ou, como veremos adiante, uma forma de adesão pessoal e comprometedora²³. Isto é, no fundo, estamos e vivemos já nessas crenças, sentimo-nos seguros e confiantes, talvez de uma forma não totalmente consciente, mas numa atitude que se poderia considerar como pré-crítica, ou mesmo ingénua. De qualquer forma, este tipo de “crenças” de ideias básicas não surge num determinado momento, nem as adquirimos por informação de outrem ou por aprendizagem. Elas configuram já todo o nosso viver, estão sempre já aí no fundo de tudo o que pensamos, dizemos ou fazemos. Nas palavras de Ortega y Gasset,

“(…) Não são pensamentos que temos, nem ocorrências mesmo das mais elevadas pela sua perfeição lógica a que chamamos raciocínio. Pelo contrário: essas ideias que são, na verdade, ‘crenças’ constituem o conteúdo da nossa vida e, por isso, não têm o carácter de conteúdos particulares dentro da nossa vida (...) precisamente porque são crenças radicais confundem-se para nós na própria realidade, são o nosso mundo e o nosso ser.”²⁴

O “modelo circular” da compreensão

Depois de tudo o que foi dito sobre o peculiar estatuto das “crenças”, não só no modo como conhecemos o mundo, mas também no modo como vivemos, levanta-se uma questão: essas crenças básicas, originárias, com as quais contamos, nas quais vivemos, que constituem sempre o horizonte de fundo do nosso modo de conhecer e compreender, poderão apresentar-se à nossa consciência explicitamente, isto é, poderão ser claramente percebidas ou conhecidas de um modo *objectal*, como objectos que se apresentam aí perante a consciência? Ou serão sempre um fundo insondável, oculto, que, embora presente implicitamente em toda a nossa actividade, em toda a nossa vida, permanecerá sempre inefável, impossível de explicitar?

²³ Cf. *Ibidem*, p. 323.

²⁴ Ortega y Gasset (1964), “Ideas y Creencias”, *Obras Completas* Tomo V, Madrid, Revista de Occidente.

Como vimos, a pretensão de encontrar um ponto de partida único que constitua uma base absolutamente certa na qual se pode fundar todo o nosso saber constitui, ao contrário do que possa parecer, um ideal destrutivo para qualquer procura. Polanyi afirma claramente que qualquer investigação sobre as nossas crenças últimas, isto é, qualquer exame crítico que pretenda garantir com absoluta certeza a sua validade, só pode ser consistente se pressupuser as suas próprias conclusões. Por outras palavras, esta estratégia tem de ser intencionalmente circular. Porque, na procura de uma fundamentação dessas certezas últimas, o que se procura estará sempre já implícito, pressuposto, no próprio processo da procura.

A estrutura do conhecimento tácito²⁵ e suas implicações antropológicas e ontológicas é a teoria que melhor ilustra o antifundacionalismo e o “modelo circular” de Polanyi. Entende-se por “tácito” esse fundo inconsciente, silencioso, inadvertido, como por exemplo os particulares, os mínimos pormenores, a *partir dos quais* compreendemos um todo. Todo o acto de compreensão se constitui a *partir de* uma zona oculta, inadvertida, para a integração tácita desses particulares num todo, do qual compreendemos o sentido. Não temos consciência *focal* dessas particularidades, mas é a partir destas que, inconscientemente, as integramos no todo. O caminho de retrocesso, do todo para os particulares, esbarra com elementos inespecificáveis, incompreensíveis. Por isso, todo o acto de compreensão é irreversível. Como poderíamos encontrar um fundamento isolado, único? Qualquer tentativa de justificação terá de confiar, em última análise, em capacidades impossíveis de formalizar, do tipo das que Kant reconhece, designando-as como “uma arte escondida no fundo da alma humana”. Confiamos na capacidade humana de compreender a partir de elementos inespecificáveis, que integramos, interiorizamos tacitamente, sem poder retroceder; mas esses elementos inespecificáveis revelam-se progressivamente de infinitos modos novos e inesperados. O processo de compreensão prosseguirá circularmente ou, numa espiral sem fim²⁶.

A irreversibilidade dos actos de compreensão, ou seja, o regresso a um estado pré-compreensivo, que pressuporia focar a nossa atenção nos particulares isolados, não advertidos, impossibilita qualquer forma de justificação do designado modelo linear, da busca dos elementos últimos. Isto é, a tentativa de desarticular uma entidade compreensiva torná-la -ia incompreensível, ou seja, a entidade é logicamente irreduzível aos seus particulares²⁷. Esses elementos particulares passam-nos despercebidos, somos apenas “subsidiariamente

²⁵ Sobre este tema, cf. meu artigo “A Estrutura do Conhecimento Tácito em Polanyi; um paradigma pós-crítico para a Epistemologia?” <http://mlag.up.pt/wp-content/uploads/2012/01/Conhecimento-Tácito.pdf>.

²⁶ Cf. Polanyi (1969), p. 133.

²⁷ Cf. Polanyi (1959), p. 45: “*Dismemberment of a comprehensive entity produces incomprehension of it and in this sense the entity is logically unspecifiable in terms of its particulars.*”

conscientes” na “consciência focal” da entidade coerente de que nos apercebemos. Esta percepção, conhecimento explícito do mundo ou modo de consciência tem no seu subsolo uma infinita variedade de particularidades, impressões (Polanyi emprega mesmo o termo *subceptions*), que são como pistas, com carácter instrumental, que nos direccionam, ou melhor, que são tacitamente articuladas num todo coerente e com sentido²⁸. Nestes casos aprendemos a compreender algo mesmo sem conhecer, ou conhecer claramente, os elementos particulares que o constituem. Estamos perante coisas compostas de particulares; mas estes particulares são *inespecificáveis porque são desconhecidos*²⁹.

Esta noção de compreensão e o reconhecimento de “poderes tácitos” ou de uma forma de conhecimento pré-articulado alteram substancialmente a visão tradicional de raiz empirista do conhecimento. A nova perspectiva proposta por Polanyi implica uma mudança decisiva no modo de pensar o conhecimento: o acento tónico sobre o conhecedor na configuração do seu conhecimento, geralmente tolerado apenas como uma imperfeição, passa agora a ser o único e verdadeiro ponto fulcral, enquanto dotado dos poderes cognitivos humanos³⁰.

O melhor modo que Polanyi encontra para exprimir o que entende por conhecimento tácito, este fundo inadvertido mas sempre implicado em todo o acto de compreensão, é aproximá-lo do sentido de *indwelling*³¹. No Prefácio à edição de PK da Torchbook (1964), o autor afirma a proximidade desta noção da ideia heideggeriana de *being-in-the-world*. No entanto, é necessário notar que a expressão heideggeriana que Polanyi emprega aqui como sinónima de *indwelling* não tem o mesmo sentido, ou seja, é retirada do

²⁸ Cf. Polanyi (1958), p. vii.

²⁹ Cf. Polanyi (1959), p. 45.

³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 26: “We acknowledge now that our powers of knowing operate widely without causing us to utter any explicit statements; and that even when they do issue in an utterance, this is used merely as an instrument (...) The Ideal of a knowledge embodied in strictly impersonal statements now appears self-contradictory, meaningless, a fit subject for ridicule. We must learn to accept as our ideal a knowledge that is manifestly personal.”

³¹ Tonalidades diversas: *Indwell* (habitar, morar); *indwelling* (que reside connosco, ou talvez melhor onde habitamos onde estamos). Cf. Ortega y Gasset, *ob. cit.*: “Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante de lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cual sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas ‘vivimos, nos movemos y somos’. (...) Cuando creemos de verdade en una cosa no tenemos la ‘idea’ de esa cosa, sino que simplemente ‘contamos com ella’”; Wittgenstein emprega *confiar*, (*Fürwahrhalten*) «condição nativa do espírito» (*On Certainty*, 172). *Fürwahrhalten* é também o termo de Leibniz em *Novos Ensaios*, IV, capítulo sobre os graus de assentimento. No sentido de *habitar, morar*, a noção de Polanyi tem afinidades com Heidegger. Cf. Robert E. Innis, “Heidegger’s Model of Subjectivity, a Polanyian Critique”, in Thomas Sheenan (ed.) *Heidegger: The Man and the Thinker*, Transactions Publishers, New Jersey, 1981 (<http://books.google.com>).

enquadramento do pensamento de Heidegger e adaptada a um outro contexto bastante diferente. Provavelmente Polanyi nem sequer terá lido Heidegger. *Ser-no-mundo* é o pressuposto último do conhecimento, isto é, a ontologia precede a epistemologia. A epistemologia tem assentado na distinção e dualidade conhecedor/conhecido ou sujeito/objecto. Mas, a montante desta distinção, está o facto de o sujeito *ter um mundo* no qual pode ocorrer o objecto. O conhecimento, no entanto, não se dá por si só, o mundo não é uma colecção de objectos, conhecidos, um por um, pelo sujeito. Qualquer relação com objectos ou pessoas do mundo pressupõe um *a priori* existencial, o *ser, estar, habitar-no-mundo*³².

Para Polanyi *indwelling* exprime essa capacidade humana de conhecer e compreender, mesmo que não sejamos capazes de especificar os fundamentos últimos do nosso conhecimento. Esta possibilidade assenta na integração tácita, subsidiária, tanto dos estímulos que vêm do exterior, de todas as partes do nosso corpo, quanto de uma ampla gama de indicadores linguísticos que induzem em nós pré-concepções, baseadas em experiências passadas, para a interpretação e compreensão do que está em causa. A estrutura do nosso conhecimento revela-se, assim, como uma fusão entre a nossa consciência subsidiária, isto é, não focal, inadvertida, com o horizonte e contexto cultural do nosso conhecimento. É neste sentido que conhecer é *indwell*: interiorizamos as particularidades que apreendemos de fora através do nosso corpo, integramo-las num todo e compreendemos o seu sentido; compreender um todo não é senão uma interiorização e integração das suas partes, das quais não temos plena consciência, mas nas quais confiamos e com as quais contamos para o acto de compreensão³³.

Esta é a alternativa que Polanyi anuncia no Prefácio de PK e desenvolve nesta e em obras posteriores. A dimensão tácita assume um papel fundamental para a nova concepção do conhecimento, centrada nos “poderes cognitivos” da pessoa. São estes poderes cognitivos, potenciados pela integração tácita de infinitas particularidades das quais não temos plena consciência, que permitem a antevisão de um problema, a formulação de hipóteses, as pistas para a resolução de um problema, a percepção do sentido das coisas, a orientação no mundo da vida.

Voltemos ao breve texto que nos serviu de exergo: Polanyi afirma aí expressamente que toda a investigação sobre as nossas crenças ou princípios últimos pressupõe já as suas próprias conclusões, portanto, é intencionalmente circular. E o programa que se propõe

³² Cf. A. Gelven (1989), *Commentary on Heidegger's Being and Time*. Northern Illinois University Press, Dekalb, Illinois, pp. 58 ss.

³³ Polanyi (1969), pp. 134, 148.

é exactamente uma elaboração deste círculo, ou seja, uma aprendizagem sistemática da defesa das suas próprias crenças últimas³⁴.

Esta é a marca que define bem o carácter pós-crítico da filosofia de Polanyi. Não se dá, não pode dar-se, o retrocesso, ou melhor, a exigência de uma suspensão radical de todo o nosso sistema de crenças, pressuposto na atitude crítica; mesmo que por vezes seja necessário rever o nosso sistema de crenças, teremos de o fazer sempre a partir de alguma estrutura, algum sistema alternativo. Estamos embarcados sempre, e será no alto mar que teremos de substituir algumas pranchas do navio, pois não podemos trazê-lo a terra firme para o consertar.

Aqui vemos uma relação totalmente diferente entre saber e não saber: é possível saber, sem saber que sabemos. O nosso conhecimento, à partida, aponta para além de si mesmo, e pressupõe, sem o saber explicitamente, certos princípios que só chegará a apreender numa fase posterior. Portanto o conhecimento presente implica uma pré-referência à apreensão desses princípios que, se a viermos a alcançar, nos dará uma compreensão retrospectiva do conhecimento que temos no momento presente. Dá-se portanto um círculo temporal do presente – sabemos, mas ainda não sabemos que sabemos – para um futuro – ainda não compreendemos bem o que sabemos – e um retorno ou um momento final de regresso – no qual compreendemos o que já sabíamos, sem, no entanto, saber bem que o sabíamos.

Nesta relação entre o que sabemos agora e o que ainda não sabemos, o que ainda não sabemos está já implicitamente pressuposto pelo que sabemos no presente, e aí está a

³⁴ A inevitável circularidade do conhecimento tácito tem antecedentes remotos, desde Aristóteles a Tomás de Aquino (cf. A. MacIntyre (2006), cap. 8) e afinidades nítidas com a hermenêutica contemporânea.

Em claro contraste com a certeza cartesiana – se sabemos, sabemos que sabemos –, Aristóteles afirma “É difícil discernir se sabemos ou não”. Porquê esta dificuldade? “Porque é difícil ter a certeza se o nosso conhecimento se baseia, em cada caso, nos princípios apropriados, e é isto o que constitui o conhecimento verdadeiro, ou não.” *Post. Analytics*, I, 9, 76^a 26-30.

Não cabe neste ensaio desenvolver as afinidades do “modelo circular” de Polanyi com a hermenêutica contemporânea. Referimos já a aproximação a Heidegger, expressamente reconhecida por Polanyi no Prefácio à edição de Harper Torchbook (1964), “Such indwelling is a participation of ours in the existence of that which we comprehend; it is Heidegger’s being-in-the world.” Sobre esta remota relação, cf. R. E. Innis (1981), “Heidegger’s Model of *Subjectivity*. A Polanyan Critique”, in Thomas Sheenan (ed.) *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, pp. 117-130. Yu Zhenhua, “Two Cultures Revisited. Michael Polanyi on the Continuity between the Natural Sciences and the Study of Man”, *Tradition and Discovery* 28, n. 3 pp. 6-19. Para uma aproximação entre Polanyi e Gadamer, cf. Chris Mulherin (2010) “A Rose by any other name? Personal Knowledge and Hermeneutics”, in T. Margitay (ed.) *Knowing and Being: Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*, Cambridge Scholars Publishing, pp. 68-79.

circularidade de que se alimenta todo o acto de compreensão; uma circularidade que não é viciosa, nem põe em causa qualquer argumento demonstrativo.

Enquanto no “modelo linear” o processo do conhecer exige sempre um regresso ao ponto de partida, a um princípio primeiro que se pretende totalmente explícito, um fundamento bem consciente e advertido, no “modelo circular” todo o acto de conhecer está, empregando uma expressão leibniziana, “prenhe do futuro”, aponta para algo ainda não sabido mas pressuposto no que sabemos já³⁵. E ao apreendermos esse fito para o qual aponta o nosso conhecer, compreendemos que o detemos de certo modo já em nós mesmos, como espelho que somos de toda a natureza, de todo o Universo. Não há distância nem hiato entre homem e mundo, e por isso mesmo tão-pouco se dá uma descontinuidade entre as ciências da natureza e o estudo do homem. O conhecimento não é apenas um processo, uma via de acesso a algo fora de nós, ou através de uma retrospectiva para o passado, ou de um olhar para “dentro”. Trabalhando esse “círculo” do conhecimento tácito, Polanyi, como referimos já, acaba por encontrar na expressão heideggeriana do “ser-no-mundo” (*indwelling*) a forma mais adequada para o designar. Mas, no pensamento de Polanyi, o termo adquire implicações metafísicas. *Indwelling* é o termo que designa a mais elevada forma de compreensão, um modo de conhecer próprio do ser humano que tem a capacidade de “habitar em” e de integrar tacitamente uma extraordinária variedade de coisas muito diferentes entre si. Isto é, tem a capacidade de articular tacitamente o múltiplo e o diverso, para apreender as “entidades compreensivas”. Estas “entidades compreensivas” são realidades que podem ser compreendidas cada vez mais profundamente seguindo o percurso humano da busca da compreensão da realidade. Assim, há uma co-naturalidade e uma co-pertença entre o mundo e o ser humano, entre o conhecedor e o conhecido, e em Polanyi o termo *indwelling* tem sobretudo o sentido de “nossa participação na existência de tudo aquilo que nós compreendemos”. Neste sentido, compreender é a vocação constitutiva do ser humano, para configurar activamente o mundo no qual habita, ou seja, torná-lo seu, habitável, porque compreendido. Assim, compreender, não é apenas um modo de conhecer, mas, sobretudo, um modo de ser. O modo de ser humano.

³⁵ A este modo de entender o círculo do conhecimento corresponde uma ideia de real, implícita em todo o pensamento de Polanyi.

Polanyi (1946) *Science, Faith and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 10: “We meet here with a new definition of reality. Real is that which is expected to reveal itself indeterminately in the future. Hence an explicit statement can bear on reality only by virtue of the tacit coefficient associated with it. This conception of reality and of the tacit knowing of reality underlies all my writings.”

Bibliografia

- POLANYI, M. (1958), *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1959), *The Study of Man*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1966), *The Tacit Dimension*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____ (1969), *Knowing and Being*, Marjorie Greene (ed.) Chicago, The University of Chicago Press.
- GILL, J. H. (2000), *The Tacit Mode. Michael Polanyi's Postmodern Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- GREENE, M. (1977), "Tacit Knowing: Grounds for a Revolution in Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 8, n. 3.
- _____ (1992), "The Personal and the Subjective", *Polanyiana: The Periodical of the Michael Polanyi Liberal Philosophical Association*, 2:4 / 3:1, pp. 43-45.
- MACINTYRE, A. (2006), *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*. Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARGITAY, TIHAMÉR (ed.) (2010), *Knowing and Being: Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.
- _____ (2010), "Understanding and Being-in-the World", *Appraisal a Journal of the Society for Post-Critical and Personalist Studies*, vol. 8, no. 1, 18-22.
- MULLINS, P. (2001), "The 'Post-Critical' Symbol and the 'Post-Critical'. Elements of Polanyi's Thought", *Polanyiana* vol. 10, no, 1-2, pp. 77-90.
- _____ (2006), "Comprehension and the 'Comprehensive Entity': Polanyi's Theory of Tacit Knowing and its Metaphysical Implications", *Tradition and Discovery* vol. 33 no. 3, pp. 26-43.
- _____ (2010/2011), "Marjorie Greene and Personal Knowledge", *Tradition and Discovery*, vol. 36, no. 2.
- PROSCH, H. (1986), *Michael Polanyi. A Critical Exposition*, Albany, State University of New York Press.
- SANDERS, A. F. (1988), *Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology. A Reconstruction of Some Aspects of 'Tacit Knowing'*, Amsterdam, Rodopi.
- STONE, DAVID, (2012) "Realigning the Tacit and Indwelling", Polanyi Society Annual Meeting, Chicago, IL.
- TAYLOR, Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1995), *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press.

Dossiê

Tertúlia “Um livro, uma revista, uma canção contra a Guerra Colonial”

Daniel Melo (Org.)

