



**HAL**  
open science

**“ S’embarrasser d’une question dont les parties ne sont pas vraies ”? Diderot et le manuscrit fontenellien du traité de la liberté de l’âme**

Sophie Audidière

► **To cite this version:**

Sophie Audidière. “ S’embarrasser d’une question dont les parties ne sont pas vraies ”? Diderot et le manuscrit fontenellien du traité de la liberté de l’âme. *La Lettre clandestine*, 2011, Diderot et la littérature clandestine, 19, pp.119-137. halshs-02077791

**HAL Id: halshs-02077791**

**<https://shs.hal.science/halshs-02077791>**

Submitted on 13 May 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« S'EMBARRASSER D'UNE QUESTION DONT  
LES PARTIES NE SONT PAS VRAIES » ?  
DIDEROT ET LE MANUSCRIT FONTENELLIEN  
DU *TRAITÉ DE LA LIBERTÉ DE L'ÂME*

*Sophie Audidière*

*Université de Bourgogne*

Le *Traité de la liberté de l'âme*, parfois intitulé également *Traité de la liberté*, est un opuscule anonyme bien connu des spécialistes de la littérature dite clandestine. M. Benítez recense sept copies de la version manuscrite, mais pas d'exemplaire imprimé datant de 1700, date à laquelle, selon une note portée sur l'une des copies (Arsenal), le manuscrit aurait été pour la première fois publié et immédiatement interdit, lacéré et brûlé sur ordre du Parlement. Le *Traité* figure ensuite dans les *Nouvelles libertés de penser*, aussi bien dans la version manuscrite de ce recueil que dans son édition amstellodamoise de 1743. Le texte y demeure anonyme, mais le nom de Fontenelle circulait couramment dans la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle, souvent explicitement, et l'attribution du *Traité* à Fontenelle fait aujourd'hui consensus (Miguel Benítez, Carmelo Romeo, Maria Susana Seguin, Alain Niderst<sup>1</sup>).

1. M. Benítez, *La Face cachée des Lumières : recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996 ; C. Romeo, « Matérialisme et déterminisme dans le *Traité de la liberté* de Fontenelle », dans O. Bloch (dir.), *Le Matérialisme du xviii<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 101-107 ; M. S. Seguin, « Fontenelle, l'Académie des sciences et le siège de l'âme », *La Lettre clandestine*, n° 18, 2010, p. 162-179 ; A. Niderst (éd.), *Traité de la liberté. Des miracles. Des oracles. Avec le traité La Fausseté des miracles des deux Testaments*, Paris/Oxford, Universitas/ Voltaire Foundation, 1997 (Niderst recense quant à lui six copies manuscrites et publie la version Depping [1818], en signalant les variantes par rapport aux versions

Si les interprétations disponibles du texte sont diverses, l'horizon de la littérature secondaire portant sur ce manuscrit est remarquablement constant : les commentateurs pointent vers Diderot et La Mettrie, toujours pour marquer une forme de continuité entre le *Traité* et les œuvres de ces derniers, tout en reconnaissant parfois que de l'un aux autres a eu lieu un réaménagement fondamental du statut des thèses présentes dans le manuscrit, de leur enjeu moral, de la possibilité ou non de les diffuser, voire de leur contenu même. Je voudrais reprendre ici la question du lien entre Diderot et le *Traité*. Il me semble en effet que, posée dans des termes aussi généraux, cette question s'avère peu féconde, quand bien même on distinguerait entre un Diderot jeune, un second Diderot, un Diderot du *Rêve*, etc. En revanche, si on insère le *Traité* dans des contextes éditoriaux précis, on peut poser la question des usages possibles du texte fontenellien à ces différents moments, puis celle des éventuels usages spécifiquement diderotiens, à la place de celle des postérités fontenelliennes dans tel ou tel moment de l'œuvre de l'encyclopédiste.

- On peut à cette fin distinguer différents contextes à examiner :
- Il y a d'abord la période qui court de la date supposée de composition de l'œuvre (Maurice Roelens suggère la date de 1686<sup>2</sup>) à celle de sa première publication supposée, en 1700.
  - La date de publication des *Nouvelles libertés de penser* contenant le *Traité* (1743) peut être rapprochée de la période courant de 1748 à 1758 et qui vit fleurir une remarquable activité éditoriale sur la question de la liberté, comme le remarquait déjà Jacques Proust<sup>3</sup>. Il s'agit de voir si de cette façon, en incluant le *Traité* dans le contexte du débat des années 1750 sur la liberté – débat qui nous intéresse ici particulièrement puisque Diderot y inscrit la *Lettre à Landois* en 1756 –, on peut identifier un usage du texte fontenellien différent de celui qu'il peut prendre pendant les vingt dernières années du xvii<sup>e</sup> siècle, pour les contemporains de Fontenelle lui-même.

du recueil *Nouvelles libertés de penser* et des copies manuscrites de ce dernier, ce dernier groupe étant très homogène).

2. B. de Fontenelle, *Textes choisis*, éd. M. Roelens, Paris, Éditions sociales, 1967.
3. J. Proust, *Diderot et l'« Encyclopédie »* [1962], Paris, Albin Michel, 1995, p. 316.