*“Circulação, apropriação e actualidade das ideias contra a Guerra Colonial. Notas críticas de problematização”
(Daniel Melo)*

*Apêndice: Apresentação da tertúlia
(material integrante do convite e do cartaz de divulgação)*

Anexo 1: Depoimento de Leonel Cosme

Anexo 2: Depoimento de António Melo

Anexo 3: Depoimento de José Rosa

*Anexo 4: Canção escolhida para a sessão 2
(«Le déserteur», que inclui o poema homónimo e ainda o poema «Le dormeur du val»)*

Circulação, apropriação e actualidade das ideias contra a Guerra Colonial

Notas críticas de problematização

*Daniel Melo**

Cultura. Revista de História e Teoria e das Ideias 34 (2015): 153-171. ISSN 0870-4546

URL: <https://cultura.revues.org/2470>

O presente texto pretende ser um contributo para o estudo da apropriação, circulação e actualidade crítica das ideias e posicionamentos contra a guerra, tomando a Guerra Colonial portuguesa como vector central e dialogando criticamente com outros elementos de um dossiê temático, incluindo transcrição de documentos da época e de testemunhos inéditos. Este dossiê parte de um encontro temático que desde Junho de 2015 tem procedido à recolha de testemunhos de cidadãos comuns cujo percurso biográfico foi marcado por esse trauma social, os quais reflectem sobre a sua apropriação de autores e obras que os influenciaram.

A organização desse encontro e a reflexão daí decorrente que estimula a presente análise crítica têm três objectivos principais: colmatar uma lacuna na reflexão sobre a Guerra Colonial e a memória pública; criar e disseminar novas fontes históricas temáticas a partir de testemunhos orais; e aprofundar um território de pesquisa para os estudos pós-coloniais, sobre a memória histórica e de grupo, e sobre o impresso e a leitura.

1. Problematização e enquadramento crítico dum encontro temático inovador

O encontro em apreço, intitulado “Um livro, uma revista, uma canção contra a Guerra Colonial”, procura recolher testemunhos de pessoas que assumiram uma postura crítica face à Guerra Colonial que decorreu em parte do Império português entre 1961 e 1974, postura essa potenciada pela apropriação e disseminação de conteúdos culturais marcantes durante esse período. O tema da Guerra Colonial é tanto mais premente quanto tem merecido redobrada atenção da academia, mas permaneceu silenciado durante largo tempo, no espaço público mas também na expressão pública, por parte dos envolvidos

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Portugal.
daniel.melo@fcsh.unl.pt

nesse confronto bélico, fossem os militares fossem os desertores, refractários e exilados em geral¹.

Aos oradores é proposto um formato assente em três bens/suportes culturais concretos: o livro, pelo seu prestígio, presença relevante com capacidade de sistematizar e expandir o pensamento mais reflexivo; a revista, por ser um meio usado na intervenção dos intelectuais, nesse tempo com um pendor ainda mais ensaístico, teórico, politizado e ligado às ciências sociais e humanas; a canção, por circular num suporte, o disco de vinil, que se tornou então um objecto mais vulgarizado e difundido (inclusive na telefonia e via trocas interpessoais frequentes), com cunho mais actual e interventivo do que em épocas precedentes.

O critério seguido deixou de lado diversos outros suportes então em voga: os espectáculos (em especial, o filme no cinema/cineclube), o folheto volante, o cartaz e o jornal. Esta delimitação deveu-se a razões logísticas e de legibilidade do título do encontro, bem como ao interesse do organizador em centrar o encontro no tipo de fontes mais estudadas no centro de investigação que tem dado suporte institucional à iniciativa e do qual faz parte, que é o CHAM.

Assim, a escolha pessoal de cada convidado consubstancia-se primeiramente num depoimento oral feito em sessão pública (ou lido por outrem, caso não possa estar presente), acompanhado pela divulgação de imagens e breves notas (em projecção ou impressas) e pela audição da canção eleita (complementada por uma versão em português, no caso de ser em língua estrangeira, o que tem ocorrido). Segue-se um período de

¹ Quanto aos militares, uma recente pesquisa académica de Maria José Lobo Antunes realça esse mesmo facto: “Eles [os ex-combatentes do batalhão do seu pai] voltaram a 1 de Março 1973, um ano depois deu-se o 25 de Abril, e em 1975 a descoloniação. Houve uma aceleração do processo histórico nos anos a seguir e o Estado Novo e a guerra tornaram-se um imenso silêncio, uma zona de incómodo que era difícil de gerir. Esta é uma parte da resposta. Só com o distanciamento que o tempo traz se começou lentamente a voltar a falar da guerra. As condições “da possibilidade da memória” alteraram-se” (Gomes, 2015). Mesmo esta é uma rememoração que evacua boa parte desse passado, e que raramente interpela a guerra criticamente: “Os almoços [de convívio entre os ex-combatentes] são o lado solar e luminoso de uma experiência tão violenta como é a guerra. Desaparece tudo o que possa criar desacordo, agora que são homens de 60 anos, questões como ‘qual o sentido da guerra’, ‘a legitimidade da presença portuguesa em África’, ‘África e os seus habitantes’. Nada disso é falado. É deixado de fora.” Esta interpretação baseia-se na sua tese de doutoramento (vd. Antunes, 2015). Do lado dos desertores e exilados, há um forte pendor crítico, mas a configuração da “memória pública” (mormente da “memória oficial”) nos últimos 40 anos foi no sentido de limitar a visibilidade desse olhar, ou, genericamente, dum olhar crítico do legado ditatorial (v.g., Cardina, 2013; Loff, Piedade & Soutelo, ed., 2014; Martins, 2015). A própria autobiografia específica é recente e pouco visível (v.g., Melo, 2013). Sobre os conceitos de “memória pública” e de “memória oficial”, vd. Frank, 1992: 69; Ypersele, 2006: 195-196.

debate, que se pretende vivo, aberto e convidando à interpelação por parte do público, o qual foi previamente convidado através de materiais de divulgação (vd. anexos).

Retomando os grandes objectivos do encontro e deste dossiê, importa realçar que eles se entrecruzam. Por um lado, o desafio da apresentação de testemunhos ligados à consciencialização cívica no quadro da Guerra Colonial portuguesa (e das outras guerras hodiernas) visa não só a criação de um acervo temático de fontes primárias inéditas mas também a salvaguarda da memória de grupo e a historicização das práticas de memória sobre um fenómeno traumático e fortemente marcante da História de Portugal, cujas interacções tiveram relevância na diáspora portuguesa e na História do mundo, no contexto mais lato da descolonização contemporânea e da sua inter-relação com a Guerra Fria². Nesse sentido, uma das inovações que se busca é a de dar voz a grupos de exilados cujo legado foi abafado pela censura política da ditadura salazarista e marcelista, pela distância geográfica, pelo olvido e pelo perfil de memória pública que se afirmou em Portugal no decurso dos 40 anos que nos separam do fim dessa guerra. Por outro lado, esse propósito é explorado a partir do desafio duma escolha pessoal de conteúdos difundidos através de bens culturais delimitados: o livro, a revista e a canção.

Pretende-se assim contribuir para um conhecimento mais aprofundado dos tempos e modos de circulação de conteúdos culturais que alimentaram o ideário progressista e a resistência. Uma resistência que se construiu a nível mundial: contra as outras guerras que então ecoavam (da Guerra Fria ao Vietname e a Cuba), contra a opressão colonialista e as ditaduras. Buscou-se desse modo romper com fronteiras criadas em nome da nação: os nacionalismos belicistas, o colonizador vs. o colonizado.

Esta perspectiva abre espaço a um novo campo de pesquisa para os estudos sobre o impresso e a leitura e para os estudos pós-coloniais, em torno da apropriação e circulação de bens culturais ligados ao impresso e que tiveram usos muito concretos: a reflexão multimodal (ainda que partindo da temática da guerra e do colonialismo para abordar as relações interétnicas, as diferentes perspectivas de democracia, da autonomia do indivíduo e da construção partilhada da sociedade); o debate no espaço público e semipúblico (e o lugar dos circuitos clandestinos ou subversivos nesse quadro); a aproximação entre indivíduos para além dos laços mais tradicionais (v.g., o associativismo formal, a sociabilidade religiosa); o papel da crítica na criação duma visão do mundo; tudo isso favorecendo a

² Para uma definição sistematizada de memória colectiva e uma apologia da historicização crítica das práticas de memória e dos seus efeitos sobre as colectividades (incluindo os abusos cometidos em nome da memória), vd. Ypersele, 2006: 191-201. Para um enquadramento da Guerra Colonial portuguesa e sua relevância em termos políticos, económicos e sociais, incluindo uma perspectiva comparada com outras guerras marcantes do século XX, vd. Pinto, 2001.

consciencialização cívica e, depois, a criação duma postura de intervenção político-ideológica e político-cultural, que desemboca numa certa identidade de resistência e contestação, tudo isso sendo relevante analisar e compreender no contexto dos estudos sobre as memórias pública, histórica e de grupo.

Numa primeira fase optou-se por articular o formato da apresentação oral com o convite para a passagem a escrito do essencial dos depoimentos e sua inclusão em dossiê de revista académica. Esta opção justifica-se por valorizar um diálogo entre depoente e investigador, entre depoente e públicos diversos (o presencial e o potencial leitor da revista académica), por valorizar conteúdos complementares, ao permitir introduzir um enquadramento crítico problematizante feito pelo organizador do encontro. Esta opção fez-se em detrimento da recolha áudio ou audiovisual dos depoimentos, dados os constrangimentos previsíveis a nível pessoal, a ainda pouca familiaridade existente no nosso país quanto a uma tradição de recolha de fontes orais e de preservação de registos da História oral. Não obstante, fica salvaguardado que o essencial do encontro possa ser do conhecimento dum auditório mais alargado, deste modo possibilitando uma reflexão mais diversificada e distendida no tempo, bem como o confronto e diálogo entre os vários depoimentos.

O dossiê que este artigo integra pretende dar a conhecer o conteúdo das duas primeiras sessões, que decorreram na Biblioteca Municipal Camões, instituição que já tinha acolhido uma iniciativa do autor no âmbito do debate sobre o património dos agentes do livro, contando ainda com o apoio da Câmara Municipal de Lisboa ao nível da divulgação, o que se aproveita para agradecer publicamente.

2. Da Angola e da Argélia tardo-coloniais ao “Terceiro Mundo”: a Imbondeiro e afins; a teoria anticolonial de Albert Memmi; a revista *Croissance des jeunes nations*; as canções de Chico Buarque

A sessão inaugural, que serviu de ensaio, integrou dois depoimentos, de Leonel Cosme e de António Melo, e decorreu a 17 de Junho de 2015.

O testemunho de Leonel Cosme foi lido pelo organizador, uma vez que o autor não pôde estar presente por motivos de saúde (vd. anexos). O texto em apreço não chegou a seguir o formato de “um livro, uma revista, uma canção”, pois julgou-se mais interessante solicitar um depoimento abrangente, sobre os contextos do pensar a Guerra Colonial na Angola tardo-colonial em que Leonel Cosme interveio, enquanto jornalista, animador cultural, escritor, livreiro, distribuidor e editor.

Leonel Cosme nasceu em 1934, em Guimarães, e migrou para Angola em 1950, com a família. Viveu durante 30 anos na cidade de Sá da Bandeira (actual Lubango), tendo aí

trabalhado na Rádio Clube de Huíla e na imprensa. Foi ainda co-fundador do Cineclubes da Huíla e da livraria-distribuidora Imbondeiro. Esta livraria-distribuidora, criada em 1960, foi usada para fazer passar a edição própria nas áreas da poesia e do conto, começando na inaugural "Colecção Imbondeiro", fórmula encapotada numa verdadeira editora³, que publicou nomes relevantes numa certa angolanidade emancipadora (a nível político e/ou cultural, casos de Agostinho Neto e José Luandino Vieira), entre diversos escritores do Brasil, Cabo Verde, Portugal metropolitano e da literatura universal, esta já inserida noutra colecção da mesma empresa. A sua produção foi distribuída por todo o território nacional e pelo Brasil, e chegou a alcançar dois mil exemplares por tiragem (Cosme, 2004: 141-66 e 2015).

A relevância da livraria-distribuidora-editora Imbondeiro foi de tal monta que levou ao seu fecho, após as apreensões pela polícia política do caderno n.º 69 da Colecção Imbondeiro (com texto do guerrilheiro independentista Luandino Vieira), na Gráfica da Huíla, e de toda a documentação existente nos escritórios daquela sociedade, apreensões estas efectuadas em Dezembro de 1964⁴.

Cosme foi ainda o autor de um conto sobre a Guerra Colonial, *Os mortos inúteis*, publicado como livro n.º 3 da "Colecção Círculo", que funcionava como biombo da editora dirigida por Garibaldino de Andrade (outro dos co-fundadores da Imbondeiro), e que foi apreendido pela PIDE em 1967, levando ao fim deste projecto, com apenas dois meses de existência (Cosme, 2004: 195).

Regressou à antiga metrópole de modo definitivo em 1987, tendo trabalhado como jornalista no Porto e em Lisboa. A partir de 1990 passou a dedicar-se inteiramente à actividade literária e ensaística, tendo escrito uma pentalogia genericamente intitulada *A revolta* (1963-2009) e estudos sobre a literatura angolana, como *Cultura e revolução em Angola* (1978) e *Agostinho Neto, a poesia e o homem* (1984)⁵.

³ Apesar de os livros mencionarem serem edição dos próprios autores, o que era uma forma de protecção da empresa, como refere Cosme no seu depoimento.

⁴ Cf. Cosme, 2004: 141-66 e 2015; Santos, 2007; Pinto, 2011: 123 (este último sem referência à PIDE). Em Cosme, 2015 e no seu depoimento que aqui publicamos, refere-se ainda que a incursão da PIDE à livraria Imbondeiro serviu também para apreender os exemplares sobranes do livro *Grandes poetas do século XX*, livro "internacionalista" que publicou autores pacifistas como o francês Gaston-Henry Aufrère (vd. magazine *Tempo*, n.º 15, 1970, p. 65) ou proibidos como o húngaro Attila Jozsef, o alemão Bertolt Brecht, o grego Elias Simopoulos, o romeno Eugen Jebeleanu, o checoslovaco Jirí Wolker, o norte-americano Langston Hughes, o chileno Pablo Neruda, o espanhol Rafael Alberti, o inglês T. S. Eliot e o soviético Vladimir Maiakovski, entre outros.

⁵ Cf. perfil do autor em <<http://www.wook.pt/authors/detail/id/4671>> e notas sobre o último romance da pentalogia, *O chão das raízes*, em <http://www.unicepe.pt/jantares/jantares/101_jantar/101_jantar.html>.

No depoimento que nos deixou, “A literatura e as guerras em Angola. *No princípio era o Verbo*”, Leonel Cosme faz uma digressão pela resistência e a apropriação da palavra nos vários pronunciamentos identitários (entre a africanidade, a angolanidade e a portugalidade) que decorreram de 1575 a 1974 no território que veio a ser Angola.

O testemunho seguinte desta sessão inaugural foi de António Melo, que escolheu o livro *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*, de Albert Memmi, a revista *Croissance des jeunes nations* e duas canções de Chico Buarque do mesmo ano de 1966.

António Melo pertenceu à geração da crise académica de 1962 em Lisboa, que resistiu à ofensiva ditatorial contra a autonomia universitária, e as suas escolhas foram marcadas pelas leituras dessa geração universitária, pela vivência nos espaços da Juventude Universitária Católica (JUC), dos católicos progressistas e da contestação estudantil frentista, num primeiro momento (e daí vem a escolha da revista *Croissance des jeunes nations*, para estes activistas da JUC um prolongamento livre do seu jornal *Encontro*), e dos marxistas e outros anticolonialistas, num segundo momento⁶.

A sua expulsão da universidade, junto com a consciencialização política e cívica que aí desenvolvera quanto à aberração da Guerra Colonial, levaram-no a desertar do alistamento militar compulsivo, a fugir clandestinamente do país e a exilar-se em Bruxelas, cidade onde viveu entre 1967 e 1974. Completou os seus estudos universitários na Université Libre de Bruxelles, na condição de trabalhador-estudante e com o estatuto de refugiado da ONU, tendo integrado um meio estudantil agitado em torno da questão da Guerra do Vietname e do Maio de 1968. Integrou ainda a pequena mas activa comunidade internacional de exilados políticos que então aí se formou, com foragidos das várias ditaduras ibero-americanas, especialmente de Portugal e do Brasil. Era uma comunidade culta, muito politizada e muito envolvida no debate de ideias, como atestam várias fontes recentes⁷. Depois da revolução de 1974 regressou a Portugal, onde fez o serviço militar e realizou uma intensa actividade jornalística. Nessa actividade produziu diversos textos sobre a resistência anti-salazarista, tendo reunido parte do material de entrevistas em livro (vd. Melo & Carmo, 2001).

A leitura do mais conhecido livro de Albert Memmi foi muito marcante para si, de tal modo que se convenceu de o ter lido muito cedo, ainda antes de desertar, e numa edição portuguesa que ainda nem sequer existia, a qual só sairia em 1974, curiosamente pela mão dum seu conhecido do exílio belga, “o saudoso João Paisana, outro que também

⁶ Sobre a oposição anti-salazarista e seu posicionamento relativamente à Guerra Colonial, vd. Cardina, 2009. Sobre os católicos progressistas, vd. Ferreira, 1994 e 2000; Almeida, 2008.

⁷ Vd. Melo, 2009: máxime 196-197; Simões, 2012; Cabeçadas, 2014.

viveu em Bruxelas, para os lados da Porte de Namur”, como confidencia no seu testemunho⁸. Em e-mail pessoal para os seus amigos aditou uma nota relevante: “É possível que o *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador* tenha chegado ao conhecimento de alguns em Portugal quando foi pela primeira vez editado em Paris, em 1957. Mas, em termos de divulgação, mesmo se clandestina, só em 1966 ele por cá chegou – e foi um choque.”

Esta nota merece destaque por evidenciar a pluralidade e o modo de circulação de várias versões de livros perseguidos e por mostrar como a estigmatização oficial podia provocar atraso na sua recepção pelo público, o que não foi regra geral, como veremos adiante com o caso do livro escolhido por José Rosa. É também útil porque revela o impacto que a leitura de um livro podia ter, provocando uma forte reacção emocional e mental, e causando um marco no percurso biográfico do leitor. Esse impacto deveu-se ao facto de este livro lhe ter permitido perceber dum modo inteligível e fundamentado o que era o colonialismo. O que não podia ser coisa pouca, para alguém ainda jovem que de repente se via defronte duma guerra que essa mesma engrenagem provocara no país em que vivia e que implicava toda a sociedade portuguesa, mas pedindo em especial a hipoteca dos destinos dos mais jovens. Ainda que falando do colonialismo francês e ecoando uma guerra distante, a da Argélia, Memmi teve o dom de elaborar um discurso interpretativo que, no olhar de António Melo, e decerto de muitos da “sua geração” (a atestar pelo sentido do debate), revelava o que era comum aos vários colonialismos, o seu cunho opressivo, feito de relações assimétricas e ambivalentes, de mútua dependência e destrutivo das identidades individuais e colectivas mais amplas.

Retomo a questão da circulação dos textos para referir que este, em particular, mostra a plasticidade que alguns conteúdos podiam ter, pois circularam previamente versões exploratórias lidas em público e publicadas em jornais e revistas, só depois sendo incorporadas em livro⁹. A maior visibilidade deste texto deve-se em parte ao paratexto de Jean-Paul Sartre, uma recensão crítica que o mesmo publicara ao primeiro dos textos de

⁸ A primeira versão em língua portuguesa editada em Portugal é *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*, Lisboa, Mondar Editores, Julho de 1974. Este livro foi impresso na tipografia Editorial Império (cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/MONDAR_editores).

⁹ Memmi foi ensaiando o tema em conferências e em crónicas que saíram na imprensa, ambas em 1956. Logo depois publicou um texto mais longo, intitulado “Portrait du colonisateur de bonne volonté”, na revista *Les Temps modernes*, n.º de Abril de 1957. De seguida, saiu o texto “Portrait du colonisé précède du portrait du colonisateur”, na revista *Esprit*, em Maio de 1957, o qual complementava e corrigia o anterior. Em Junho do mesmo ano sai em Paris a primeira versão em livro, por Buchet/Chastel & Corrêa. Sobre a génese e evolução desta obra, vd. Dugas, 2012. Sobre a evolução da posição do autor e a génese do seu pensamento anticolonial, vd. Sanson, 2014.

Memmi num n.º posterior da revista *Les Temps modernes* (o n.º 137-138, de Julho-Agosto de 1957), revista essa que era dirigida por este pensador. Ora, Sartre era então o grande porta-voz da contestação à Guerra da Argélia (o que lhe valia a hostilidade do regime e da direita nacionalista francesa) e uma estrela em ascensão do pensamento crítico contemporâneo, sendo na década seguinte o intelectual público mais influente na esfera pública francesa (e não só)¹⁰. Esse paratexto foi depois incorporado em livro na forma de prefácio, e reproduzido em todas (ou quase todas) as futuras versões, dessa ou doutras editoras, nacionais ou estrangeiras¹¹.

Outra das singularidades da obra de Memmi destacada por António Melo é a inserção do colonialismo numa perspectiva diacrónica bem como a consideração da inevitabilidade do fim do(s) colonialismo(s), o que na altura parecia bem mais distante para contextos como o português. Essa abordagem sustentou-se na análise da dialéctica entre colonizado e colonizador, que Memmi distanciava do idealismo hegeliano e aproximava de Racine, apesar de a dialéctica mestre-escravo ser uma abordagem mais recente e conhecida (dialéctica donde partiria o próprio materialismo dialéctico, marxista, ainda que numa reinterpretação crítica radical).

Esta perspectiva ampla e esperançosa da história do mundo, com realce para a finitude do colonialismo, foi em si mesma um contributo relevante de Memmi para a formação dum pensamento teórico da descolonização. Outro contributo central foi a capacidade que teve para, na sua abordagem, conciliar as experiências particulares de cada país africano em luta pela independência com uma noção de universalismo que unificasse essas mesmas experiências – à cabeça, com a denúncia da iniquidade do colonialismo (centrado no privilégio, no racismo, na exploração por uma minoria face a uma maioria) –, reforçando a sua legitimidade política e dando-lhes um sentido de partilha, um internacionalismo com implicações internas e geopolíticas (Crowley, 2012; Dugas, 2011), mas salvaguardando o carácter nacional das guerras de descolonização (Sanson, 2014: 6). Esta dimensão estava em sintonia com a compreensão da problemática nacional (ou do Estado-nação) de cada país emergente dum modo integral, ou seja, importava ver o novo país pós-colonial numa perspectiva *global* e integrado num quadro *regional* (no caso da Tunísia, por exemplo, seria o quadro norte-africano) e não apenas na sua dimensão

¹⁰ Sobre o lugar de Sartre, vd. Winock, 2000.

¹¹ Ilação minha após confronto de diversas versões feitas em França, Brasil e Portugal. Enquanto prefácio só surgirá em livro após as independências, primeiramente na edição de Pauvert (Paris, Jean-Jacques Pauvert, colecção “Libertés” n.º 37, 1966, in-12, brochado, 184 p.). A versão da Payot, de 1973, está disponível em linha (em <http://fr.slideshare.net/anattaembe/memmi-portrait-du-colonis>). Sobre a evolução dos paratextos desta obra, cf. Dugas, 2012: 119 e 126.

económica ou outra. Um derradeiro aspecto relevante foi a denúncia do sofrimento e dos abusos infligidos dum modo sistemático pelo colonialismo, ligando a experiência colectiva – em boa medida marcada pelo racismo, pelo sentimento de superioridade racial e etnocultural, com implicações transversais na sociedade – à revelação de experiências individuais de cunho traumático, dimensão facilitada pela sua abordagem psicocultural e psicossocial e pela sua experiência enquanto director num centro psicopedagógico em Túnis (Vainfas, 2008; Dugas, 2011; Crowley, 2012).

Saliente-se que *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador* é um livro que teve uma difusão significativa, a atestar pela diversidade de apropriações políticas¹² e teóricas¹³ e pelo número de edições pretéritas¹⁴, e que foi recentemente recuperado, tanto na academia (v.g., Vainfas, 2008; Dugas, 2011; Crowley, 2012; Muzzio, 2013; Sanson, 2014) como na edição: Gallimard (Paris, 2002), Earthscan (Londres, 2003¹⁵), Éditions ANEP (Argel, 2006, col. "Voix de l'anticolonialisme"), Civilização Brasileira (Rio de Janeiro, 2007), Routledge (Londres, 2013, v. revista).

Memmi voltou ao tema, agora para aferir o que resultara das independências coloniais, tendo publicado *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*, em 2004 (v. port. por Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2007). Neste livro avalia a condição do descolonizado nas ex-colónias e nas ex-metrópoles, nestas enquanto imigrante. É uma obra carregada de desilusão perante a persistência da opressão, da corrupção e das desigualdades mais gritantes, e nisso não se afasta da visão de muitos outros intelectuais da sua geração quanto aos efeitos das independências e, sobretudo, dos regimes políticos que lhes sobrevieram. Onde talvez ainda se distinga é na denúncia dos desajustes identitários, agora centrados no uso pseudoliberal do véu por parte da mulher árabe-muçulmana, na hiperocidentalização dos mais jovens, etc.

Da revista escolhida por António Melo, a *Croissance des jeunes nations* (Paris, 1961-90), cabe referir não só o seu enquadramento progressista e crítico como o seu envolvimento programático com as sociedades dos países então ditos subdesenvolvidos do chamado "Terceiro Mundo" (aquele que estava fora da órbita dos mundos capitalista e comunista), numa perspectiva de desenvolvimento e emancipação dos povos desses vastos territórios,

¹² Veja-se o seu uso pelo nacionalismo do Quebeque (Constant, 2014).

¹³ Além de Sartre e de vários teóricos independentistas africanos, vd. Mungazi, 1986 e Gearhart, 1998. Para todos, vd. ainda a extensa lista bibliográfica elaborada por Bonn, 1999.

¹⁴ Além das referidas atrás, vd. também as edições em inglês da Beacon Press (Boston, 1965), em português da Paz e Terra (Rio de Janeiro, 1967, série "Ecumenismo e humanismo", n.º 11) e em francês da Gallimard (Paris, 1985).

¹⁵ *The Colonizer and the Colonized*, Londres, Earthscan, trad. Howard Greenfeld, introd. Jean-Paul Sartre, nova introd. Nadine Gordimer, 2003, 198 pp.

sintonizada com a abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II, a qual viria a ter como epígono mais radical a “teologia da libertação”. Nessa altura, entre os fenómenos sociais mais criticados pela Santa Sé estavam o racismo, a guerra, a pobreza e a violência política exercida pelas ditaduras, reforçando o argumentário contra as guerras coloniais (e outras) então em curso. A postura anticolonial da revista fundada pelo activista católico Georges Hourdin tinha expressão no próprio título da publicação, pois as “jeunes nations” a que alude eram as jovens nações saídas da descolonização. A abordagem centrada na emergência e estudo dos problemas do “Terceiro Mundo” irá ser uma das fontes da corrente internacional do diálogo Norte-Sul. Cabe aqui mencionar a existência duma ligação directa entre Memmi e a revista, na forma duma entrevista (vd. Memmi, 1965).

A canção “Funeral de um lavrador” (do álbum *Morte e vida severina*), musicada por Chico Buarque em 1966 sob texto de João Cabral de Melo Neto, tornou-se uma escolha plena de simbolismo, por várias razões: por ser da autoria dum músico também ele um exilado e que ecoou momentos marcantes do diálogo entre Portugal e Brasil no século XX em várias das suas canções (v.g., “Fado tropical” e “Meu caro amigo”); por ser um texto que denuncia a opressão quase intemporal dos desfavorecidos, extensivo à condição colonial (vd. anexos); e por reenviar para a representação da peça teatral homónima em Lisboa, evento de última hora que não foi censurado e que foi presenciado por António Melo. O mesmo apresentou como alternativa uma outra canção de Chico Buarque, “A banda” (do álbum *Chico Buarque de Hollanda*, também de 1966), uma canção de amor cuja escolha se justificaria simplesmente por ser uma canção de amor: o amor seria então o melhor antídoto contra a guerra. Esta perspectiva abre portas para um entendimento mais abrangente da postura antibelicista.

Resta referir que o texto que António Melo nos entregou para publicação, intitulado “À toa na vida até chegar o tempo de ler, ouvir e ver – não podemos ignorar”, espelha fielmente o que foi o seu testemunho na sessão, só lhe escapando os vivos diálogos travados no período de debate.

3. A teoria anticolonial de Frantz Fanon; a contestação à guerra pela revista *Hara-Kiri* e por Vian & Reggiani e a sua censura

A segunda sessão da tertúlia decorreu a 14 de Outubro de 2015, também na Biblioteca Municipal Camões, e integrou o depoimento de José Rosa, que escolheu um livro de Frantz Fanon, a revista *Hara-Kiri* e a canção “Le déserteur”.

José Rosa, presentemente reformado, foi um desertor com armas em 1967 e antigo exilado em Bruxelas entre 1967 e 1974. Em Bruxelas e Paris colaborou nalgumas iniciativas

duma conhecida organização de luta armada anti-salazarista, a LUAR – Liga de Unidade e Acção Revolucionária. Após o seu regresso a Portugal, foi um dos guarda-costas do então primeiro-ministro Vasco Gonçalves na fase do PREC (Período Revolucionário em Curso), e depois desenvolveu a sua actividade na área dos recursos humanos, para o que contribuiu a sua experiência profissional na Société Générale de Belgique, em Bruxelas.

A nova escolha principal recaiu num livro póstumo de Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, lido na versão portuguesa lançada pela Ulisseia no mesmo ano da sua edição original em francês (*Les Damnés de la terre*, Paris, Éds. Maspero), ou seja, em 1961, por iniciativa do seu novel director literário Vítor Silva Tavares¹⁶. Esse foi o ano do início da Guerra Colonial e o livro passou então incólume pelo crivo censório, o que só pode ter uma justificação: as boas relações existentes entre o empresário dono da editora Ulisseia, Joaquim Figueiredo Magalhães, e alguns censores¹⁷. Mas em 1965 o livro seria apreendido e “proibido de circular” no país, após denúncia dos serviços de censura em Angola de que era “um livro violento, onde os crimes do preto são justificados e um incentivo à revolta”, com uma agravante: “Livros como este circulam entre toda a camada estudantil e intelectual na Metrópole e agora andam por aqui, trazidos por muitos destes jovens convocados para o Serviço Militar”¹⁸. O exemplar lido por José Rosa fora adquirido pelo seu irmão numa livraria de Lisboa. Foi uma leitura marcante, a partir da qual assumiu a sua opção contra a Guerra Colonial. Daí que, tendo recebido ordem de alistamento em 1965, tenha desertado pouco depois, em 1967, abandonando o seu posto de recruta no Regimento de Infantaria n.º 2 (Abrantes) e levando algumas armas do depósito, junto com o aspirante miliciano Carlos Pinto dos Santos.

¹⁶ Iniciativa assumida pelo próprio em recente entrevista (vd. <http://ofuncionariocansado.blogspot.pt/2007_07_01_archive.html>). Aproveita-se para deixar hiperligações para o respectivo texto integral das primeiras edições em Portugal (<<https://www.marxists.org/portugues/fanon/1961/condenados/index.htm>>) e no Brasil, esta da Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968 (<[¹⁷ Cf. Portas, 2008. Esta ideia foi-me também transmitida por um livreiro antiquário com loja no Chiado durante décadas, Luiz Gomes.](https://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CCAQFjABahUKEwik6JHqpJ7IAhXDbRQKHSHKWCWM&url=https%3A%2F%2Fdocs.google.com%2Fopen%3Fid%3D0B2_ZK-qR9WEKRmV4N01seGs2MTA&usq=AFQjCNER219cFk9uJ4NUGFL02CBR43fkNA>”).</p>
</div>
<div data-bbox=)

¹⁸ Vd. *fac-simile* do ofício n.º 3794-CI(2) da Secção Central da PIDE para o Inspector da PIDE em Coimbra, de 17/10/1967, com anotação manuscrita de apreensão do livro em apreço via circular confidencial 1784 de 9/4/1965 (cf. Ferrão, Oliveira e Fonseca, 2005: 91). Aquele ofício tem o título mal grafado (“Los condenados da terra”), podendo querer referir-se à edição mexicana, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963. Porém, é improvável, pois a edição da Ulisseia consta da lista oficial de livros censurados (cf. PCM. Comissão do Livro Negro sobre o Regime Fascista, 1981: 38). Este livro também foi lido e recomendado pelo poeta-soldado José Bação Leal a um amigo, no final de 1962, pouco antes de morrer, em Angola, já em plena Guerra Colonial (cf. Leal, 2015).

Esta leitura foi feita em paralelo a outras afins, de livros trazidos pelo irmão mais velho, engenheiro de profissão, das suas viagens ao Brasil. Entre essas obras figurava o livro de crítica anti-imperialista *A Verdadeira História do Tio Sam*, escrito pelo ensaísta argentino Ezequiel Martínez Estrada e ilustrado pelo cartoonista francês Maurice Siné (São Paulo, Editora Fulgor, 1963; v. or. esp. *El verdadero cuento del Tío Sam*, Havana, Casa de las Américas, 1962).

O ensaio póstumo de Frantz Fanon representa uma excelente sequência com Memmi, pois ambos reflectem sobre a relação colonizador-colonizado nessas suas obras de referência. O texto que Fanon escreveu nos últimos meses duma vida breve realça igualmente o efeito destruidor do colonialismo sobre as identidades individuais e colectivas, a começar no próprio autor, que, como realçou José Rosa, se apercebeu dos sucessivos estigmas sociais que se lhe colaram à pele consoante o espaço social em que se foi movendo: na sua ilha natal, Martinica, era um colonizado, mesmo tendo pertencido à Resistência francesa; na França metropolitana era um preto; e na Argélia colonial, para onde decidiu ir viver, situava-se numa terra de ninguém, pois também não era árabe, embora tenha aderido à causa independentista. As fronteiras sociais eram assim mais complexas, estando para além da desocultação da relação colonizador-colonizado, embora essas mesmas fronteiras fossem fortemente exacerbadas pelo fenómeno colonial. Fanon aproveitou-se da sua experiência enquanto psiquiatra na Argélia e na Tunísia tardo-colonial para aprofundar a análise psicológica dos efeitos do colonialismo que Memmi já tinha iniciado. Nesse sentido, o livro tem uma parte dedicada à exposição dos traumas provocados pelo racismo colonial, pela guerra, pela tortura e outras sevícias exercidas sobre pacientes seus ou sobre parentes e outras pessoas próximas.

Mas Fanon vai mais longe do que Memmi ao pretender oferecer um guia para a libertação do jugo colonial – e aqui se condensa um dos seus principais contributos para a formação do pensamento teórico da descolonização –, seja para o despertar das consciências, seja na luta armada e política: considera que a extinção do colonialismo implicará necessariamente o uso da violência, pois aquele edifica-se no exercício brutal da violência a todos os níveis. Um novo uso da violência serviria para a criação dum “novo homem”, duma “nova humanidade”, só podendo ser exercida de modo eficaz pelo envolvimento massivo dos mais despossuídos e, portanto, pelos menos alienados pela lógica colonial, ou seja, o proletariado rural. A obra tem portanto uma dimensão instrumental, mas não se esgota aí. Ao contrário de muitos, incluindo Memmi, Fanon manteve uma lucidez crítica quanto ao pós-independência do jugo colonial, alertando em vários momentos do livro para que a construção duma nova sociedade seria tarefa demorada, árdua e incerta, podendo as novas nações reincidir na opressão político-social e económica se não se

libertassem dos interesses egoístas das elites locais e da lógica capitalista em geral. Cada país devia seguir o seu próprio ritmo, recusar o modelo decadentista europeu (que criara o colonialismo e retirara as riquezas naturais às ex-colónias) e seguir o modelo socialista, o qual só vingaria se fosse um fenómeno internacional, que permitisse romper com os laços de dependência económica que o capitalismo fora instituindo ao longo de séculos. É neste quadro que Frantz Fanon é tido como um dos fundadores do pensamento terceiro-mundista, estando assim ao lado da revista *Croissance des jeunes nations*, o que lança uma nova ponte com a sessão anterior. Fanon preconizava que cada cultura nacional, para ser viva e autêntica, tinha de se actualizar constantemente, em linha com as necessidades e aspirações de cada povo e só aceitando a tradição enquanto possibilidade de reinterpretção criativa. A perspectiva da “negritude”, de que fora em tempos um defensor enquanto cúmplice de Aimé Césaire, era agora apresentada como desajustada do tempo hodierno, por achar que se tornara uma mera emulação, por parte duma elite cultural colonizada ou ex-colonizada, dum modelo de cultura tipicamente ocidental (não necessariamente baseado na cultura erudita, o jazz ele próprio tinha-se perdido ao fixar-se no imobilismo do *bebop*). Esta crítica, que lhe valeu algum ostracismo e contestação por teóricos próximos, era extensiva à análise do lugar do intelectual na sociedade, que Fanon considerava uma categoria de privilegiado por agir como mero reproduzidor do modelo cultural ocidental. Tal como o livro de Memmi, também este teve um prefácio de Sartre, o que também terá ajudado à sua visibilidade e, em certo sentido, aumentado a polémica, pois o influente intelectual público francês insistiu na questão controversa do uso da violência política, entre outros aspectos realçados por José Rosa. Tal como com Memmi, também Fanon está a ser alvo duma reavaliação pública, com apropriações diversas pela academia¹⁹ e novas edições de *Os condenados da terra* em vários países: em França (La Découverte, 1985 e 2002; Gallimard, 1991), em Portugal (Ulmeiro, 1982; Letra Livre, 2015), no Reino Unido (Penguin Books, 2001), na Suíça (Genebra, Éditions du CETIM, 2013), no Brasil (Juiz de Fora-Minas Gerais, UFJF, 2.^a reimpr. actualizada, 2013).