– Après cette seconde période, le *Traité* perd de son actualité d'un point de vue éditorial. Dans notre hypothèse, il n'y a dès lors plus grand-chose d'étonnant à voir littéralement disparaître le manuscrit fontenellien de la pensée et de l'œuvre de Diderot, remplacé par d'autres publications qui constituent le contexte d'élaboration de ces dernières.

---

#### LE *TRAITÉ* ET LE MOMENT 1700

L'hypothèse que fait Maurice Roelens d'une composition de l'œuvre en 1686 inscrit le *Traité* essentiellement dans le contexte de la discussion de la philosophie de Malebranche. On a remarqué depuis longtemps (Maurice Roelens, André Robinet, Alain Niderst, Joseph Beaude<sup>4</sup>), que la physiologie qui est à l'œuvre dans le *Traité* est tirée de Malebranche, ou que s'y lit une réutilisation matérialiste de la théorie des traces. Cette lecture se renforce si on prend en compte la publication anonyme des *Doutes sur le système des causes occasionnelles*, vraisemblablement durant les premiers mois de 1686, dans une édition « à Rotterdam ». Le compte rendu de Bayle, qui discute les *Doutes*, nomme Fontenelle comme leur auteur<sup>5</sup>. À eux deux, *Traité* et *Doutes*, ces textes parcourent en effet le cadre d'intelligibilité déterminé par Malebranche : le système physique des causes occasionnelles, déployé par l'oratorien dans *De la recherche de la vérité* pour répondre aux difficultés de la séparation radicale des substances pensante et étendue, suppose Dieu comme cause efficiente de nos affections représentant les changements dans la matière et comme cause réelle de l'action apparente des corps les uns sur les autres. L'occasionalisme, écrit en substance Fontenelle dans les *Doutes*, n'explique pas mieux comment Dieu agit lorsqu'il est la cause du mouvement que le sens commun n'explique comment le mouvement se fait lorsque nous constatons que l'impénétrabilité des corps fait que de

4. M. Roelens, éd. cit. ; A. Robinet, « Malebranche dans la pensée de Fontenelle », *Revue de synthèse*, 3-XXI, 1961, p. 79-86 ; A. Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972, p. 307-321 et *Traité de la liberté*, éd. cit. ; J. Beaude, « Fontenelle et Malebranche », dans A. Niderst (dir.), *Fontenelle*, Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987, Paris, PUF, 1989, p. 369-378.
5. P. Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, mars 1686, article III.

leur choc naît le mouvement. Par ailleurs, Fontenelle argumente sur les modes d'action de Dieu, et sur la supériorité d'une action appuyée sur la nature des choses elle-même, plutôt qu'une action volontaire, en raison de la plus grande uniformité de la première<sup>6</sup>. La réponse occasionnaliste apparaît comme l'élaboration progressive d'une explication qui doit être revue, en l'intégrant dans l'époque de sa conception, et est appelée à être dépassée par une autre réponse. Le *Traité* pour sa part réfute directement les deux thèses occasionnalistes à l'aide d'une physiologie elle-même d'inspiration malebranchiste. La réécriture déterministe de la physiologie de Malebranche lui-même dans le *Traité* vient donc remplacer le système physique des causes occasionnelles, tandis que les *Doutes* en interrogent la validité intrinsèque au nom d'un questionnement mené par le bon sens et la conscience de l'historicité des réponses savantes.

On trouve par ailleurs dans le *Traité* des échos de toutes les polémiques de la fin du siècle : les commentateurs qu'on a cités identifient des dialogues avec Bernier, avec Régis, avec le Bayle de l'article « Buridan », avec le Hobbes des *Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, mais aussi avec Leibniz ou Arnauld. Cette myriade de références permet soit de voir dans le *Traité* un échantillon « pas vraiment original » de ces polémiques (Alain Niderst), soit de l'inscrire dans le « filon le plus radical de la pensée clandestine de la première moitié du siècle » (Gianluca Mori), soit même d'en faire le « sommet de l'œuvre philosophique de Fontenelle » (Christophe Paillard)<sup>7</sup>. Dans tous les cas, ce contexte, qu'il se limite à la discussion de Malebranche ou qu'il inscrive le *Traité* dans les polémiques de la fin du siècle, date le *Traité* au plein sens du terme : il le rendrait obsolète pour toute lecture ultérieure, dans un contexte où les querelles autour de Malebranche, ou de Hobbes, etc., sont dépassées ou ne se posent plus dans les mêmes termes, ce qui est le cas pour Diderot ; sauf à le considérer comme un réservoir

6. T. Schmaltz, « Occasionalism and Mechanism: Fontenelle's Objections to Malebranche », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. XVI, n° 2, 2008, p. 293-313.