Quanto à revista, a escolha de José Rosa recaiu num periódico marcante do espaço francófono dos anos 1960-70, a *Hara-Kiri* (Paris, Éditions du Square, 1960-86). Esta publicação, fundada pela dupla François Cavanna e Georges Bernier/Prof. Choron, começou por ser

¹⁹ Desde os estudos sobre identidade e psicanálise (v.g., Gay, Evans & Redman, 2006) aos estudos pós-coloniais (v.g., Williams & Chrisman, 1993; Cunha, 2002; Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 2006; Arantes, 2011; Sanches, 2011), passando pelo repensar da violência junto com Bourdieu (Holdt, 2013) e pelas *opus omnia* com paratextos de revisitação crítica (Fanon, 2011). Para mais estudos, vd. série “La pensée de Frantz Fanon à l'épreuve du temps” (<<http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/>>), <http://data.bnf.fr/12016577/frantz_fanon/studies> e <https://en.wikipedia.org/wiki/Frantz_Fanon>.

uma reactualização dos antigos folhetos populares de crítica social e política, a que os franceses davam o nome de *canards*²⁰. Mas o seu ímpeto iconoclasta e subversivo era maior, muito graças ao forte apelo visual contido nas inúmeras provocações fotográficas e na contundência e criatividade duma plêiade de novos cartoonistas, denunciando os vários abusos de poder, incluindo a guerra e a violência policial, e expondo os vários interditos, desde o papel do sexo à hipocrisia e alienação religiosa e moral. Chegou a tirar mais de duzentos mil exemplares. O seu efeito no espaço público foi tal que foi encerrada várias vezes pelo governo francês, alegadamente por ser “perigosa para a juventude” (em 1961), por ser “pornográfica” (1970), etc., e interdita no espaço militar nos anos 1970 (tal como o jornal comunista *L’Humanité*)²¹. Para melhor se sustentar em termos editoriais e financeiros, em 1969 criou uma versão semanal, intitulada *Hara-Kiri Hebdo/ L’Hebdo Hara-Kiri*, a qual seria a antecessora da *Charlie Hebdo*, um periódico surgido após o fecho de 1970 e recentemente alvo da repressão doutros poderes, o do terrorismo fundamentalista islâmico.

Quanto à canção, a opção por “Le Déserteur”, numa interpretação de Serge Reggiani (de 1964), deveu-se necessariamente à condição de desertor de José Rosa. A parte principal desta canção foi escrita por Boris Vian em 1954. Sucede que a versão original terminava num verso que era um desafio directo à autoridade, numa assunção da deserção enquanto reacção armada. Tal verso foi depois alterado para uma deserção enquanto reacção passiva, devido à polémica gerada. Contudo, mesmo esta versão foi alvo de perseguição, que atingiu Serge Reggiani. Na versão deste *cantautor* francês, a letra de Vian era precedida dum poema de Rimbaud, “Le dormeur du val” (1870), uma espécie de écloga bucólica a um soldado desconhecido e inocente, em contraste com a restante letra (vd. anexos). Apesar da perseguição, a canção de Boris Vian teve inúmeras interpretações, um pouco por todo o mundo²².

4. Breves notas finais

Embora tendo origens geográficas e meios sociais e formativos distintos, os oradores cujos testemunhos foram aqui enquadrados e analisados criticamente acabam por estabelecer diversos pontos de contacto.

Em primeiro lugar, na sua determinação e coragem para romperem com uma ordem ditatorial estabelecida, questionarem o colonialismo e recusarem a Guerra Colonial, apesar da ruptura biográfica que isso implicava e dos custos pessoais envolvidos. Trata-se de

²⁰ Para uma história desta revista de culto, e alusão a estudos académicos específicos, vd. Cellier, 2011.

²¹ Vd. *ibidem*; para a interdição nas casernas, vd. Slovar, 2008.

²² As quais podem ser escutadas em <<http://secondhandsongs.com/work/56270/versions#nav-entity>>.

distintos tipos de ruptura que são partilhados: ruptura intelectual e cívica, ruptura militar (deserção), esta não partilhada pelos três mas por todos aceite como legítima.

Em segundo lugar, as leituras de livros e revistas (ou o envolvimento com o escrito, em termos mais gerais) são marcantes para eles, levando não só a legitimar opções de vida como a cimentar os seus percursos cívicos e/ou profissionais e a alimentar as suas sociabilidades quotidianas.

Em terceiro lugar, as próprias obras escolhidas têm autores de contacto (prefácios de Sartre para as obras de Memmi e Fanon) ou os mesmos contextos intelectuais: a literatura e o ensaio comprometidos; a França como espaço de referência intelectual, seja no uso político-cívico da literatura, seja nalguns dos autores eleitos; etc.

Em quarto lugar, vislumbra-se uma certa heterodoxia no tipo de leituras propostas. Assim, e retomando Memmi e Fanon, estes também partilham um certo marxismo heterodoxo, pois viam o colonialismo não como um confronto exclusivo entre classes mas como um confronto entre povos e entre colonizado e colonizador – a opressão não era só uma exploração económica exercida por uma classe social contra a outra mas uma opressão exercida também nos planos político, social, cultural, etc. (Samson, 2014: 6) –, tendo por isso inovado e renovado os estudos marxistas e os próprios estudos sobre o colonialismo. Isso não invalida que fizessem uma análise dentro do quadro teórico marxista, com a crítica ao capitalismo, ao imperialismo, ao tipo de classes existentes em cada nação, à relevância da revolução e do socialismo, etc. Ora, as escolhas de António Melo e de José Rosa sinalizam também, por esta via, aquilo que foi uma postura relativamente mais heterodoxa do grupo de exilados de Bruxelas do qual faziam parte face ao perfil dominante na resistência, que na diáspora portuguesa foi durante algum tempo muito marcado pelo Partido Comunista Português (PCP), mais alinhado com o marxismo ortodoxo. Por seu lado, Leonel Cosme não alinhou com a perspectiva artístico-cívica mais crítica, a dos nacionalistas africanos concentrados na revista *Mensagem* (da Casa dos Estudantes do Império), organização que tinha muitos elos de contacto com o PCP. Ao invés, procurou acolher uma grande diversidade de autores e de estéticas no projecto editorial que animou, o qual foi exposto em textos programáticos ambíguos como recurso para também (mas não só) escapar o máximo de tempo possível à censura e à repressão políticas.

Em quinto lugar, Memmi e Fanon partilham ainda um lugar relevante na formação do pensamento teórico da descolonização. Esse legado está patente na abordagem do colonialismo enquanto confronto entre povos (mencionada acima) numa perspectiva de longa duração e tendo em conta as várias dimensões da acção humana (política, económica, social, cultural). Propunham um humanismo distinto do anterior (imposto pelas potências coloniais), que reputavam falso por se ficar pelo enunciado da igualdade de

tratamento. Fanon revelou-se mais distanciado do que Memmi no tipo de humanismo teorizado, de novo cunho, mais dialéctico e, de par, mais radical, implicando uma ruptura absoluta com todo o legado colonial e, em última instância, com o sistema capitalista, conferindo um lugar central à questão da violência política, no âmago tanto do sistema colonial como da libertação dos povos colonizados ou já pós-coloniais (Crowley, 2012), embora não sendo por si desejada ou inamovível, antes resultando das lutas de independência e de “regressões identitárias e étnicas” (Mata, 2015). Para Fanon, a solução para o futuro dos novos povos teria de passar pela adopção dum socialismo internacionalista; ou seja, este vingaria se fosse feito em cada nação e em articulação com as nações afins, pois só deste modo se podia romper com a relação de forças existente a nível internacional, onde o capitalismo dominava.

Em sexto lugar, nota-se um mesmo gosto pelas obras e autores censurados, proibidos e/ou perseguidos, bem como pelos circuitos clandestinos e familiares (aquisições de livros no estrangeiro sem serem declarados publicamente na alfândega; criação de circuitos alternativos de difusão de obras, etc.).

Por fim, cabe realçar que os conteúdos escolhidos pelos depoentes – espelho dos gostos e opções duma geração letrada e politizada – foram elaborados, reelaborados e circularam em diferentes suportes, formas, datas, edições, línguas e países (sendo o caso mais emblemático a génese e evolução de *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*, de Albert Memmi), demonstrando a sua influência intelectual e sociológica, isto apesar das várias censuras políticas que lhes foram movidas. Os inúmeros paratextos, estudos e reedições que lhes respeitam evidenciam a sua actualidade e relevância enquanto fontes de referência e análise crítica.

Bibliografia citada

- ALMEIDA, João Miguel (2008), *A oposição católica ao Estado Novo, 1958-1974*, Lisboa, Nelson de Matos.
- ANTUNES, Maria José Lobo (2015), *Regressos quase perfeitos*, Lisboa, Edições Tinta da China.
- ANÓNIMO (1970), “Écrit sur l'écorce du cœur” (poemas por Gaston-Henry Aufrère), magazine *Tempo*, n.º 15, 27 de Dezembro, edição de Tempográfica, p. 65, <<http://www.aluka.org/action/showMetadata?doi=10.5555/AL.SFF.DOCUMENT.ahmtem19701227>>.
- ARANTES, Marco Antonio (2011), “Sartre e o humanismo racista europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon”, *Sociologias*, Porto Alegre, n.º 27, pp. 382-409.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (2006), *The Post-colonial Studies Reader*, Nova Iorque, Oxford.

- BONN, Charles ([1999]), "Articles sur l'œuvre d'Albert Memmi", *Limag*, CICLIM – Coordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures du Maghreb, <<http://www.limag.refer.org/Volumes/ArticlesSurMemmi.htm>>.
- CABEÇADAS, Helena (2014), *Bruxelas*, Lisboa, Chiado Editores.
- CARDINA, Miguel (2009), "Guerra à guerra. Violência e anticolonialismo nas oposições ao Estado Novo", *Oficina do CES*, n.º 334, Coimbra, CES-UC, <https://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/353_334.pdf>.
- CARDINA, Miguel (2013), "Violência, testemunho e sociedade. Incómodos e silêncios em torno da memória da ditadura", in Maria Paula Meneses e Bruno Sena Martins (org.), *As guerras de libertação e os sonhos coloniais*, Coimbra, Edições Almedina, pp. 29-39.
- CELLIER, Patrick Le (2012), "Hara-Kiri/Charlie-Hebdo: Cavanna, Cabu et les autres vus de 1974", *Mediapart*, 13 de Junho, <<http://blogs.mediapart.fr/blog/patrick-le-cellier/130612/hara-kiri-charlie-hebdo-cavanna-cabu-et-les-autres-vus-de-1974>>.
- CONSTANT, Marie-Hélène (2014), "Dévider Albert Memmi: Paul Chamberland et son portrait du colonisé québécois (Parti pris, nos 9-10-11, été 1964)", *Postures*, dossier "Corps et nation: frontières, mutation, transfert", n.º 20, pp. 115-125, <<http://revuepostures.com/fr/articles/constant-20>>.
- COSME, Leonel (2004), *Agostinho Neto e o seu tempo*, Porto, Campo das Letras.
- COSME, Leonel (2015), "Recordar é viver (no cinquentenário do livro *Luanda* de Luandino Vieira)", blogue *Jardim das Delícias*, 27/1, <<http://jardimdasdelicias.blogs.sapo.pt/recordar-e-viver-no-cinquentenario-do-713815>>.
- CROWLEY, Patrick (2012), "Memmi and Béji: Decolonization and the place of the 'human' within 'humanism'", *International Journal of Francophone Studies*, vol. 15, n.º 3&4, pp. 415-433, <doi: 10.1386/ijfs.15.3&4.415_1>.
- CUNHA, O. M. G. da (2002), "Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault", *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 1, pp. 149-164.
- DUGAS, Guy (2011), "Albert Memmi: *Portrait du colonisé*, précédé d'un *Portrait du colonisateur*. Note sur une postface autographe inédite", *Genesis*, n.º 33, pp. 119-126, <<http://genesis.revues.org/621>>.
- FANON, Frantz (2011), *Œuvres*, Paris, La Découverte, prefácios de Achille Mbembe, Francis Jeanson e Sartre, introd. Magali Bessone e posf. Francis Jeanson.
- FERRÃO, Manuela; OLIVEIRA, Susana; FONSECA, Teresa (org.) (2005), *Livros proibidos no Estado Novo*, Lisboa, Assembleia da República.
- FERREIRA, Nuno Estêvão (1994), "O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967): repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo", *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, n.º 4, pp. 129-294.
- FERREIRA, Nuno Estêvão (2000), "Os meios católicos perante a guerra colonial: reconfigurações da questão religiosa em Portugal", *Lusitania Sacra*, n.º 12, pp. 221-266.

- FRANK, Robert (1992), "La mémoire et l'histoire", *Les Cahiers de l'IHTP*, n.º 21 (dossier "La Bouche de la vérité? La recherche historique et les sources orales", dir. Danièle Voldman), pp. 65-72.
- GAY, Paul du; EVANS, Jessica; REDMAN, Peter (2006), *Identity: a reader*, Londres e Nova Deli, Thousand Oaks.
- GEARHART, Suzanne (1998), "Colonialism, psychoanalysis and cultural criticism: the problem of interiorization in the work of Albert Memmi", in John Carlos Rowe (ed.), "*Culture" and the Problem of the Disciplines*, Nova Iorque, Columbia University Press, pp. 171-197.
- GOMES, Catarina (2015), "Cada soldado tem a sua guerra", *Público*, 18 de Outubro, pp. 9-11 (sup. "Revista 2"), <<http://www.publico.pt/portugal/noticia/cada-soldado-tem-a-sua-guerra-1711282>>.
- HOLDT, Karl von (2013). "*The violence of order, orders of violence: Between Fannon and Bourdieu*", *Current Sociology*, vol. 61, n.º 2 (n.º especial: "Violence and Society"), pp. 112-131, <doi:10.1177/0011392112456492>.
- LEAL, José Bação (2015 [1971]), *Poesias e cartas*, Lisboa, Público.
- LOFF, Manuel; PIEDADE, Filipe; SOUTELO, Luciana Castro (eds.) (2014), *Ditaduras e Revolução. Democracia e políticas da memória*, Coimbra, Almedina.
- MARTINS, Bruno Sena (2015), "Violência colonial e testemunho: para uma memória pós-abissal", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 106, pp. 105-126, <<http://rccs.revues.org/5904>>.
- MATA, Inocência (2015), "Prefácio", in Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, Lisboa, Letra Livre, <<http://www.buala.org/pt/mukanda/a-pertinencia-de-se-ler-fanon-hoje-parte-1>>.
- MELO, António; CARMO, Isabel do (coord.; 2001), *Conversas de Inverno: os testemunhos de cinco protagonistas do século XX português: Emídio Guerreiro, Dinis Machado, Ludgero Pinto Basto, Ângela Vidal, Edmundo Pedro*, Lisboa, Ler Devagar.
- MELO, Daniel (2009), "Portugalidade e regionalidade no associativismo migrante português: o caso da Bélgica", in Daniel Melo e Eduardo Caetano da Silva (orgs.), *Construção da nação e associativismo na emigração portuguesa*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 193-235.
- MELO, Daniel (2013), "Entre as brumas de Londres: literatura e mundo no exílio português", *Colóquio/Letras*, n.º 183, ISSN 0010-1451, pp. 25-35.
- MEMMI, Albert (1965), "Interview", *Croissance des jeunes nations*, Paris, ISSN 0011-1686, n.º 44, Maio.
- MUNGAZI, Dickson A. (1986), "Application of Memmi's Theory of the Colonizer and the Colonized to the Conflicts in Zimbabwe", *The Journal of Negro Education*, vol. 55, n.º 4, pp. 518-534, <<http://www.jstor.org/stable/2294835>>.
- MUZZIO, Henrique (2013), "Persistência do colonialismo: primavera árabe compreendida além de seu tempo", *Revista de Administração de Empresas*, vol. 53, n.º 1, pp. 92-93, <www.scielo.br/pdf/rae/v53n1/v53n1a09.pdf>.
- PCM. Comissão do Livro Negro sobre o Regime Fascista (1981), *Livros proibidos no regime fascista*, Mem Martins, Comissão do Livro Negro sobre o Regime Fascista.
- PINTO, António Costa (2001), *O fim do Império português*, Lisboa, Livros Horizonte.

- PINTO, José Filipe (2011), *Segredos do Império da Ilusitânia: a censura na Metrópole e em Angola*, Coimbra, Almedina.
- PORTAS, Catarina (2008), "O último livro da Ulisseia s.f.f.", *Público* (sup.º Ípsilon), 1 de Dezembro, <<http://ipsilon.publico.pt/livros/texto.aspx?id=217736>>.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (org.) (2011), *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, Lisboa, Edições 70.
- SANSON, **Hervé** (2014), "En amont du Portrait du colonisé d'Albert Memmi: aux sources d'une pensée de la décolonisation", *Continents manuscrits*, n.º 1 (2014), pp. 2-23, <<http://coma.revues.org/231>>.
- SANTOS, Donizeth Aparecido dos (2007), "Da ruptura à consolidação: um esboço do percurso literário angolano de 1948 a 1975", *Publicatio UEPG Ciências Humanas, Linguística, Letras e Artes*, vol. 15, n.º 1, pp. 31-42, <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/humanas/article/viewFile/574/573>>.
- SIMÕES, Rui (2012), *Guerra ou paz*, Lisboa, Realficção, filme documentário.
- SLOVAR (2008), "Philippe VAL ou la deuxième mort de Charlie Hebdo", *Bella Ciao*, 24 de Julho, <<http://bellaciao.org/fr/spip.php?article69396>>.
- VAINFAS, Ronaldo (2008), "Albert Memmi: Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador", *Folha de São Paulo*, p. 9. Caderno Mais!, 6 de Janeiro, <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200817.htm>>.
- WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (1993), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: a reader*, Harlow (Essex), Prentice Hall.
- WINOCK, Michel (2000 [1999]), *O século dos intelectuais*, Lisboa, Terramar.
- YPERSELE, Laurence van (2006), *Questions d'Histoire contemporaine. Conflits, mémoires et identités*, Paris, PUF.

Apêndice

Apresentação da tertúlia (material integrante do convite e do cartaz de divulgação)

Um livro, uma revista, uma canção contra a Guerra Colonial

Esta tertúlia pretende ser uma iniciativa original de apresentação de testemunhos contra a Guerra Colonial (1961-74), e contra a guerra em geral, partindo da escolha pessoal de um livro, uma revista e/ou uma canção que tenham sido marcantes nessa tomada de consciência cívica. Várias destas escolhas foram então censuradas, em Portugal, França, etc.

A uma parte inicial de depoimento, acompanhada por divulgação de imagens (em projecção ou impressas) e reprodução da canção escolhida, segue-se um período de debate que se pretende vivo e aberto. Pretende-se assim contribuir para um conhecimento mais aprofundado dos tempos e modos de circulação de conteúdos culturais que alimentaram o ideário progressista e a resistência. Uma resistência que se construiu a nível mundial: contra as outras guerras que então ecoavam (da Guerra Fria ao Vietname e a Cuba), contra a opressão colonialista e as ditaduras. Buscou-se desse modo romper com fronteiras criadas em nome da nação: os nacionalismos belicistas; o colonizador vs. o colonizado.

Uma das inovações que se busca é a de dar voz a grupos de exilados cujo legado foi abafado pela censura, pela distância, pelo olvido e pelo perfil de memória pública que se afirmou em Portugal, no decurso dos 40 anos que nos separam do fim dessa guerra.

Anexo 1

A literatura e as guerras em Angola. *No Princípio Era o Verbo*

Leonel Cosme

Se não for por catarse, diga-se que a tão repetidamente evocada *Guerra Colonial* de 1961-74 foi simplesmente a última das muitas guerras que se seguiram à primeira, travada entre as hostes de Paulo Dias de Novais e Ngola Kiluanje, em 1575. De facto, com a segunda chegada de Diogo Cão, em 1484, e o seu relacionamento com o Mani-Soyo, ainda se poderá falar de "colonização missionária" (expressão eufemística de Adriano Moreira para caracterizar toda a colonização portuguesa...), de tal modo foram cordiais e de interesses recíprocos as relações entre portugueses e angolanos. Depois, foi o que é consabido: o tráfico de escravos e a busca de ouro e prata formataram as relações e os interesses ao ponto de nem os missionários escaparem à tentação da riqueza – lembrem-se os padres dos Lóios.

Só do primeiro tempo em que o adjetivo *colonial* ainda remetia para o étimo latino *colonus* (o que cultiva a terra em lugar do seu dono) se poderia dizer, parafraseando a Bíblia, que *No Princípio era o Verbo*, porque a confiança na Palavra dita e os actos consequentes faziam jus ao pensamento de Santo Agostinho, um milénio antes, de que o tempo é o espaço onde decorrem as coisas. Mas já antes Cícero advertia: *o tempora! o mores!* E como se viu até aos nossos dias, os interesses, as práticas e os costumes, pese embora a primeira Palavra, mudaram o espaço e o tempo, até que...

... por fim, a Palavra transbordou como componente de um vulcão adormecido, que depois entra em erupção: primeiro magma, depois lava. Tal como na natureza humana: primeiro, conformação, resignação, esperança; depois, inconformidade, protesto, luta.

No caso, todavia, em duas vertentes: uma, que se reportava aos interesses do colonizador; outra, do colonizado – gerando (até 1961...), no dizer de Mário António, a respeito de alguns textos questionáveis contidos na revista *Mensagem*, "um caldo de ambiguidades".

Esse "caldo", enquanto palavra escrita, está já presente nos primeiros jornais que se fundaram em Angola, a partir de 1866 (o primeiro arremedo de informação começou em 1845, com a criação pelo Governo do *Boletim Oficial*). Até então a escrita, já literária, fazia-se num *Almanach de Lembranças Luzo-Brasileiro* e nos recortes que iam chegando do Brasil pela mão dos maçons estabelecidos ou degredados em Angola, como foram os implicados na *Inconfidência Mineira*, em 1789: José Álvares Maciel, o ideólogo da intonação, Inácio José de Alvarenga Peixoto, Domingos de Abreu Vieira, Luís Vaz de Toledo e Francisco António de Oliveira Lopes, uns literatos, outros militares de carreira.

Com a intentona que a independência do Brasil inspirou nas cidades de Benguela e Luanda, denominada *Confederação Brasileira*, em 1822-23, sob a égide de um dito “partido brasileiro”, constituído por brasileiros, portugueses e angolanos, saltava à vista que a narrativa da Portugalidade no futuro de Angola teria vários pronunciamentos.

Um deles já tinha vindo de um português que integrara a colónia formada em Pernambuco, em consequência da *Revolta Praieira*, e que em 1849-50 demandara a região de Moçâmedes, na expectativa de substituir um Brasil em estado de revolta nativista por uma nova “Terra da Promissão”. Chamava-se António Francisco Nogueira (literariamente A. F. Nogueira), sem uma profissão definida (fora comerciante, agricultor e bancário), revelando-se durante a sua permanência no Sul de Angola como um etnógrafo autodidacta com artigos em jornais de Angola e da Metrópole e, por último, um importante livro de ensaios com o título genérico de *A raça negra*, publicado em 1880 em Lisboa, de que é obrigatório fixar esta passagem:

[...] E não nos impressiona a objecção de que civilizar os indígenas das nossas possessões de África é o mesmo que emancipar essas colónias. Se ao mesmo tempo que educando o Negro tratarmos de aclimar o Branco onde isso for possível este será ainda por muito tempo um apoio seguro para nós. Mas dado que afinal a colónia se venha a emancipar – e esse é o destino de todas as colónias – que devemos preferir: conservá-la estéril e improdutiva como até agora, ou convertê-la em uma nação amiga, e mesmo irmã ao menos sob o ponto de vista da civilização e dos costumes?

[...] Ora o Negro é o nosso auxiliar indispensável nessa empresa. Se civilizando-o o tivermos emancipado, nem por isso teremos deixado de conseguir o nosso fim, antes o teremos conseguido plenamente. Oxalá que a Europa, a civilização, a humanidade, nos tivessem a lançar em nosso rosto muitas dessas faltas!

Este colono-sertanejo antecipava a visão realista de Afonso Costa quando, mudado o regime português, afirmava que “a República não vai continuar a Monarquia, no que diz respeito a processos de administração colonial”. Mas, no essencial, continuou. Três décadas depois, o jornalista José de Macedo, que durante alguns anos foi o redactor principal do jornal de Luanda *Defeza de Angola*, afecto à Maçonaria, de regresso a Portugal, escreveu em 1910 um livro de grande impacto, *Autonomia de Angola*, em que observa:

Porque é preciso que isto se saiba, que isto se diga, bem alto: em Angola há uma, embora pouco poderosa, mas em todo o caso latente, corrente separatista. Ninguém que lá tenha vivido desconhece que não só entre os indígenas civilizados (e há-os que honram o seu

nome) como entre os colonos europeus, existe uma manifestação de hostilidade, que nem pelas armas, nem pela maior centralização se poderá já extinguir.

Macedo sabia bem do que falava: em 1901 tinha vindo a lume, impresso em Portugal, um libelo escrito por destacadas personalidades angolanas, civis e religiosas, que sob anonimato verberavam as críticas racistas de um deputado português de visita a Angola. Intitulava-se esse livro *Voz de Angola Clamando no Deserto*, cujo primeiro depoimento – “*Solemnia Verba*” –, por muito apaziguador que fosse, não iludia o que subjaz à expressão latinista: Solene Advertência.

O *Verbo*, a Palavra final, continuou por dizer nos anos seguintes, até ao momento em que um poeta já revolucionário, Viriato da Cruz, em 1956 defendeu o imperativo de criar um Movimento Popular de Libertação de Angola, sendo verdade que, desde antes, escritores, poetas e jornalistas já tinham assumido, em revistas e jornais, o direito inalienável a uma identidade própria, política e cultural. O Poeta Maior, Agostinho Neto, expressá-la-ia posteriormente numa tríade paradigmática: Sagrada Esperança, A Renúncia Impossível, Nós Somos!

Em 1951, no primeiro número da revista *Mensagem*, da Associação dos Naturais de Angola, ainda a Cultura era um campo onde fecundavam as aspirações e germinavam os ideais:

[...] *MENSAGEM* será – nós o queremos! – o marco iniciador de uma Cultura Nova, de Angola e por Angola, fundamentalmente angolana, que os jovens da nossa Terra estão construindo. E porque assim é, porque é sincero o nosso desejo de auto-realização, não admitimos o preconceito, o compadrio; abominamos a hipocrisia e a injustiça; surpreende-nos a louvaminha, o elogio mútuo; desagradam-nos as meias tintas.

Batemo-nos pela Verdade, pela verdade forte, sem a verrina da agressividade mas com a justiça da nossa sinceridade; somos pelos grandes horizontes, sem nuvens, mas com a luminosidade forte do sol que nos aquece; pela generosidade dos nossos ideais, pela grandeza dos nossos Problemas. [...]

A revista durou apenas dois anos, com dois números publicados.

Cinco anos depois, em Novembro de 1957, uma nova revista, *CULTURA* (II), editada pela Sociedade Cultural de Angola (já tinha existido uma primeira *CULTURA*, em 1942-47, de inspiração liceal irrelevante) propôs-se prosseguir e actualizar a linha editorial da *Mensagem*. Como se afirma no editorial do seu n.º 8, de Junho de 1959, não assinado mas sendo presidente da instituição o advogado e ensaísta Eugénio Ferreira:

Nós queremos que a Sociedade Cultural de Angola seja um organismo vivo, dinâmico na sua acção, objectivo perante os problemas da vida angolana. Um organismo despretenciosamente capaz de possibilitar aos homens de Angola, e sobretudo à sua juventude, um meio de abordar quantos problemas atormentam o seu espírito. O tempo e o homem de Angola são os elementos decisivos na gestação de uma cultura angolana, nacional pela forma e pelo conteúdo, universal pela intenção, capaz de ultrapassar a incipiência do exotismo tropical e do primitivismo turístico. Não podemos iludir nem ignorar os problemas. Não podemos abandonar as suas soluções às contingências do acaso. Nem subordiná-las a interesses pessoais e transitórios. Não podemos contentar-nos com exercícios de oratória mais ou menos oportuna, para não dizer oportunista. Necessitamos de pôr, com clareza e coragem, os nossos problemas em equação; discuti-los sem reservas, franca e honestamente, sem tolos melindres nem descabidas vaidades e encontrar as soluções justas, justas sob o ponto de vista nacional, justas sob o ponto de vista humano. Só assim lançaremos as bases de uma cultura... [...]

O ano de 1959 é particularmente trágico para os intelectuais de Angola, onde a PIDE/DGS já estava instalada desde 1957. Deu inequívoco sinal da sua presença com a formatação do famigerado “processo dos 50” e a conseqüente prisão e desterro de alguns dirigentes da Sociedade Cultural de Angola e colaboradores literários da *CULTURA* (já o tinham sido da *Mensagem*), também “marcados” pela sua participação na campanha presidencial de Arlindo Vicente/Humberto Delgado, pelas janelas que ela prometia abrir para os horizontes de uma Nova Angola.

CULTURA é extinta em Novembro de 1960, com 12 números publicados. Pese embora uma declaração de interesses, é significativo que na última página do seu último número seja registado, com nota positiva, o surgimento, na cidade de Sá da Bandeira (hoje Lubango), da *Colecção Imbondeiro*, numa recensão assinada por A. A. (o conhecido causídico e poeta “mensageiro” Antero de Abreu):

No pobre panorama literário de Angola, a iniciativa da “Colecção Imbondeiro” reveste-se da maior importância, pelo que revela de esforço e seriedade, pelo que representa de amor a uma literatura consciente e de qualidade, pelos caminhos que abriu e abrirá. Até ao seu aparecimento, a actividade editorial em Angola, tirada a imprensa e os boletins desta ou daquela organização cultural, consistia na publicação de um ou dois livros anuais, a maior parte das vezes de versos, como é natural, e em edição dos autores. Hoje, com a “Colecção Imbondeiro”, já se pode falar em movimento editorial em Angola. Por isso, e porque é efectivamente uma realização cuidada e séria, a obra iniciada por Garibaldi de Andrade, Leonel Cosme, Maurício Soares e Carlos Sanches, presentemente mantida pelos dois primeiros apenas, tem já assegurado o seu lugar numa futura história da literatura (de Angola).

A Imbondeiro foi criada em Janeiro de 1960, tendo como suporte legal a classificação de livraria-distribuidora, já que, no contexto político da época, como editora não seria obviamente autorizada. Por precaução e como subterfúgio, todos os cadernos da "Colecção Imbondeiro", dedicados ao conto e à poesia, referiam, na última página, que eram propriedade e edição dos autores. Ao oitavo caderno, a PIDE local pediu para lhe ser mostrada a licença da actividade: um alvará comercial passado pela Repartição de Finanças do Lubango...

Era o primeiro "aviso". Não a distraíra o facto de o quinto caderno ser preenchido por um conto de Joaquim Paço d'Arcos, considerado autor situacionista, entre outros autores considerados separatistas. Nem lhe diminuía a suspeição o *Propósito* aparentemente inócuo expresso no primeiro caderno:

Duas razões nos levaram a lançar esta colecção: a necessidade de dar a conhecer ao público português os valores ultramarinos que se espalham pelos cantos do mundo onde se fala a língua lusíada, desde a Guiné até Macau, e o direito, que se impõe, de os manifestar conjuntamente à luz duma consciência nacional que não pode deixar de reconhecer, nos caprichosos tons da grande aquarela lusitana, um curioso tema de interesses recíprocos, solicitados por anseios de espírito ou por afinidades de cultura tradicional.

Não se passará, imediatamente, duma tentativa em moldes simples (tão dependente de variados factores), traduzida em trabalho breve, mas responsável, como é o conto: explica-a, de resto, esta forma primária da Literatura, que, seja em Angola como em Moçambique, não possui, por ora, arcaboço adulto com recursos igualáveis aos de uma terra de antiga existência literária.

Mas, dentro da estreiteza das possibilidades, será nosso intuito cumprir a tarefa com o melhor aproveitamento dos muitos valores esparsos, maiores ou menores, que ainda hibernam – na espreita duma aurora que cesse a já longa escuridão – à sombra dos braços clamorosos dum velhíssimo imbondeiro...

A ambiguidade deste texto inaugural prestava-se a várias interpretações, em que a escolha da árvore imbondeiro (*m'bondo* no étimo angolano) para sigla da "editora" não era fruto do acaso, mas um símbolo, quiçá um ícone, a que as características da milenária "árvore sagrada", para os nativos (que dela retiravam alimentos e remédios), davam o sentido desejado. O que se viu quando a par da "Colecção Imbondeiro" foram surgindo as colecções "Mákua" (poesia) e "Dendela" (contos infantis), isto é, o fruto e a flor da imbondeiro.

Na mais pacífica interpretação, a iniciativa convidava ao reconhecimento de uma Lusofonia no vasto espaço luso-tropical... Esta terá sido a primeira leitura dos epígonos do regime colonial, a PIDE incluída, não desmentida quando outras colecções do tipo da Imbondeiro surgiram em Nova Lisboa (Bailundo), no Lobito (Capricórnio) e em Cabo Verde (Dragoeiro), estas de vida curta.

E porque o propósito da Imbondeiro não distinguia, literariamente falando, os autores de diversas formações ideológicas, e por isso chegou a ser criticada no Boletim da Casa dos Estudantes do Império, também chamado *Mensagem*, foi necessário, ao segundo ano de existência, defender o seu “eclectismo cultural”, que não excluía (pois também os publicou) os autores “progressistas” que constituíam a Colecção Autores Ultramarinos da C.E.I., aliás de curta duração:

[...] ausência de opções, portas abertas a todo o pensamento dos nossos escritores, independentemente das suas tendências literárias e sociais – seguindo enfim uma linha de rumo que, agradando ou não a gregos e troianos, vem sendo cumprida desde o primeiro instante: isenção, franqueza e independência, na convicção firme de que só os caminhos da liberdade intelectual podem conduzir ao seio da Cultura e da Arte, pelo menos na acepção em que as temos. [...]

Depois (como antes) deste “incidente”, Imbondeiro continuou a publicar, em cadernos e antologias, contistas e poetas, incipientes e consagrados, presos ou em liberdade, de todos os territórios de língua portuguesa, incluindo os que sob a acusação genérica de serem contra a segurança do Estado e inimigos da unidade da Nação portuguesa se propunham libertar as colónias de armas na mão.

Para os directores da Imbondeiro a razão da sua existência era uma só: dilatar o *Verbo* até ao ponto em que ele se exprimia em termos de Cultura nacional e universal. Pois que, repetindo Terêncio, *homo sum: humani nihil a me alienum puto*.

Esta volição cosmopolítica deu pleno sentido à inclusão na “Colecção Mákuá”, no n.º 5/6 (*Grandes Poetas do Século XX*), já em 1964, de poemas de Attila Jozsef, Bertolt Brecht, Elias Simopoulos, Eugen Jebeleanu, Fernando Pessoa, Gaston-Henry Aufrère, Giuseppe Ungaretti, Guillaume Apollinaire, Jiri Wolker, Langston Hughes, Pablo Neruda, Rafael Alberti, Thomas Stearns Eliot e Vladimir Maiakovski.

Não aparece o nome do grande poeta angolano, Agostinho Neto, pelo simples facto de naquela data ainda não estar publicado o primeiro livro que o internacionalizou: *Sagrada Esperança*. Mas já era o primeiro nome da selecção de poetas que constituíram o n.º 49/50 da “Colecção Imbondeiro” – *Antologia Poética Angolana* –, saído em Junho de 1963.

Já se calculava que esta primeira antologia, reunindo nomes de poetas presos, desterrados e suspeitos, angolanos e portugueses, seria provavelmente encarada pela polícia política como uma "provocação". A certeza concretizou-se, no ano seguinte, com a publicação da MÁKUA "internacionalista": a PIDE invadiu a Livraria Imbondeiro para apreender os exemplares ainda ali existentes, pois o grosso da tiragem já tinha sido preventivamente enviado para os assinantes da Colecção, antes de seguir para as livrarias...

Era o período nevrálgico em que a guerrilha dos movimentos independentistas progredia no interior e, na capital, o livro de contos *Luuanda*, de Luandino Vieira (prisioneiro no Tarrafal) fora distinguido com o *Prémio Mota Veiga* por um júri que integrava dirigentes da Sociedade Cultural de Angola. Este facto foi assim registado num extenso relatório da PIDE de 16 de Setembro de 1965:

Em 1964, serviu ainda a sede da SOCIEDADE CULTURAL DE ANGOLA para reunião do júri que, irregularmente, atribuiu o prémio "MOTA VEIGA" ao livro intitulado "LUUANDA", da autoria de LUANDINO VIEIRA, obra que se integra na problemática desnacionalizante da literatura negro-africana (ou negritude) que a referida Sociedade fomentava desde 1957.

A sul, no Lubango, a Gráfica da Huíla imprimia, em Dezembro de 1964, o caderno n.º 69 da "Colecção Imbondeiro", com um trabalho de Luandino Vieira, que seria o primeiro de 1965, quando a PIDE invade a tipografia, apodera-se do papel já impresso e do próprio chumbo da composição, e, não bastando, estende a sua acção às instalações da "editora", onde apreende toda a documentação, literária e comercial, existente no escritório, incluindo textos inéditos.

A 'aventura' de Imbondeiro chegara ao fim. Mas o *Verbo* ainda estava na primeira conjugação...

Junte-se, para a memória desse período, o facto de aquele livro de Luandino Vieira ter merecido, no ano seguinte, o Grande Prémio de Novelística da Sociedade Portuguesa de Escritores (a seguir extinta após a sua invasão por legionários), e de a Sociedade Cultural de Angola ser também extinta por Portaria de 5 de Março de 1966 do Governo de Angola. Era governador Silvino Silvério Marques e ministro do Ultramar, Joaquim da Silva Cunha.

Anexo 2

À toa na vida até chegar o tempo de ler, ouvir e ver – não podemos ignorar

António Melo

Estamos aqui para uma viagem no tempo que para alguns é mera ficção. Um filme que não viram, com imagens soltas de uma realidade que descreêm. O mais próximo que posso propor para esse salto de imaginação é o *Irão*, onde subsiste um fascismo religioso que congelou o real – é assim, sempre foi assim, assim será.