7. A. Niderst, dans *Traité de la liberté*, éd. cit., p. 12 ; G. Mori, « Du manuscrit à l'imprimé : les *Nouvelles libertés de penser* », *La Lettre clandestine*, 2, 1993, p. 129-134 ; C. Paillard, « Le fatalisme neurologique de Fontenelle », <<http://fatalisme.pagesperso-orange.fr/fontenelle.htm>>.

d'arguments, voire de thèses détachables de leur contexte d'énonciation

– ce qui non seulement relève de la double hypothèse selon laquelle les auteurs pratiquent entre eux ce genre d'emprunts et surtout que de tels emprunts révèlent une proximité significative ; mais qui en outre produira, on le verra, un résultat tout à fait nul pour ce qui concerne les liens de Diderot et du manuscrit fontenellien.

On voudrait donc voir à présent, dans le détail de l'argumentation du *Traité*, ce qu'y fait Fontenelle, quelle pratique philosophique est la sienne dans ce texte, ce qu'on saisira en replaçant le *Traité* dans la production fontenellienne qui court de 1686, hypothèse de datation la plus ancienne, à 1700, date de sa probable première publication.

Le *Traité* examine la question de « la liberté de l'homme et de la prescience de Dieu sur ses actions libres »<sup>8</sup>. Cette question est analysée en deux « hypothèses »<sup>9</sup> (Dieu prévoit « les causes des actions libres »<sup>10</sup> et les hommes sont libres) et la compréhensibilité de chacune d'entre elles est examinée successivement, en amont de l'examen de la thèse générale elle-même. Il convient avant tout de savoir si on est en train de « s'embarrasse[r] d'une question dont les parties ne sont pas vraies »<sup>11</sup>, selon l'expression même du *Traité*. Cette démarche propédeutique a été identifiée par Bayle lui-même dans *l'Histoire des oracles*. En effet, après la publication du texte de Van Dale en 1683 et le compte rendu qu'en fait Bayle en mars 1684, la « traduction » de Fontenelle paraît en 1686 ; Bayle en rend compte en février 1687. Dans *l'Histoire des oracles*, Fontenelle affirme que notre ignorance est visible chaque fois que nous trouvons la raison de choses qui ne sont pas (ce qu'il appelle « le merveilleux »), plus encore que chaque fois que nous ne trouvons pas la raison de choses qui sont, ce que Bayle commente : « [...] il montre que ces Histoires sont fort suspectes de fausseté. Cela est plus adroit qu'on ne pense, et fort propre à étourdir et décontenancer un adversaire ; car pendant qu'on lui laisse chercher les causes d'un fait, on lui donne le moyen de se promener au long et au large, mais dès qu'on l'oblige à prouver le fait, on le resserre

8. *Traité de la liberté*, éd. cit., p. 25.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

terriblement »<sup>12</sup>. Chez Bayle comme chez Fontenelle, l'établissement du fait doit précéder la recherche de ses causes, qu'il rend souvent inutile<sup>13</sup>. La question de l'ordre du discours et de ses commencements, question cartésienne s'il en est, se voit accorder sa puissance polémique. Ici, plutôt que d'une recherche des causes, il est donc question d'un usage de la raison : plutôt que de déployer un système pour accorder deux fragments d'une proposition qui sont « deux hypothèses dont l'une n'est pas mieux prouvée que l'autre », à l'image de Malebranche, il convient, comme le font les *Doutes sur le système des causes occasionnelles*, non seulement d'examiner les éléments de la question pour ne pas se mettre en quête de la cause d'un effet qui n'est pas, mais encore, si le fait est pour nous obscur (comme la transmission du mouvement dans les *Doutes*, ou l'action de l'âme sur le cerveau dans le *Traité*), de bien identifier où se situe précisément l'obscurité et en quoi elle consiste.

Christophe Martin, dans un article sur le moment 1700 qui porte sur cette même période de la dernière décade du xvii<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>, repère ce dernier point dans d'autres œuvres. Il décrit ainsi dans les *Lettres du chevalier d'Her\*\*\**, les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, dans *Du bonheur*, les *Réflexions sur la poétique* et *De l'origine des fables*, une pratique de la raison qui n'est ni triomphe de l'analyse dissolvant les illusions et les fables, ni abandon aux légendes, mais, comme Fontenelle lui-même se plaît à le souligner, enchâsse le goût du merveilleux dans sa critique. Ainsi, Christophe Martin indique en passant que le *Traité* peut être mis au rang des ouvrages explorant les « étranges productions de l'esprit humain », les paradoxes de la sensibilité et les zones qui échappent à la conscience : le fond de l'argumentation du *Traité de la*

12. P. Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, février 1687, art. IV.

13. En effet, dans l'*Histoire des oracles*, Fontenelle en récrivant le texte de Van Dale sous couvert de traduction, inverse l'ordre des deux dissertations de Van Dale. De : « 1) Les oracles n'ont pas cessé à la venue du Christ, pour la bonne raison que 2) ils n'étaient pas et n'ont jamais été l'œuvre des démons », il compose l'ouvrage selon l'ordre suivant : « Les oracles 1) n'ayant jamais été l'œuvre des démons 2) n'ont aucune raison d'avoir cessé à la venue du Christ ».

14. C. Martin, « Fontenelle autour de 1700, ou “les étranges productions de l'esprit humain” », dans A. Gaillard (dir.), *L'Année 1700. Actes du colloque du Centre de recherches sur le xvii<sup>e</sup> siècle européen (1600-1700)*, Tübingen, Günter Narr Verlag, 2004, p. 110-126.