Economizar e poupar manda Salazar – a noite era iluminada a 25 volts, mesmo nas estradas que tinham iluminação era um pirilampo no alto de um poste. Nas quintas em redor, e elas principiavam à beira das vilas e cidades que não tinham mais de cinco mil habitantes, era o petromax, a vela, a lamparina e o candeeiro de azeite.

Deitar cedo e cedo erguer dá saúde e faz crescer – era falso. As crianças na escola eram enfezadas, os dentes cariados e a pele escura de terra. Sem o sol que as alimentava e a fruta que apanhavam à socapa, seriam crianças à beira da tuberculose e raquíticas. Levantavam-se de noite para fazer os 2 a 4 km que as separava da escola, com uma saca de serapilheira enfiada sobre a cabeça a fazer de impermeável, olhos encovados e botas cardadas de sola gretada, com atacadores de cordel, a bater no soalho da sala de aula.

Ao meio-dia os da terra iam a casa almoçar. Mesmo que apenas uma sopa com naco de pão alimentava para a tarde que terminava às 15h. Os das quintas traziam, se traziam, a bucha e bebiam água. As cantinas escolares eram uma imagem distante, que não se pensava pudesse existir nas escolas portuguesas. Para os indigentes havia um albergue e, para os sem pão, um lactário onde se dava um copo de leite de manhã e outro ao meio da tarde. Mas era preciso ser mesmo indigente ou doente.

A Emissora Nacional pontuava o dia e marcava os tempos em sincronia com as badaladas do sino. O transistor não existia e deitar cedo era nas quintas um hábito tanto quanto uma necessidade. O isolamento combatia-se com as procissões, que eram muitas e encenadas a preceito. Percorriam-se as ruas principais, visitava-se a capela do santo que se celebrava e regressava-se à igreja matriz coberto das pétalas destinadas às imagens e ao senhor prior, por entre janelas floridas e engalanadas de colchas de damasco.

As invernias combatiam-se com roupa e braseiras e as canículas com pirolitos a que se juntava um pouco de café para fazer uma espuma que fingia de cerveja.

Nas casas da vila ou cidade havia criadas que dormiam num sótão. Chegavam franzinas com 12 anos e partiam quando chegava o casamento, dez anos depois.

Este era o Portugal metropolitano.

Havia um outro, o ultramarino, onde cada família tinha um parente e de que pouco se sabia a não ser quando de tempos em tempos ele vinha para férias e ficava dois, três meses. A família acompanhava-o e era como se uma nave extraterrestre caísse no quintal. Tinham brinquedos que nunca víamos, revistas brasileiras de que se ouvia falar mas agora podíamos folhear, fatiotas que nos deixavam boquiabertos. Falavam de frutos e paisagens que não conseguíamos recompor.

Pelas conversas percebia-se que a vida por lá era diferente. Cada um tinha um criado, a que chamavam de *moleque*, havia o cozinheiro, o lavadeiro... enfim ao contrário do que era por cá, onde havia a cozinheira, a lavadeira... Havia um hiato quando queríamos saber o nome do moleque com quem brincavam. Por cá, as criadas tinham nome – eram Maria, Albertina, Conceição, Zefa... As pessoas de lá eram sombras sem nome e de rosto que imaginávamos a partir dos que víamos nas revistas aos quadradinhos e nos romances de aventuras.

Em 1956 a TV experimental apareceu na Feira Popular de Lisboa e foi um acontecimento. Não tão grande como o que abalou o país em 1958 e ficou conhecido como o "furacão Humberto Delgado".

Afinal a realidade podia transformar-se.

Apesar das tentativas do regime para voltar à modorra habitual, o tempo que se escoara não se revertia.

Havia mundo para lá dos muros e as *Aventuras de João Sem Medo*, que habitava na aldeia de Chora-que-logo-bebes, criadas por José Gomes Ferreira, em 1963, foi a primeira metáfora do salto que gerações após gerações iam dar para lá da Espanha, para escapar da miséria dos campos e da Guerra Colonial.

O distante Portugal ultramarino sofreu o grande abalo em 1961, quando no dia 4 de Fevereiro de 1961 um grupo de guerrilheiros africanos assaltou as prisões para libertar os detidos políticos que reclamavam negociações com vista à autodeterminação do território angolano.

"Para Angola, rapidamente e em força!", foi a resposta de Salazar, dada em 13/4/1961 e que marcou os destinos de Portugal nos 13 anos seguintes.

As sombras desse mundo ignoto, misterioso, tomavam a cena e interpelavam os jovens da Metrópole.

O que era o colonialismo?

Para a esmagadora maioria até a pergunta era incompreensível.

A aprendizagem vai ser acelerada.

É possível que o *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador* tenha chegado ao conhecimento de alguns em Portugal quando foi pela primeira vez editado em Paris, em 1957. Mas, em termos de divulgação, mesmo se clandestina, só em 1966 ele por cá chegou – e foi um choque.

Finalmente era-nos explicado numa linguagem clara e racional o que era o colonialismo.

Albert Memmi passou a ser citado nos meios universitários como se de uma palavra-chave se tratasse. Não era ele que contava, durante anos pensei que era negro, à semelhança de Frantz Fanon, que só muitos anos depois soube que era da Martinica e não africano, assim como Memmi era da Tunísia e não do sub-Sara. O que contava é que ele nos dava uma perspectiva histórica para compreender o que era o colonialismo, ao mesmo tempo que traçava com uma mesma inevitabilidade histórica o seu fim. O processo foi bem mais lento do que se esperava, foram precisos mais 13 anos, mas Memmi nunca marcou datas para o fim desse processo, explicou simplesmente que a dialéctica mestre-escravo de Hegel se aplicava com toda a evidência ao binómio colonizador-colonizado, embora tenha preferido recorrer a Racine para estabelecer a analogia.

Racine escreveu *Britannicus*, uma peça teatral que opõe Nero e o seu irmão por adopção Britannicus. Este, por ser o filho biológico do imperador Cláudio, devia suceder-lhe, mas Cláudio veio a casar com Agripina, que tinha já um filho, Nero. Cláudio adoptou Nero como filho e Agripina intrigou para que ele fosse o sucessor em vez de Britannicus. O processo de usurpação desencadeia em Nero um paroxismo de posse e destruição do irmão adoptivo. Mais do que eliminá-lo, quer fazê-lo desaparecer, para que tudo o que era dele possa ser legitimamente seu.

O processo de colonização procede do mesmo modo. À partida o colono desconhece-se, é um expatriado, um emigrante em terra desconhecida. Mas a potência colonizadora dota-o de um estatuto de privilégio que lhe confere o direito de superioridade sobre o autóctone. A aprendizagem desse estatuto confere-lhe um papel, de colonizador, que passará a desempenhar. Mas ele sabe, por definição, que se trata de uma situação. Os papéis podem alterar-se, pois o seu estatuto de privilegiado sustenta-se numa usurpação, legitimada pelo poder de exploração que lhe foi conferido ou delegado pela potência colonizadora. O passo seguinte será o de tornar definitivo o estatuto. Ele é colonialista porque o colonizado nunca poderá deixar de o ser. Não dispõe dos atributos humanos para se realizar enquanto ser político. Precisa de ser governado, para bem dele.

Colono, colonizador, colonialista – o percurso está completo.

Porém, à medida que o processo se realiza, entra em derrapagem, numa contradição de termos. Jean-Paul Sartre no prefácio que fez para o livro de Memmi caracteriza com

precisão esta situação: "ninguém pode tratar um homem 'como um cão' se ele não for considerado primeiro como um homem."

O passo seguinte é tratar o colonizado como sub-homem, considerar as diferenças inultrapassáveis, estabelecer essas diferenças como superioridade de raça, conferindo, ao mesmo tempo, o direito de exploração do colonizado.

Mas também esta arquitectura é de papel. Ao estabelecer a relação num padrão de legitimação e direito, obriga-se a ter deveres e a reconhecer, *ipso facto*, direitos ao colonizado.

Assim, a relação colonial passa a assentar no racismo e a única saída para o colonizado é o desespero da morte. Ou, dito na formulação de Sartre: "foi o colonialismo que criou o patriotismo dos colonizados. Mantidos por um sistema opressivo ao nível do animal, não se lhes deu nenhum direito, nem mesmo o de viver, e a sua condição piorou cada dia; quando o povo não tem outro recurso do que escolher o seu género de morte, quando não recebeu dos seus opressores mais do que uma única dádiva, o desespero, que lhe resta ainda perder?"

Em conclusão, ainda pela mão de Sartre:

"não há nem bons nem maus colonos: há colonialistas. Entre eles alguns recusam a sua realidade objectiva: arrastados pelo aparelho colonial, fazem todos os dias de facto o que condenam em sonhos e cada um dos seus actos contribui para manter a opressão; não mudarão nada, não servirão a ninguém e encontrarão o conforto moral na inquietação, eis tudo. Os outros – é o maior número – começam ou acabam por se aceitar."

Depois desta leitura, a decisão pessoal estava assumida – guerra colonial certamente que não.

Por esse tempo, até mesmo antes de encontrar Memmi, andei pela ambiência da JUC, onde encontrei os católicos progressistas do jornal *Encontro* e, com eles, uma revista – *Croissance des jeunes nations*.

Convém dizer que as leituras de Memmi e Sartre sobre o colonialismo não são exactamente as mesmas. Memmi fala em "situação" colonial e Sartre em "sistema", o que faz a sua diferença.

O debate entre marxismo e democracia-cristã ocupava então as páginas do *Encontro*, e estendia-se até entre mim e o meu irmão, mais velho sete anos, e dirigente conceituado na JUC. Ele, engenheiro diplomado e com reflexão espiritual amadurecida, acreditava que a teoria social da Igreja era o caminho. Eu, jovem caloiro, ardente de novidades, corria à desfilada pelas tribunas que podia alcançar.

Passo por cima da trágica noite de 11 de Fevereiro de 1964, em que ele morreu num acidente de viação, e com ele a minha prima Lena, irmã de infância, e oriento-me para o seu testemunho de vida e para a orientação que me recomendava.

Precisava de me convencer de que também a Igreja abordava o processo colonial e que para ele tinha respostas. O capelão da JUC era o cónego António Reis Rodrigues, por quem o meu irmão tinha a mais elevada estima, mas eu não. Com ele era inviável descobrir uma alternativa ao catolicismo oficial. No pessoal do *Encontro* peroravam Bénard da Costa e Luís de Pina, este director da revista *Filme*, editorial Aster, filiação Opus Dei, e, mais em baixo, os primos Galvão Teles e o Varanda, filho do gerente da Suíça, que nunca mais voltei a ver e julgo ter sido quem me deu a conhecer a revista *Croissance des jeunes nations*.

Hélas! A revista não justificava o colonialismo, longe disso. Abria caminho para a compreensão do *Retrato do colonizado, precedido do retrato do colonizador*.

A título de exemplo aqui vai um excerto de uma carta dos leitores, do n.º 31, de Março de 1964:

O fim da vossa revista “ajudar os mil milhões de seres humanos vivendo nos países sub-desenvolvidos” coincide com a realização da minha própria existência e esperava, sinceramente, que a vossa publicação me viesse apoiar nessa tarefa.

Os primeiros números de que tomei conhecimento (de 10 a 15) trouxeram-me essa esperança. *Hélas!* Devido a uma alteração de orientação no tema dos vossos artigos, que nem consigo compreender, tive a desagradável surpresa de constatar, designadamente a partir de Março de 1963, que a vossa revista assumia uma viragem cada vez mais politizada, política no sentido de controvérsia sobre os indivíduos no poder e dos sistemas que eles representam. A vossa revista desiludiu-me, julgo que ela passa ao lado do fim que ela se propunha, caindo na demasiado fácil e frequente polémica ideológica. No caso, deveras improvável, de um regresso vosso às fontes, certamente que não deixaria de voltar a ser vosso assinante.

No mês seguinte a ansiedade dos “bons colonos” tornou-se ainda mais visível:

Acreditei no vosso desejo de apoiar estas jovens nações; estava convencido que uma Argélia independente era a única solução. Infelizmente, não gosto de levar pontapés em certos sítios, nem de os dar, como fazem na vossa revista.

O colonialismo teve defeitos, mas qualquer empreendimento humano tem defeitos. Mas teve também as suas qualidades. Porém, apenas falam das primeiras (é uma perspectiva). Parecem acreditar de coração jubiloso em tudo o que se passa na Argélia e por aí fora, mesmo quando

franceses – vossos compatriotas, não o esqueçam – são vítimas. Há, quanto a mim, uma solidariedade nacional que deve brotar no melhor como no pior, e, nesses casos é de regra ter pudor.

A questão de saber se o colonialismo correspondia a uma situação existencial, como sustentava Memmi, ou se constituía um problema de “sistema”, devendo desaguar no confronto social da luta de classes foi assunto que ainda não resolvi ao fim destes anos e pode ser tema de debate. Mas, em todo o caso, mesmo nos católicos encontrei a mesma resposta – guerra colonial certamente que não.

A forma de resistência mais eficaz ao regime salazarista, quanto a mim e em Lisboa, foi a que se desenvolveu nas associações de estudantes em torno dos “convívios”.

Os fins-de-semana para quem contava os escudos da mesada eram um aborrecimento ou uma catástrofe. No primeiro caso significava que se ficara no quarto a ler um romance ou a jogar às cartas com outros parceiros da mesma casa ou próximos. No segundo, que um tivera a ideia aventureira de ir à Ribadouro só para uma imperial e aí acabava-se a fazer a noite e voltava-se sem dinheiro para o resto da semana senão para todo o mês. Ainda por cima, para além da ressaca, ficava o tarro cerebral de uma estroinice que exaltava pouco.

Ora nos convívios gastava-se pouco ou nada, no caso da AE de Ciências, com o seu jardim até dava para namorar, e aprendiam-se coisas só por estar lá a vê-las e ouvi-las.

Na minha mente o auto pernambucano de João Cabral de Melo Neto, *Morte e vida severina*, vinha e vem associado à “Banda” do Chico Buarque de Holanda.

Graças ao convite do Daniel descobri o porquê desta associação mental.

A *Morte e vida severina*, com texto de Melo Neto e música de Chico Buarque, foi levada à cena pelo Teatro da Universidade Católica de São Paulo e veio à Europa participar no grande prémio do Festival Mundial de Teatro Universitário de Nancy (França), em 1966, onde foi a premiada.

No regresso fez uma abençoada digressão por Portugal, certamente por se tratar de gente católica (?), e apresentou-se em Lisboa, Coimbra e Porto.

Toda a peça é um hino de libertação do oprimido e a banda musical faz dela um manifesto:

Esta cova em que estás, com palmos medida
É a conta menor que tiraste em vida
É de bom tamanho, nem largo, nem fundo
É a parte que te cabe deste latifúndio

Não é cova grande, é cova medida
É a terra que querias ver dividida

É uma cova grande pra teu pouco defunto
Mas estarás mais ancho que estavas no mundo

É uma cova grande pra teu defunto parco
Porém mais que no mundo, te sentirás largo
É uma cova grande pra tua carne pouca
Mas à terra dada não se abre a boca

É a conta menor que tiraste em vida
É a parte que te cabe deste latifúndio
(É a terra que querias ver dividida)
Estarás mais ancho que estavas no mundo
Mas à terra dada não se abre a boca.

O auto de Cabral de Melo Neto teve o poder de me libertar das angústias existenciais do religioso e trouxe-me a serenidade da laicidade. É possível que, se o confronto entre o sagrado e o profano não assumisse a forma totalitária que tinha no fascismo português, eu pudesse ter encontrado um traço de união entre os dois mundos. Tal não ocorreu e nessa passagem perdi a fé.

Foi quase uma liberação. Despreendi-me dos fantasmas infernais, do medo ontológico da danação, do medo comezinho da tirania política, se bem que agora com uma outra dimensão, a de poder ser vítima dele. Descobri que a separação entre mundo espiritual e espaço público é a atitude normal e que ao dar esse passo se abriram esferas de entendimento presas numa caverna inóspita que temia.

Percebi que havia a magia da criação, o infinito dos números, a obra inacabada do homem e o universo que fica para lá dos horizontes possíveis.

Percebi o homem unidimensional, não o de Herbert Marcuse, mero agente instrumental no processo de produção, mas o de Leonardo da Vinci, na sua posição de permanente renascimento intelectual.

Descobri a simplicidade de a “Banda passar”, que Chico Buarque trouxera na sua bagagem quando em 1966 esteve em Lisboa com o auto da *Morte e vida severina*:

Andava à toa na vida
O meu amor me chamou
Pra ver a banda passar
Cantando coisas de amor

A minha gente sofrida
Despediu-se da dor
Pra ver a banda passar
Cantando coisas de amor

O homem sério que contava dinheiro parou
O faroleiro que contava vantagem parou
A namorada que contava as estrelas parou
Para ver, ouvir e dar passagem

A moça triste que vivia calada sorriu
A rosa triste que vivia fechada se abriu
E a meninada toda se assanhou
Pra ver a banda passar
Cantando coisas de amor

O velho fraco se esqueceu do cansaço e pensou
Que ainda era moço pra sair no terraço e dançou
A moça feia debruçou na janela
Pensando que a banda tocava pra ela

A marcha alegre se espalhou na avenida e insistiu
A lua cheia que vivia escondida surgiu
Minha cidade toda se enfeitou
Pra ver a banda passar cantando coisas de amor

Mas para meu desencanto
O que era doce acabou
Tudo tomou seu lugar
Depois que a banda passou

E cada qual no seu canto
Em cada canto uma dor
Depois da banda passar
Cantando coisas de amor.

Anexo 3

Os condenados da terra, de Frantz Fanon

José Rosa

Quando o Daniel Melo me perguntou se tinha havido um livro que tivesse tido influência na minha vida, não demorei um minuto a responder: *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon. Este livro não só me influenciou como mudou o rumo da minha vida.

Estávamos em 1963. Numa tentativa de me livrar da participação numa guerra colonial injusta, matriculei-me na velhinha Escola Náutica (Marinha Mercante), ainda na Rua do Arsenal em Lisboa. Em princípio iria fazer o serviço militar na Escola Naval (Marinha de Guerra), penso que no Alfeite.

Nesse ano, o meu irmão Carlos Júlio Simões de Oliveira, mais velho que eu dez anos, engenheiro electrotécnico, regressara do Brasil, casado com uma brasileira, com dois filhos e uma boa biblioteca de literatura e poesia brasileira e, cereja no bolo, muitas obras de autores marxistas, que por cá estavam proibidas.

Os tempos eram de mudança naquele país, razão pela qual ele fez as malas e zarpou para Portugal. Foi ele quem comprou *Os condenados da terra*, editado pela Ulisseia, em 1961. Ainda hoje me dá gozo a incompetência da nossa censura. Em 1967 essa edição foi censurada e apreendida, “a bem da nação”²³.

Fui aconselhado pelo meu irmão a ler a obra, o que fiz com alguma relutância, porque pensava que o meu problema da Guerra Colonial estava ultrapassado. E não é que me enganei? Em 1964 um diploma oficial obrigou todos os alunos da Escola Náutica a cumprirem o serviço militar no “Ultramar”.