*liberté* ne consiste-t-il pas à établir que l'être humain agit en fonction de déterminations qui lui échappent ? « Le principe de l'activité de l'âme », écrit Christophe Martin, « se dérobe à la conscience et nie l'argument cartésien de l'évidence intérieure du sentiment de liberté (“l'âme a cru se déterminer elle-même parce qu'elle ignorait le principe étranger de sa détermination”) »<sup>15</sup>. Il s'agit ainsi pour Fontenelle, par une activité conjecturale fondée sur un travail de l'imagination et une réévaluation de la question de la vraisemblance, décrite par Christophe Martin dans d'autres œuvres, de « deviner » ce principe, selon le terme de Fontenelle lui-même : « On sait qu'on fait tout ce qu'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiciens qui le puissent deviner »<sup>16</sup>, lit-on dans le *Traité*, ou encore : « Ce qui produit la délibération, et ce que le commun des hommes n'a pu deviner, c'est l'égalité de force qui est entre deux dispositions contraires du cerveau »<sup>17</sup>. Le *Traité* s'inscrit donc pleinement dans cette mise en œuvre, dans la dernière décade du xvii<sup>e</sup> siècle, d'une pratique proprement fontenellienne de la raison qui émerge dans la seconde moitié des années 1680, à l'occasion de la lecture de Malebranche et de Van Dale.

Cette pratique philosophique fait bien entendu surgir un certain nombre de thèses sur la question de la « liberté de l'âme humaine ». Or ces thèses évoluent en même temps que la pratique philosophique elle-même, rendant plus complexe la question de l'inspiration fontenellienne possible chez Diderot. Comme on va le voir, en reprenant la question de la liberté de l'âme humaine, Fontenelle change de registre d'écriture, de stratégie éditoriale, en même temps qu'il révisé progressivement mais fondamentalement les thèses du *Traité*.

Dans un article récent consacré à la question de l'âme humaine dans les textes de l'Académie des sciences<sup>18</sup>, Maria Susana Seguin confronte le *Traité* d'une part et ce que Fontenelle publie dans l'*Histoire* et dans certains *Mémoires* de l'Académie des sciences d'autre part, sur le sujet

15. C. Martin, « Le fatalisme neurologique de Fontenelle », art. cit., p. 113 (citation : *Traité de la liberté*, éd. cit., p. 39).

16. *Traité*, éd. cit., p. 40.

17. *Ibid.*

18. M. S. Seguin, « Fontenelle, l'Académie des sciences et le siège de l'âme », art. cit.

de l'âme humaine, à l'époque du *Traité*, puis après 1700. Elle montre ainsi que le *Traité* représente une étape dans la réflexion fontenellienne sur la question de l'âme humaine, étape qualifiée de philosophique ou théorique, confirmée pour la conclusion mais aussi largement déplacée par l'expérience scientifique, par l'appréhension croissante des difficultés de l'explication mécaniste, les pistes ouvertes par une chimie encore largement non maîtrisée et par l'acclimatation du hasard comme principe combinatoire d'une nature capable de se régénérer. Dans cette perspective, c'est bien l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* qui, selon la conclusion de l'auteure, a « par son caractère officiel, par son langage mondain, sans paraître se préoccuper de « philosophie » ou de « conséquences », imprimé dans les esprits une série de principes qui auront largement préparé l'avènement d'un autre matérialisme et d'une autre morale, ceux de La Mettrie et, surtout, de Diderot »<sup>19</sup>. La question ici n'est pas traitée du point de vue de l'insertion du *Traité* dans la querelle occasionnaliste ou dans quelque autre querelle que ce soit, mais du point de vue de la question centrale de la liberté de l'âme humaine et de sa matérialité. Ce qui revient à dire, pour ce qui nous occupe, que la question du rapport de Diderot à l'œuvre de Fontenelle sur le problème de la liberté de l'âme se pose bien plutôt à propos de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* qu'à propos du *Traité*, et pour ce qui concerne plutôt « une série de principes » que les thèses défendues dans le *Traité* à proprement parler, comme on va le voir en examinant celui-ci directement, en complément de l'examen de l'*Histoire* par Maria Susana Seguin.

Fontenelle examine successivement, comme on l'a vu, deux hypothèses : Dieu prévoit « les causes des actions libres » et : les hommes sont libres. Dans une première partie, Fontenelle caractérise la prescience de Dieu sur le modèle de celle des astronomes, ce qui implique de rabattre l'omniscience de Dieu sur la prévision scientifique et de considérer sa prescience comme une simple connaissance de lois physiques éternelles et invariables, dont les effets sont nécessaires. L'infailibilité n'a rien de divin et, tout comme dans les *Doutes*,

19 *Ibid.*, p. 179.