Em Setembro de 1965, assentei praça no quartel de infantaria das Caldas da Rainha. Abandonei o meu posto noutra praça, o do Regimento de Infantaria n.º 2 (Abrantes), em 1967, quando fui mobilizado para Angola para combater as forças e organizações que lutavam pela liberdade e independência daquela colónia portuguesa. Foi em grande parte Fanon e o seu livro *Os condenados da terra*, que me levaram a praticar aquele acto.

Frantz Omar Fanon nasceu a 20 de Junho de 1925, na ilha da Martinica, no Caribe francês. Descendente de escravos africanos, cresceu numa família da classe média, com oportunidade de frequentar o liceu, onde foi aluno do escritor, poeta, ensaísta e militante anti-colonialista Aimé Césaire (1913-2008).

²³ Ap. versão lida em Mata, 2015: 15. Porém, essa censura será de 1965 (vd. novos dados na nota 18).

Fanon tornar-se-ia um admirador confesso deste ideólogo da "negritude", movimento assente na valorização das raízes africanas, tendo participado na campanha eleitoral de Césaire para deputado à Assembleia Nacional francesa pelo círculo da Martinica.

Apesar da sintonia com escritos como *Discurso sobre o colonialismo* (de 1955), Fanon discordou de Césaire quando este promoveu o estatuto de "Département d'Outre-Mer" atribuído ao Caribe francês e a territórios na costa oriental de África, em 1946. A discordância agravou-se quando Césaire fez campanha pelo "sim" da departamentalização, no referendo organizado pelo Presidente De Gaulle, em 1958. Fanon acabaria por criticar os pressupostos da "negritude", que considerava uma imitação dos erros da civilização ocidental (Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, Lisboa, Letra Livre, 2015, p. 217).

Aos 18 anos, durante a Segunda Guerra Mundial, Fanon juntou-se às Forças Livres Francesas, que operavam a favor dos Aliados na ilha Dominica, e combateu por vários anos no Norte de África e em França. A agudização do racismo que se fez sentir nos anos de guerra e a experiência do nazismo contribuíram em muito para a politização e dissidência de Fanon.

Por ter combatido por França foi-lhe concedida uma bolsa para estudar naquele país (1946). Licenciou-se em Psiquiatria em 1951. Exerceu em França durante pouco tempo. Partiu para a Argélia e foi neste país que tomou contacto com a guerra da independência. Adere à Frente de Libertação Nacional e defende a inevitabilidade do recurso à violência na luta pela liberdade.

Foi em França que Fanon percebeu que era considerado negro. Escreve ele:

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, no nosso discurso, uma inconsciência pelo menos paradoxal. O antilhano não se considerava negro; considerava-se antilhano. O preto vivia na África. Subjectivamente, intelectualmente, o antilhano comportava-se como um branco. Ora, ele é preto. E só perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que se está referindo tanto a ele como ao senegalês. Que conclusão tirar de tudo isto?²⁴

Albert Memmi, o tunisino que Fanon conhecera durante a sua estada em Túnis, afirmou o seguinte em artigo de 1971:

²⁴ Cit. *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador, Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008, p. 132.

Na sua curta vida, Frantz Fanon experimentou pelo menos três fracassos graves. Nascido num departamento francês, acreditava-se francês e branco. Quando foi estudar (na Metrópole), fez a dolorosa descoberta de que na sua pátria era negro das Índias Orientais (Antilhas). Enfurecido, decidiu que não seria nem francês, nem das Índias Orientais, mas argelino: não eram os norte-africanos, como ele, ludibriados e vítimas dessa mesma Metrópole?²⁵

Fanon, quando combatera na Segunda Guerra Mundial, já tinha a percepção muito crítica da condição de dominado e de que a experiência africana iria transformar-se numa “raiva vulcânica” (cit. de Jean-Paul Sartre, no prefácio ao livro de Fanon).

Para Fanon, “o homem colonizado liberta-se pela violência”. Para ele, a violência do colonizado unifica o povo. O campesinato é revolucionário porque, sendo sistematicamente esquecido por todos, é a classe mais desfavorecida, mais pobre, que mais sofre, mais pronta para a luta de libertação. Assim sendo, nada tem a perder, tudo tem a ganhar.

Mário Pinto de Andrade, primeiro presidente do MPLA, diz que Fanon não tinha entendido as especificidades dos movimentos de libertação da África subsariana, condicionado como estava pelo ‘modelo argelino’, e critica o que considerou ser a precipitação de Fanon.

Fanon escrevera que “a fraqueza clássica, quase congénita da consciência nacional dos países subdesenvolvidos (terceiro-mundistas, segundo a teoria maoísta), não é apenas a consequência da mutilação do homem colonizado, é também o resultado da preguiça da burguesia nacional, da sua indigência, da formação profundamente cosmopolita do seu espírito”.

Os condenados da terra é considerado o testamento de F. Fanon. Foi escrito entre Abril e Junho de 1961. Fanon soubera um ano antes que sofria de leucemia e que teria menos de um ano de vida. Morreu aos 36 anos, a 5 de Julho de 1962, num hospital dos EUA, país que sempre considerara um país de linchadores, sete meses antes da proclamação da independência da Argélia (a pátria adoptiva, onde chegara em 1953).

Uma frase que me marcou nestes últimos 50 anos foi a seguinte: “Cada geração deve, numa relativa opacidade, descobrir a sua missão, cumpri-la, ou traí-la [...]. A nossa missão histórica, a missão daqueles que tomarem a decisão de acabar com o colonialismo, consiste em ordenar todas as revoltas, todos os actos desesperados, todas as tentativas abortadas ou afogadas em sangue.”

²⁵ Cit. “La vie impossible de Frantz Fanon”, *Esprit*, Setembro de 1971, p. 248, <<http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=29875>>.

Para Fanon, o colonialismo é muito mais que um sistema definido apenas como exploração estrangeira dos recursos naturais de um território com recurso à mão-de-obra local; é, sobretudo, a "negação sistematizada do outro, uma decisão obstinada de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade".

Foi através da leitura deste livro que compreendi a luta dos que se opunham ao colonizador e que me fez não querer participar numa guerra injusta.

Anexo 4

Canção escolhida para a sessão 2 – “Le Déserteur” (inclui o poema homónimo e ainda o poema “Le Dormeur du val”)

Nota: “Le Déserteur”, na versão interpretada por Serge Reggiani, 1964 (contendo dois poemas a seguir transcritos nas versões original e em língua portuguesa: o poema homónimo de Boris Vian e música de Boris Vian e Harold Berg, 1954, com tradução para português de António Melo; antecedido pelo poema “Le Dormeur du val”, de Rimbaud, 1870, com tradução para português de Ivo Barroso).

Le dormeur du val

C'est un trou de verdure où chante une rivière
Accrochant follement aux herbes des haillons
D'argent; où le soleil, de la montagne fière,
Luit: c'est un petit val qui mousse de rayons.

Un soldat jeune, bouche ouverte, tête nue,
Et la nuque baignant dans le frais cresson bleu,
Dort; il est étendu dans l'herbe, sous la nue,
Pâle dans son lit vert où la lumière pleut.

Les pieds dans les glaïeuls, il dort. Souriant
comme

Sourirait un enfant malade, il fait un somme:
Nature, berce-le chaudement: il a froid.

Les parfums ne font pas frissonner sa narine;
Il dort dans le soleil, la main sur sa poitrine
Tranquille. Il a deux trous rouges au côté droit.

Rimbaud

O adormecido do vale

Era um recanto onde um regato canta
Doidamente a enredar nas ervas seus pendões
De prata; e onde o sol, no monte que suplanta,
Brilha: um pequeno vale a espumegar clarões.

Jovem soldado, boca aberta, fronte ao vento,
E a refrescar a nuca entre os agriões azuis,
Dorme; estendido sobre as relvas, ao relento,
Branco em seu leito verde onde chovia luz.

Os pés nos juncos, dorme. E sorri no abandono

De uma criança que risse, enferma, no seu sono:
Tem frio, ó Natureza – aquece-o no teu leito.

Os perfumes não mais lhe fremem as narinas;
Dorme ao sol, suas mãos a repousar supinas
Sobre o corpo. E tem dois furos rubros no peito.

Tradução de Ivo Barroso

Le déserteur

Monsieur le Président
Je vous fais une lettre
Que vous lirez peut-être
Si vous avez le temps
Je viens de recevoir
Mes papiers militaires
Pour partir à la guerre
Avant mercredi soir
Monsieur le Président
Je ne veux pas la faire
Je ne suis pas sur terre
Pour tuer des pauvres gens
C'est pas pour vous fâcher
Il faut que je vous dise
Ma décision est prise
Je m'en vais déserteur

Depuis que je suis né
J'ai vu mourir mon père
J'ai vu partir mes frères
Et pleurer mes enfants
Ma mère a tant souffert
Elle est dedans sa tombe
Et se moque des bombes
Et se moque des vers
Quand j'étais prisonnier
On m'a volé ma femme
On m'a volé mon âme
Et tout mon cher passé
Demain de bon matin
Je fermerai ma porte
Au nez des années mortes
J'irai sur les chemins

O desertor

Senhor Presidente
Aqui lhe envio uma carta
Que talvez leia
Se para isso tiver tempo
Acabo de receber
A convocatória militar
Para seguir para a guerra
Antes de quarta-feira
Senhor Presidente
Não quero ir
Não vim a esta terra
Para matar a pobre gente
Não é para o zangar
Mas tenho de o dizer
Já tomei a minha decisão
Vou desertar

Desde que nasci
Vi morrer o meu pai
Vi partir os meus irmãos
E chorar os meus filhos
Tanto sofreu a minha mãe
Encerrada no seu túmulo
Quer lá saber das bombas
E troça da bicharada
Quando estive prisioneiro
Roubaram-me a mulher
Roubaram-me a alma
E todo o meu doce passado
Amanhã bem cedo
Fecharei a porta
Na cara destes anos mortos
Vou por aí

Je mendierai ma vie
Sur les routes de France
De Bretagne en Provence
Et je dirai aux gens:
Refusez d'obéir
Refusez de la faire
N'allez pas à la guerre
Refusez de partir
S'il faut donner son sang
Allez donner le vôtre
Vous êtes bon apôtre
Monsieur le Président
Si vous me poursuivez
Prévenez vos gendarmes
Que je n'aurai pas d'armes
Et qu'ils pourront tirer

Boris Vian

Mendigarei a minha vida
Pelas estradas de França
Da Bretanha à Provença
E vou dizer às pessoas:
Recusem obedecer
Recusem-na
Não vão à guerra
Recusem partir
Se é preciso verter o sangue
Dai o vosso
Bom apóstolo que sois
Senhor Presidente
Se me perseguir
Preveni os polícias
Que não estarei armado
E que podem disparar

Tradução de António Melo

Recensão

CORDÓN-GARCÍA, José-Antonio et al. (2013) – *Social Reading: platforms, applications, clouds and tags*. Oxford: Chandos Publishing (Chandos Information Professional Series; 10), 292 pp.

Helder Mendes*

Fruto da colaboração de quatro autores com ligação à Universidade de Salamanca (José-Antonio Cordón-García, Julio Alonso-Arévalo, Raquel Gómez-Díaz, Daniel Linder), *Social Reading: platforms, applications, clouds and tags* pretende fazer a defesa do conceito e, principalmente, das práticas de leitura social em ambiente digital. E fá-lo apresentando, além da necessária contextualização teórica, efectuada sobretudo no primeiro capítulo, uma série de conselhos e recomendações de plataformas, dispositivos, sítios *Web* e ferramentas, funcionando assim como uma espécie de guia, com utilidade óbvia para os neófitos que sintam algumas dificuldades de orientação neste novo mundo.

Inevitável é, tendo em conta a rapidez com que se dão transformações neste espaço tecnológico, que algumas das sugestões apresentadas neste livro ficassem desactualizadas ao fim de não muito tempo: a título de exemplo, citamos os casos do Google Reader, aplicação de sindicância de conteúdos que a Google, em 2013, não sem protestos por parte de muitos utilizadores, decidiu descontinuar, Shelfari (sítio de leitura social que a Amazon, detentora do projecto, decidiu fundir com a Goodreads, outra plataforma que faz parte do portfólio daquele colosso do comércio online), e Readmill, uma das mais interessantes aplicações de leitura digital, adquirida em 2014 pela Dropbox e posteriormente descontinuada. Tais pormenores, quanto mais não seja, demonstram a cautela com que se deve abordar o meio digital, já que as microevoluções são comuns, resultando num claro obstáculo quando se trata de prever o futuro.

A tese subjacente a este volume, que teve uma edição electrónica e uma impressa, é a de que as novas tecnologias da informação estão a conduzir a novas formas de escrita e leitura, formas essas que podem afastar-se das tradicionalmente associadas ao livro impresso. Sensatamente, os autores não alinham na discussão espúria *digital vs. impresso*, nem tomam partido por um destes campos tantas vezes vistos como opostos. Aqui, não se trata de saber se a leitura digital é *melhor* do que a feita sobre um livro físico, ou vice-versa; não se opina pela tão propagada *morte do livro*; não se defende que o ebook é o inevitável futuro

* CHAM (Portuguese Centre for Global History), FCSH-NOVA/UAç.

da leitura. O que é argumentado pelos autores é tão-só isto: ler em ambiente digital e ler no formato impresso constituem duas experiências distintas de leitura. Mas não apenas: devido às suas características, o digital obriga a que, além dos leitores, os habituais intervenientes no ecossistema do livro alterem as suas funções. O comportamento de autores, editoras, livrarias, bibliotecas e outros agentes não é igual nos dois cenários, digital e impresso, e mesmo as formas de realizar negócio são diferentes, precavendo as especificidades de cada meio. Uma parte muito significativa do presente livro, aliás, é dedicada a detalhar o modelo de negócio da Amazon e a tentar analisar o mercado do ebook, onde empresas emergentes convivem com *big players* como a Apple, a Google, ou a já citada Amazon.

O foco, no entanto, dos autores, é procurar mostrar como a experiência de leitura digital pode ser rica, e como poderá sê-lo ainda mais se se tornar social. Mas o que é a leitura social? Ou, mais especificamente, do que se fala quando se fala em leitura social no ambiente digital? À partida, um tal conceito, que conjuga o virtual ao social, poderia apresentar-se como desadequado, porém a chegada da *Web 2.0* e de redes sociais como o Facebook ou o Twitter, entre tantas outras propostas, revelaram como o digital se tornou apto para a sociabilidade. Ora, a implantação destas plataformas, que gerou – ou respondeu a – uma cultura dada à troca, à colaboração e à interacção, acompanhada igualmente do crescimento da oferta de textos digitais (e da maior disponibilidade dos leitores para lhes aceder), conduziu ao surgimento de tentativas de leitura social digital.

Tal sucede porque, sustentam os autores, o interesse dos leitores em socializar é inerente ao próprio acto de leitura. Há, pois, vontade de discutir e partilhar informação com outros leitores. No mundo físico, offline, esta socialização é, em grande medida, feita presencial e oralmente; as novas tecnologias da informação e da comunicação não fazem mais do que deslocar essa atitude para o mundo virtual. Contudo, se a atitude é a mesma, o modo como se desenvolve já não o é, fruto das evidentes dissemelhanças entre o físico e o virtual. De resto, convirá recordar aqui a famosa formulação de D.F. McKenzie em *Bibliography and the sociology of texts: "forms effect meaning"*. Um texto impresso e um texto digital não se lêem da mesma maneira, e a verdade é que também não se socializa da mesma maneira no mundo físico e no mundo virtual.

A leitura social em ambiente digital terá, portanto, particularidades que importa conhecer e que são o alvo sobretudo dos capítulos 2, *Reading applications: an analysis* e 5, *Social reading applications: diagnosis and evaluation*. Caracteriza-se por ser uma comunicação estabelecida, através da mediação tecnológica, entre leitores, os quais visam partilhar entre si opiniões acerca de um livro, valendo-se para o efeito de procedimentos diversos: anotações, comentários, *tags*, avaliações, citações, recomendações, entre outros, com variados graus de impacto. As ferramentas digitais apresentam, então, formas de os

leitores se ligarem aos textos e de se ligarem uns aos outros por intermédio desses mesmos textos. As vantagens, transversais a qualquer modelo de leitura social, independentemente de o contexto ser físico ou virtual, podem resumir-se nesta equação: quanto mais leitores houver para interpretar e comentar uma obra, mais aberta e rica se torna essa mesma obra. A leitura social beneficia, deste modo, o próprio acto de leitura. E não só: a troca de opiniões estimulada pela leitura social reforça nos indivíduos o sentido crítico e a responsabilidade, tornando-os melhores leitores, escritores e até cidadãos (p. 6).

O que distancia a leitura social digital da tradicional é, como se pode perceber de uma maneira quase intuitiva, o alcance. A leitura social tradicional requer a presença física dos leitores, no mesmo lugar, ao mesmo tempo, e está sujeita ao passa-palavra. Envolve comunidades pequenas e muitas vezes os envolvidos já se conhecem, é dizer, já existe uma socialização prévia. O digital, por seu turno, abre a possibilidade a uma participação global, alargada, que pode ser síncrona ou assíncrona, e feita independentemente do nível de ligação social entre os indivíduos (o qual pode muito bem equivaler a zero, ou seja, estarmos perante perfeitos desconhecidos). Por meio das plataformas de leitura social, um leitor português pode partilhar opiniões acerca do mesmo livro, com, por hipótese, um leitor australiano. Podem recomendar leituras e autores, e estabelecer assim uma conexão que tem por eixo os textos – estes possuem, pois, um valor social. A conexão pode ter lugar tanto nas redes sociais generalistas, por exemplo o Facebook, onde de resto já estão integrados clubes de leitura virtuais, como – e principalmente – em redes sociais, aplicações, sítios e plataformas especializados em livros e leituras, de que Goodreads, LibraryThing, Kobo Reading Life são apenas alguns casos. Este, aliás, não deixa de ser notado como um problema: a proliferação de software, além do hardware (é diferente ler num PC, num e-reader, num tablet ou num smartphone), atomiza os espaços de possível relacionamento e dificulta a escolha.

A grande questão que se coloca, todavia, é esta, e que já não tem a ver com o alcance, ou extensão, da socialização e sim com a sua *intensidade*. A dúvida é legítima: é da mesma ordem a comunicação entre os leitores? O nível da interacção e da participação é igual para o digital/virtual e para o físico/real? Cordón-García, Alonso-Arévalo, Gómez-Díaz e Linder abstêm-se de realizar uma análise aprofundada deste tema, que implicaria necessariamente um enfoque de cariz sociológico, capaz de captar e comparar as práticas num e noutro ambiente. Mas sempre adiantam (p. 249) que as intervenções dos leitores nas diversas plataformas de leitura social são maioritariamente denotativas e assertivas, em lugar de avaliativas ou contrastantes com opiniões já expressadas, e são precisamente estas, é-nos dito, que na verdade enriquecem o diálogo. Esta diferença quanto à intensidade é relevante e alimenta a sensação de que a leitura social digital, embora possa de facto enriquecer a experiência de leitura e escrita electrónicas (nisto concordamos em

absoluto com os autores do presente livro) e constituir-se como uma mais-valia, ainda não é tão fértil e proveitosa quanto a sua análoga não-digital.