la nécessité découle de la seule nature des choses et de la matière, l'omniscience n'a rien d'incompréhensible, la puissance n'a rien d'actif (Dieu ne prévoit que ce qui peut être prévu). Réciproquement, la liberté est caractérisée comme l'absence de cause et de règle (« se détourner de leur cours indépendamment de quelque cause que ce soit, et de toute règle »<sup>20</sup>). Le résultat de cette démarche analytique est donc que la prévision des actions libres est une contradiction dans les termes. Le tour argumentatif consiste à partir de la connaissance comme connaissance des causes (connaître, c'est connaître par les causes, et c'est donc prévoir, en vertu d'une causalité universellement déterminante et de l'impossibilité de l'aléa ou du hasard), et à opposer terme à terme causalité et liberté (la liberté est l'absence de cause) ; par conséquent bien sûr, connaître ce qui n'est causé par rien est tout d'abord épistémologiquement impensable et substantiellement faux puisqu'« il n'est pas de la grandeur de Dieu de prévoir des choses qu'il aurait faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues »<sup>21</sup>. La première hypothèse, celle qui pose la prescience des actions libres, est ainsi désavouée comme un pur galimatias. La prescience bien pensée ne peut se déployer que dans un « temps » qui premièrement écrase la différence entre le passé, le présent et l'avenir, la détermination causale étant absolue, en l'absence de possibilité du hasard, et deuxièmement efface la différence entre les corps physiques, l'homme étant considéré ici comme un astre se mouvant selon des lois physiques. Dès lors, soit l'homme est libre et la prescience de Dieu n'est pas universelle, soit il ne l'est pas et la prescience universelle est conservée. Comme à son habitude, par exemple dans l'*Histoire des oracles* ou dans le discours écrit pour Brunel (*Du danger qu'il y a dans certaines voies qui paraissent sûres* [...], en 1695), Fontenelle conserve un ordre apparemment orthodoxe des enjeux et des critères de décision des questions métaphysiques, puisque la priorité semble être la compréhension de la prescience de Dieu : « Il ne faudrait donc point ôter la liberté aux hommes pour conserver à Dieu une prescience universelle, mais il faudrait auparavant

20. *Traité de la liberté*, éd. cit., p. 27.

21. *Ibid.*, p. 28.

savoir si l'homme est libre en effet<sup>22</sup>. » Cependant, comme dans les exemples cités plus haut, la résolution de la dernière question, en réalité la plus fondamentale, dénoue les enjeux initiaux posés comme essentiels mais qui apparaissent finalement comme fallacieux : si l'homme n'est pas libre, et qu'il ne l'est pas en fonction de nécessités qui n'ont rien à voir avec la volonté de Dieu, la question de la prescience de ce dernier prend un sens compatible avec le fatalisme.

L'hypothèse de la liberté humaine est plus longuement traitée. Fontenelle se situe sur le terrain des « métaphysiciens »<sup>23</sup>, « sans même avoir égard au préjugé du sentiment que nous avons de notre liberté, et sans nous embarrasser de ses conséquences »<sup>24</sup>. Dans une configuration intégralement dualiste, il pose que « l'âme pense selon que le cerveau est disposé »<sup>25</sup> et qu'à certains mouvements qui se font dans le cerveau (qui sont des « dispositions matérielles » de ce cerveau) « répondent certaines pensées de l'âme », lesquelles « laissent [toutes] des dispositions matérielles », des « traces »<sup>26</sup>. Fontenelle s'interroge sur la possibilité pour l'âme de se déterminer elle-même dans une situation de délibération, c'est-à-dire d'équilibre des forces entre deux dispositions matérielles, ce qui revient à interroger la proportion ou l'absence de proportion que l'âme entretient avec les dispositions matérielles du cerveau. On doit conclure, poursuit-il, que l'homme est toujours libre s'il n'y a aucune proportion, et qu'il ne l'est jamais s'il y a une proportion. À un système mixte dans lequel on défendrait la présence intermittente d'une proportion (faisant des cas particuliers de l'enfance, de la folie, du rêve et de la fièvre), il faudra par principe préférer un système uniforme, prévient Fontenelle. Il avance ensuite un certain nombre d'arguments tendant à montrer que si l'âme peut parfois se déterminer dans un sens contraire aux dispositions matérielles du cerveau, ou dans certaines dispositions où le déséquilibre est modéré, alors elle le peut toujours. Fontenelle répond pour finir à deux objections. L'une concerne la possibilité qu'on n'ait pas

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 29.

24. *Ibid.*, p. 28.

25. *Ibid.*, p. 29.

26. *Ibid.*

de pouvoir sur les pensées qui sont la matière de la délibération (ce qui a été démontré) mais qu'on en ait quant au choix lui-même, au résultat de la délibération, en mettant sur le même plan la matière de la délibération et le résultat de la délibération lui-même, qui n'est, par conséquent, pas plus libre que la première. La seconde touche une distinction possible entre les mouvements dans l'esprit et les mouvements volontaires du corps, qui ont l'air libres, ce à quoi Fontenelle répond par la distinction entre le volontaire et le libre.

En somme, au terme du *Traité*, 1) la détermination de l'âme par le cerveau est intégrale 2) l'erreur dans laquelle nous nous trouvons quant à la liberté des délibérations de l'âme vient de la confusion intellectuelle entre le volontaire et le libre et de l'insensibilité expérimentale non seulement de l'action des dispositions matérielles sur l'âme qui délibère – seuls les physiciens (médecins) peuvent « deviner » cette détermination extérieure – mais encore de l'insensibilité de ce qui dissout l'irrésolution.