Na realidade, os autores querem fazer crer, talvez com demasiado optimismo, que a leitura social é uma tendência que veio definitivamente para ficar. Este optimismo domina praticamente todo o volume e só no capítulo final, *By way of an epilogue*, se apresentam algumas reticências, chamando-se concretamente atenção para o *cyberbullying* (que afecta também os autores) e para a atitude exactamente inversa, ou seja, os elogios e as avaliações positivas “compradas” por autores ou editores; para a falta de interoperabilidade entre aplicações; para a ausência de uma integração completa das tecnologias junto dos editores; para a própria complexidade da leitura social digital.

Social reading: platforms, applications, clouds and tags é, opinamos, um texto mais coeso na apresentação da leitura digital, bem como da experiência que o leitor pode esperar obter, do que de essa forma mais particular, a leitura social, que tal como ainda está a ser realizada não parece por enquanto possuir a capacidade para atrair a esmagadora maioria dos leitores, mesmo aqueles já acostumados a ler no ambiente digital. Como, de resto, já referiu Michael Kozlowski, num artigo de opinião com o sugestivo título *Is social reading the future of books? I hope not!*, no qual analisa as funcionalidades mais comuns da leitura social, “*if this is the future of social reading, I elect not to take part in it at all*”. Julgamos que os principais obstáculos à implementação da leitura social em ambiente digital são os seguintes: 1) nem todo o leitor deseja socializar – a alegação, feita por alguns especialistas, de que toda a leitura é social não passa de uma generalização; 2) o grau de socialização através do digital, como se viu atrás, não pode ser comparado com o que é possível fazer no mundo offline, por exemplo em clubes de leitura físicos. Neste aspecto, os benefícios que a leitura social digital pode fazer chegar à leitura e mesmo à sociedade como um todo (como vimos, uma capacidade defendida pelos autores), serão, com toda a certeza, menores do que os benefícios atingíveis quando a socialização é feita tradicionalmente, é dizer, *vis-à-vis*, junto de indivíduos de carne e osso; 3) exigência de competências. Se saber ler e escrever é um primeiro nível de competência necessário à participação, um segundo nível é a destreza na utilização das tecnologias digitais e um terceiro, e mais elevado, nível, é a competência relativamente às funcionalidades sociais disponibilizadas pelas diferentes plataformas, sítios e aplicações.

Portanto, ainda se está muito longe do “*annoto ergo sum*” (p. 259) que dá o remate a esta muito interessante obra, apesar de certas reservas com que deve ser lida. Talvez os desenvolvimentos tecnológicos venham a consolidar a prática da leitura social, mas ainda há muito a explorar. As possibilidades estão em aberto, mas as limitações são igualmente em grau considerável.

Autores/Auteurs | Authors

ADRIEN PASCHOUD

Né en 1973 à Lausanne (Suisse). Études de littérature française à l'Université de Lausanne, puis à l'Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle (DEA) ; docteur ès Lettres (2005). Est actuellement Professeur de littérature du XVIII^e siècle à l'Université de Bâle. Axes de recherches : pensée du temps chez Diderot ; rhétoriques scientifiques ; libertinage ; liens entre littérature et religion.

Born in 1973 in Lausanne (Switzerland), Adrien Paschoud is Professor in French Literature at Basel University; his research focuses on the notion of time in Diderot's work, scientific rhetoric, libertinage and the link between literature and religion.

CHARLES VINCENT

Agrégé de Lettres Modernes, Docteur de l'Université Paris-Sorbonne, Charles Vincent est spécialiste de Diderot, de la littérature et l'histoire des idées au siècle des Lumières. Il s'intéresse particulièrement aux rapports entre l'action et l'écriture au dix-huitième siècle entre littérature, morale et politique. Il est l'auteur de *Diderot en quête d'éthique* (Classiques Garnier, 2014) et a codirigé l'ouvrage *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII^e siècle* (Classiques Garnier, 2014).

Charles Vincent has a Phd in literature. He is a member of the C.E.L.L.F. (CNRS / Paris-Sorbonne) and a specialist of Diderot and of French literature of the enlightenment. He is particularly interested by relations between action and writing during the eighteenth century. He published *Diderot en quête d'éthique* (Classiques Garnier, 2014) and supervised the edition of *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII^e siècle* (Classiques Garnier, 2014).

COLAS DUFLO

Il est professeur à l'Université de Paris-Ouest Nanterre. Il dirige l'équipe Litt&Phi (Littérature et Philosophie) au sein du CSLF (Centres des sciences des littératures de langue française). Spécialiste du dix-huitième siècle, il s'intéresse aux rapports entre philosophie et roman, à Diderot et à Bernardin de Saint-Pierre. Publications récentes : *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIIIe siècle* (Paris, CNRS éditions, 2013, 290 p.), *Diderot. Du matérialisme à la politique* (Paris, CNRS éditions, 2013, 240 p.) et *Diderot philosophe* (Paris, Honoré Champion, [2003] nouvelle éd. 2013, coll. « Champion classiques», 544 p.).

He is Professor of French Literature at the University of Paris Ouest Nanterre La Défense. His recent work focuses on the history of literature and philosophy in the eighteenth century, particularly on Diderot, on Bernardin de Saint-Pierre and on the presence of philosophy in novels of the Enlightenment. Recent books: *Diderot philosophe* (Paris, Honoré Champion, [2003] 2013); *Diderot. Du matérialisme à la politique* (Paris, CNRS éditions, 2013) ; *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIIIe siècle* (Paris, CNRS éditions, 2013).

DANIEL MELO

Investigador integrado e vicecoordenador do grupo de investigação «Leitura e formas da escrita» do CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores. Doutor em História Moderna e Contemporânea pelo ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Prémio de História Contemporânea Victor de Sá para a sua tese de doutoramento *A leitura pública no Portugal contemporâneo* (ICS, 2004). Entre os seus últimos trabalhos constam o capítulo do livro “A cultura” (in *História contemporânea de Portugal, 1808-2010*, Lisboa, Objetiva, vol. 4, 2015) e o livro *História e património da edição – A Romano Torres* (Lisboa e Famalicão, CHAM e Húmus, 2015). Coordena um projecto de pesquisa sobre a circulação e recepção do impresso no espaço iberoamericano, sendo bolseiro de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/104105/2014). CV breve em <http://unl-pt.academia.edu/DanielMelo>.

He is a Research fellow and vice-coordinator of the Research Group «Reading and the forms of writing» at the Portuguese Centre for Global History (CHAM, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores). His PhD thesis, *A leitura pública no Portugal contemporâneo (1926-1987)* [*Public reading in contemporary Portugal (1926-1987)*], received the Victor de Sá Contemporary History Prize and was published by Imprensa de Ciências Sociais in 2004. Among his latest works are the book chapter “A cultura” [Culture] (in *História contemporânea de Portugal, 1808-2010*, Lisbon, Objetiva, vol. 4, 2015) and the book *História e património da edição – A Romano Torres* [*Publishing History and Heritage – The Romano Torres publishing house*] (Lisbon and Famalicão, CHAM e Húmus, 2015). He is currently working on a post-doctoral research project about the circulation and reception of printed matter and ideas in Ibero-America, funded by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BPD/104105/2014). Brief CV at <http://unl-pt.academia.edu/DanielMelo>.

FERNANDO GUERREIRO

Professor associado do Departamento de Românicas da FLUL. Trabalhou, ao longo dos anos, sobre Literatura e Cultura dos séculos XVII e XVIII em França, tendo-se depois dedicado ao Romantismo e ao Modernismo. Actualmente lecciona cadeiras de cinema na Licenciatura em Estudos artísticos-Artes do Espectáculo da FLUL, tendo trabalhado, nomeadamente, sobre as relações entre o “grupo de ‘Orpheu’” e o cinema. Publicou, entre outros, os livros de ensaios: *Monstros Felizes – La Fontaine, Diderot, Sade, Marat* (2000), *O Caminho da Montanha* (2001), *O Canto de Mársias – Por uma poética do sacrifício* (2001), *Italian Shoes* (2005), *Cinema El Dorado – Cinema e modernidade* (2016).

He is Associate Professor of the Department of Romance Literature and Culture of the FLUL. He has been working for years on French Culture and Literature of the 17th and 18th centuries and, for the past two decades, has focused his work on Romanticism and Modernism. Presently, he lectures on cinema and writes about the relations between “Orpheu” group and cinema.

He has published, among other, the following books of essays: *Monstros Felizes – La Fontaine, Diderot, Sade, Marat* (2000), *O Caminho da Montanha* (2001), *O Canto de Mársias – Por uma poética do sacrifício* (2001), *Italian Shoes* (2005), *Cinema El Dorado – Cinema e modernidade* (2016).

JEAN-CLAUDE BOURDIN

Professeur émérite de l’Université de Poitiers. Ses travaux portent sur trois domaines: les Lumières, Diderot et le matérialisme; Hegel, Marx, Arendt, Foucault, Althusser; la politique (la guerre, la réconciliation, religion et politique, la critique). A publié sur ces questions de nombreux articles, des ouvrages et dirigé des ouvrages collectifs. En dernière date: *Althusser, une lecture de Marx*, PUF, 2008, *Les Politiques de réconciliation*, L’Harmattan, 2013, « Machiavel philosophe sans guillemets » in *La Pensée*, n.° 382, « Althusser 25 ans après », avril-juin 2015.

Professor emeritus of the University of Poitiers (France). His investigation concern three domains: The Enlightenment, Diderot, the materialism; Hegel, Marx, Arendt, Foucault, Althusser; and several issues in politics (war, violence, reconciliation, religion and politics, the critical stand) Last publications: *Althusser, une lecture de Marx*, PUF, 2008, *Les Politiques de réconciliation*, L’Harmattan, 2013, « Machiavel philosophe sans guillemets » in *La Pensée*, n.° 382, « Althusser 25 ans après », avril-juin 2015.

KONSTANZE BARON

Elle est enseignante-chercheuse au grade de *Akademische Rätin* au Séminaire de Langues et Littératures Romanes de l'Université de Tuebingen et, pendant l'année 2015-2016, détentrice d'un *post-doctoral fellowship* au *Mahindra Humanities Center* à Harvard. Après des études de lettres modernes à l'Université d'Oxford, elle a obtenu son DEA en « Histoire et Sémiologie du texte » à Paris VII en 2003. De 2009 à 2015, elle a été attachée de recherche au Centre pour les Recherches sur les Lumières en Europe (IZEA) à Halle. Sa thèse de doctorat, soutenue à l'Université de Konstanz en 2010 et publiée en 2014 par Fink Verlag sous le titre « *Diderots Erzählungen. Die Charaktergeschichte als Medium der Aufklärung* », explore la dimension éthopoétique des contes de Denis Diderot. D'autres travaux sur Diderot, Rousseau et la philosophie morale des Lumières sont actuellement en cours de parution.

She is assistant professor (*Akademische Rätin*) at the Department of Romance Literatures and Languages in Tuebingen, and, during the academic year 2015-16, a post-doctoral fellow at the *Mahindra Humanities Center* at Harvard. She studied Modern French and History in Oxford and in 2003 obtained her DEA in "Histoire et Sémiologie du texte" from Paris VII. From 2009 to 2015, she was a full-time researcher at the Center for European Enlightenment Studies (IZEA) in Halle. Her dissertation, which she defended in 2010 at the University of Konstanz and which was published in 2014 by Fink Verlag under the title "*Diderots Erzählungen. Die Charaktergeschichte als Medium der Aufklärung*", investigates the ethico-poetic dimension of Diderot's tales. Other current projects are dealing with the theory of action/acting, the role of "Enlightenment Genius" and of institutions in Rousseau.

LUÍS MANUEL A. V. BERNARDO

Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; investigador e subdirector do CHAM-FCSH/NOVA-UAc; co-diretor de *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Interessa-se particularmente pelo modo como certos textos dos séculos XVIII e XX contribuem para configurar o sentido da Modernidade. A sua investigação e as suas publicações incidem assim tanto sobre Diderot, Eric Weil, Michel Foucault, Jürgen Habermas, quanto sobre os autores portugueses. Informações mais detalhadas podem ser consultadas em <http://fcsch.unl.pt/faculdade/docentes/blmav>.

Professeur du département de philosophie de la Faculté des sciences sociales et humaines de l'Université nouvelle de Lisbonne et chercheur du CHAM-FCSH/NOVA-UAc dont il est un des sous-directeurs; co-directeur de *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Il s'intéresse particulièrement à la façon dont certains textes des XVIIIème et XXème siècles contribuent à établir le sens de la Modernité. Ses recherches et ses publications se dirigent ainsi autant sur Diderot, Eric Weil, Michel Foucault, Jürgen Habermas, que sur les auteurs portugais. Une notice plus détaillée se trouve disponible en <http://fcsch.unl.pt/faculdade/docentes/blmav>.

LUÍSA COUTO SOARES

Actualmente aposentada, foi Professora na Universidade NOVA de Lisboa. Os seus interesses no ensino e na investigação centram-se nos problemas do conhecimento, filosofia da linguagem, filosofia da mente e metafísica, na perspectiva das várias questões de identidade. Os problemas da identidade estão sempre presentes, de um modo ou de outro na sua investigação e na sua escrita. *Teoria Analógica da Identidade*, a sua tese de doutoramento, foi publicada em 2001. Tem publicações em numerosos jornais e revistas nacionais e estrangeiros sobre temas muito variados.

Presently retired, she was a Professor at Universidade NOVA de Lisboa. Her previous teaching and present research are in the areas of Philosophy of Knowledge, Philosophy of Language, Philosophy of Mind, Metaphysics and Personal identity problems, since they contribute jointly to the same final achievement. *Analogical Theory of Identity (Teoria Analógica da Identidade)* her PhD thesis, was first published in 2001. Her articles on different issues related with her investigations, have been published in several national and international reviews and journals.

MARIE LECA-TSIOMIS

Professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre.

Ses travaux portent sur Diderot et sur l'Encyclopédie. Auteur de *Écrire l'Encyclopédie*, SVEC Oxford (1999) 2008 et de nombreuses études sur Diderot. Co-dirige actuellement le projet ENCCRE (Edition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie).

Professor Emerita from the Université Paris Ouest Nanterre.

Her works are concerned with Diderot and the Encyclopédie. She wrote *Écrire l'Encyclopédie*, SVEC Oxford (1999) 2008, as well as many papers on Diderot. She's actually co-responsible for the project ENCCRE (Edition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie).

SÉBASTIEN ROZEAUX

Doutor em História Contemporânea pela Universidade Lille III. É actualmente investigador de pós-doutoramento da École des hautes études hispaniques et ibériques, Casa de Velázquez, em Madrid. Reside em Lisboa.

PhD in Contemporary History by University Lille III. Currently post-doctoral researcher at the École des hautes études hispaniques et ibériques, Casa de Velázquez in Madrid. He lives in Lisbon.

SOPHIE AUDIDIÈRE

Spécialiste du 18^e siècle français, elle est philosophe et maître de conférences à l'université de Bourgogne, membre du laboratoire Logiques de l'agir (Université de Franche-Comté). Elle a édité *Fontenelle, Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques* (Paris, Classiques Garnier, 2015) et codirigé *L'Encyclopédie du Rêve de D'Alembert* (Paris, CNRS éditions, 2006), *Matérialistes français du XVIII^e siècle* (Paris, PUF, 2006), *Cultural Transfers: France and Britain in the Long Eighteenth Century* (Oxford, SVEC, 2010) et publié des articles sur Diderot, Helvétius, Fontenelle, Godwin et Bentham.

A specialist in 18th century French, she is a philosopher and professor at the University of Bourgogne, a member of the laboratory «Logics of action» (University of Franche-Comté). She edited Fontenelle's *Digression on the Ancients and the Moderns and other philosophical texts* (Paris, Garnier Classics, 2015) and co-edited *The Encyclopedia of the Rêve de D'Alembert* (Paris, CNRS Editions, 2006), *Matérialistes français du XVIII^e siècle* (Paris, PUF, 2006), *Cultural Transfers: France and Britain in the Long Eighteenth Century* (Oxford, SVEC, 2010) and published several articles on Diderot, Helvetius, Fontenelle, Godwin and Bentham.

STÉPHANE PUJOL

Stéphane Pujol est maître de conférences à l'Université de Paris Ouest Nanterre et directeur de programme au Collège international de philosophie. Il s'intéresse aux rapports entre littérature et philosophie et à la « littérature d'idées » au XVIII^e siècle. Parmi ses publications, on retiendra un ouvrage sur le genre du dialogue philosophique (*Le dialogue d'idées au XVIII^e siècle (1670-1800)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005) et un ouvrage sur *l'Encyclopédie (Morale et science de mœurs dans l'Encyclopédie*, Paris, Champion, à paraître en 2017).

Stéphane Pujol is Professor of French Literature at the Université de Paris Ouest Nanterre and program director at the Collège international de philosophie. His research areas include the relationship between literature and philosophy, and the 'literature of ideas' in the 18th century. He is the author of various articles, as well as of *Le dialogue d'idées au XVIII^e siècle (1670-1800)*, (Oxford, Voltaire Foundation, 2005), a research on the philosophical dialogue as a genre. He is also the author of *Morale et science de mœurs dans l'Encyclopédie* (which will be published by H. Champion in 2017).

Dossiê | Diderot et la morale

Diderot et la morale – Préface
Colas Duflou et Luís Manuel A. V. Bernardo

La morale diderotienne dans *l'Encyclopédie* n'est pas où on l'attend
Marie Leca-Tsiomis

Vers une «crise du droit naturel»?
L'article «Droit naturel» de Diderot dans *l'Encyclopédie*
Stéphane Pujol

Arpenter les territoires de la morale: le *Supplément au Voyage de Bougainville*
Adrien Paschoud

Le barbare est-il heureux, ou Pourquoi une éducation publique?
Philosophie et utilité de l'institution éducative chez Diderot
Sophie Audidière

Conséquence morale et écriture philosophique chez Diderot
Colas Duflou

Les variations morales de Diderot
Charles Vincent

Histoire(s) de caractères. Le programme étho-poétique des contes
Konstanze Baron

Satire et morale dans *Le Neveu de Rameau*
Jean-Claude Bourdin

O cinema e Diderot. Da «promenade Vernet» ao *Eidophusikon* de Louthembourg
Fernando Guerreiro

Denis Diderot – *Carta a Paul Landois*
Luís Manuel A. V. Bernardo

Vária

Les fondations fragiles d'un espace littéraire transatlantique
Les lettres brésiliennes dans le *Dicionário bibliográfico português* d'Inocêncio Francisco da Silva
(1858-1883)
Sébastien Rozeaux

O «programa fiduciário» de Polanyi e a refutação do criticismo moderno
Maria Luísa Couto Soares

Dossiê | Tertúlia «Um livro, uma revista, uma canção contra a Guerra Colonial»

Circulação, apropriação e actualidade das ideias contra a Guerra Colonial.
Notas críticas de problematização
Daniel Melo

Recensão

Cordón-García, José-Antonio *et al.* (2013) – *Social Reading: platforms, applications, clouds and tags*
Helder Mendes