Fontenelle conclut sur la dimension morale de ce « système », qui « ne change rien à l'ordre du monde »<sup>27</sup>, car s'il ôte le sentiment de supériorité des vertueux, il conserve la possibilité de corriger par l'exemple et maintient la nécessité du châtiment pour cette raison et pour l'utilité sociale. Par conséquent, le seul sens qu'on puisse donner à la dimension secrète de l'action du cerveau sur l'âme est que Dieu préfère « cacher au commun des mortels les vérités qui leur auraient pu nuire », celle-ci comme d'autres. En d'autres termes, la raison de l'obscurité du fonctionnement insensible de l'âme pendant la délibération est extérieure à ce fonctionnement même, dont la nécessité est intégrale, et connaissable.

C'est en ramenant le *Traité* à ces thèses et plus encore à cette position « déterministe » qu'il est possible, comme le fait par exemple Carmelo Romeo, de dire qu'il est un « véritable relais entre le mécanisme cartésien-malebranchiste et le matérialisme des années soixante. En particulier le déterminisme de Diderot doit beaucoup à celui de Fontenelle car, comme il a été dit, lorsqu'en 1756 l'encyclopédiste écrivait la fameuse

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 42.

*Lettre à Landois*, il tenait sans doute le *Traité de la liberté* sur sa table »<sup>28</sup>. Peut-on expliciter le fondement textuel d'un tel rapprochement (qui reste implicite chez Carmelo Romeo) ? Et qu'advient-il de ce rapprochement si l'on replace à son tour la *Lettre à Landois* dans son contexte éditorial et intellectuel puis dans l'œuvre de Diderot ?

#### LA QUERELLE DE LA LIBERTÉ, 1743-1756

Diderot expose dans la *Lettre à Landois* une forme de déterminisme qui, rendant compte de l'homme par des causes qui lui sont extérieures, semble ne pas faire de différence entre l'action sur l'homme de causes extérieures, et l'action mécanique d'un corps sur un autre : « On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motif, qu'un des bras d'une balance se meuve sans l'action d'un poids ; et le motif nous est toujours extérieur, étranger, attaché ou par la nature ou par une cause quelconque qui n'est pas nous »<sup>29</sup>. La balance et l'insistance sur l'extériorité de la détermination sont en effet littéralement proches du contenu dogmatique du *Traité* (« l'âme a cru se déterminer elle-même parce qu'elle ignorait et ne connaissait en aucune manière le principe étranger de sa détermination »<sup>30</sup>). À ma connaissance, ce passage est cependant le seul dont on puisse se prévaloir pour faire un rapprochement spécifique entre le *Traité* et l'œuvre de Diderot. Sur la question de la détermination en effet, qui ne cessera de travailler la philosophie de Diderot et Diderot philosophe (préoccupation dont le blason est donné par la fameuse exclamation dans une lettre de fin septembre 1769 adressée probablement à Mme de Maux : « J'enrage d'être empêtré d'une diable de philosophie que mon esprit ne peut s'empêcher d'approuver, et mon cœur de démentir »<sup>31</sup>), la lettre de Diderot à Landois défend une position

28. C. Romeo, « Matérialisme et déterminisme », art. cit. p. 107.

29. D. Diderot, *Lettre à Landois*, 29 juin 1756, dans *Œuvres*, t. V, *Correspondance*, éd. L. Versini, Paris, Laffont, 1997, p. 56. La lettre a été publiée dans la livraison du 1<sup>er</sup> juillet 1756 de la *Correspondance littéraire* [1877-1881], éd. M. Tourneux, Nendeln, Kraus Reprints, 1968, vol. 3, p. 249-255.

30. *Traité de la liberté*, éd. cit. p. 39.

31. D. Diderot, À Madame de Maux (?), [fin septembre 1769], dans *Correspondance*, éd. cit., p. 979.

unique dans son œuvre, soit que ce dernier infléchisse et complexifie sa position, soit, comme on le croit, qu'il faille comprendre la position de la lettre essentiellement par rapport à son contexte de publication plutôt que comme la défense d'une thèse abandonnée par son auteur aussitôt que défendue. Il me semble qu'en 1756, la lettre est un positionnement général du côté de ceux que l'abbé Pluquet appellera quelques mois plus tard les « fatalistes », appelé à être considérablement revu dans le détail pour devenir spécifiquement diderotien.

En 1756 en effet, lors de la rédaction de la lettre, le *Traité* circule de nouveau depuis 1743, dans le recueil des *Nouvelles libertés de penser*. L'*Anti-Sénèque* de La Mettrie, qui défend un nécessitarisme similaire en 1748, a été republié en 1752 et 1753 dans ses *Œuvres philosophiques*. La querelle sur la liberté de l'âme prend forme en 1754, lorsque Condillac présente dans le *Traité des sensations* une *Dissertation sur la liberté* dont Grimm rend compte dans la *Correspondance littéraire* le 1<sup>er</sup> décembre 1754, en la rapprochant explicitement de son pendant fontenellien :

Le petit traité sur la liberté que M. de Condillac a ajouté à son ouvrage n'est pas digne de lui. Il n'est rien moins que philosophique. [...] Nous délibérons, nous choisissons ; donc, dit M. l'abbé de Condillac, nous sommes libres ; et moi je dis : donc nous avons l'air d'être libres. Pour savoir si nous le sommes en effet, il faudrait connaître l'économie entière de l'univers. J'ai entre mes mains un traité manuscrit sur la liberté, qu'on attribue à Fontenelle, et qui prouve que nous ne sommes pas libres. Autre excès : car pourquoi donner pour certaines des choses que nous ne saurions démontrer, et qui ne sont que vraisemblables à un certain point.

C'est dire qu'en décembre 1754, le manuscrit fontenellien est déjà la référence reçue pour illustrer la thèse opposée d'un déterminisme du comportement et des pensées humains. Les autres pièces du débat polarisé par Condillac et Fontenelle sont en particulier la *Dissertation sur l'immortalité, l'immatérialité et la liberté de l'âme* du médecin Astruc (15 février 1756), dont la deuxième partie est consacrée à la liberté, l'article « Fatalisme » de l'*Encyclopédie* en 1756, la *Lettre à Landois* de

Diderot la même année<sup>32</sup>. En 1756 également, Voltaire ajoute un chapitre consacré aux « Doutes sur la liberté qu'on appelle d'indifférence » dans les *Éléments de la philosophie de Newton*. En 1757, l'abbé Pluquet définit le camp de ceux qui défendent la détermination de l'âme en même temps qu'il les nomme, dans l'*Examen du fatalisme*, contribuant ainsi d'une façon décisive à l'entrée du terme *fataliste*, et avec lui de la chose, dans la philosophie française<sup>33</sup>.

Pendant dans cette querelle, ce n'est pas Fontenelle qui semble le héraut des partisans du nécessaire, mais bien Collins : ses *Paradoxes métaphysiques* sont systématiquement cités et semblent, selon Ann Thomson, non seulement jouer un rôle dans le déclenchement de cette série éditoriale, mais encore répondre à une demande philosophique partagée<sup>34</sup>. Dans la *Correspondance littéraire* du 1<sup>er</sup> février 1755, Grimm a en effet mentionné très favorablement la retraduction de *Philosophical inquiry concerning human liberty* de Collins (1715) par Lefebvre de Beauvray<sup>35</sup> : « M. Collins avec beaucoup de force et de simplicité, et encore plus de clarté dans les raisonnements, en établissant le système de la nécessité, embarrassa beaucoup les partisans de la liberté » non en « se plaçant hors de l'univers, embrassant du même coup d'œil tous les êtres, leur ordre, leur succession, leurs différents rapports, leur mouvement continuel qui produit cette longue chaîne de causes et d'effets » mais « en observant l'homme en particulier, sa manière d'agir et de percevoir, et le système de la nécessité semble encore gagner à cette méthode ».

32. *Correspondance littéraire*, 1<sup>er</sup> juillet 1756.

33. C. Paillard, « L'examen du fatalisme de l'abbé Pluquet », <<http://fatalisme.pagesperso-orange.fr/pluquet.htm>>.

34. A. Thomson, « Des Maizeaux, Collins and the translators: the case of Collins' *Philosophical inquiry concerning human liberty* », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 4, « Cultural Transfers: France and Britain in the Long Eighteenth Century », dir. A. Thomson, S. Burrows, E. Dziembowski, S. Audidière, 2010, p. 230.

35. C.-R. Lefebvre de Beauvray, *Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines ou dissertation philosophique sur la liberté de l'homme*, Éleuthéropolis, 1754, édition augmentée en 1756. Il existait déjà une traduction de de Bons dans P. Des Maizeaux (éd.), *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc.*, Amsterdam, H. Du Sauzet, 1720.

On entend ici la suite de la critique adressée au manuscrit fontenellien : à l'excès de dogmatisme dans des matières probables (cependant, Collins lui-même, selon Grimm, a « établ[i] le système de la nécessité »), s'ajoute l'aveuglement sur la particularité humaine. Enfin, Collins fait la part de la conciliation de la nécessité des délibérations humaines avec la prescience de Dieu et reprend la question du maintien des peines et des récompenses civiles dans le système de la nécessité. Grimm conclut également sur ce sujet, en contrepoint semble-t-il de la conclusion de Fontenelle : « il n'y a point de vérité dangereuse, ni nuisible ; il est donc faux de dire qu'il faut cacher de certaines vérités aux hommes ». Le compte rendu de Grimm semble donc indiquer, premièrement, une polarisation du débat entre partisans de la liberté et partisans de la nécessité de la délibération à partir des noms de Condillac et Fontenelle. Ensuite, l'interprétation élitiste du *Traité clandestin* et anonyme, dont D'Alembert choisit d'ailleurs de nommer l'auteur, semble reçue comme une caractéristique de ce qu'on pourrait appeler le fatalisme ancien. Enfin, pour échapper à la généralisation des lois naturelles au domaine de l'humain partagée d'une certaine façon par Condillac et par Fontenelle qui tous deux ont le défaut de faire comme si une connaissance locale leur donnait la connaissance de « l'économie entière de l'univers », Grimm propose l'argumentation anthropologique du texte de Collins. Il s'agit donc peut-être, au sein du camp des partisans de la nécessité, de distinguer entre le « fatalisme » de l'ancien Fontenelle et un nouveau fatalisme, peut-être celui qui deviendra le « spinosisme moderne » de l'*Encyclopédie*. Dans ce contexte, l'inspiration fontenellienne de la *Lettre à Landois*, publiée, rappelons-le, dans la *Correspondance littéraire* de Grimm, prend un sens conjoncturel : textuellement limité, philosophiquement critique dans un schéma d'opposition des anciens aux nouveaux tenants de la nécessité, mais du même bord dans la querelle des années 1750. C'est un nouvel élément à apporter à l'explication de l'isolement de la position défendue dans la *Lettre à Landois* dans l'œuvre de Diderot, déjà repéré par J. Chouillet<sup>36</sup> et expliqué de diverses manières.

36. J. Chouillet, « Des causes propres à l'homme », dans *Approches des Lumières. Mélanges offerts à Jean Fabre*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 53-63.

## APRÈS 1756 : ET « POURQUOI NON » ?

La position philosophique qu'esquisse Grimm comme étant celle de Collins (une connaissance anthropologique probable et publicisée) semble annoncer celle qu'élaborera progressivement Diderot tout au long des années 1760 et qui s'affirmera dans les années 1770. On connaît en effet l'exclamation de Diderot en marge de *De l'homme*, d'Helvétius (1773) : que peut-on faire de causes qui conviennent « également au chien, à la belette, à l'huître, au dromadaire » ? « Je suis homme, » écrit Diderot, « et il me faut des causes propres à l'homme<sup>37</sup>. » De même dans le *Neveu*, dont la mise au net et la réécriture par Diderot datent probablement de la même période d'activité<sup>38</sup> que les notes constituant la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, on peut lire cette critique dans la bouche du Neveu :

Pour moi je ne vois pas de cette hauteur où tout se confond, l'homme qui émonde un arbre avec des ciseaux, la chenille qui en ronge la feuille, et d'où l'on ne voit que deux insectes différents, chacun à son devoir. Perchez-vous sur l'épicycle de Mercure, et de là distribuez, si cela vous convient, et à l'imitation de Réaumur, lui la classe des mouches en couturières, arpeuteuses, faucheuses, vous l'espèce des hommes, en hommes menuisiers, charpentiers, couvreurs, danseurs, c'est votre affaire. Je ne m'en mêle pas. Je suis dans ce monde et j'y reste<sup>39</sup>.

Que s'est-il passé entre 1756 et 1773-74 ?

37. D. Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé « L'Homme »*, dans *Œuvres*, éd. cit., t. I, 1994, p. 796.
38. H. Coulet, dans son introduction au *Neveu de Rameau* (D. Diderot, *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot *et al.*, Paris, Hermann, 1989, t. XII, p. 35-36), date la rédaction même du *Neveu* de 1773-1774, lors de l'un des deux séjours de Diderot chez Galitsine sur la route de la Russie. Cette datation est controversée et en 1773 le texte est peut-être composé dans une première version depuis déjà dix ans. On peut cependant insister sur le fait que la *Réfutation d'Helvétius* est exactement contemporaine de la révision et de la première mise au net par Diderot du texte du *Neveu de Rameau*, composant le manuscrit retrouvé par G. Monval qui fait aujourd'hui autorité. Par ailleurs, de nombreux rapprochements textuels probants (cf. P. Hartmann, *Diderot. La figuration du philosophe*, Paris, Corti, 2003) montrent une proximité argumentative entre les deux textes, qui sont chacun le lieu d'un intense dialogue de Diderot avec lui-même.

39. D. Diderot, *Le Neveu de Rameau*, dans *Œuvres*, éd. cit., t. II, p. 690.

Dès 1758 et la lecture d'Helvétius, Diderot prend ses distances avec la doctrine de la nécessité telle qu'elle est exposée dans le *Traité*. C'est tout d'abord une remise en question de la proportion de l'effet et de la cause par la réintégration de la durée dans la causalité : ainsi, dans l'évaluation de l'importance de l'organisation pour expliquer la pensée, « L'auteur » de *De l'esprit*, écrit Diderot à propos d'Helvétius, « [...] paraît ignorer la différence prodigieuse qu'il y a entre les effets (quelque légère que soit celle qu'il y a entre les causes) lorsque ces causes *agissent longtemps, et sans cesse* »<sup>40</sup>. Il n'a donc fait qu'un « faux calcul où l'on n'a fait entrer tous les éléments, ni les éléments qu'on a employés, pour leur juste valeur »<sup>41</sup>, car un calcul exact doit permettre de mesurer l'importance d'une cause qui dure, au point que « le moral ne change pas le physique, mais il le contraint, et cette contrainte finit par lui ôter toute son énergie primitive et naturelle ». Dès lors, pour penser des « causes propres à l'homme » qui n'en fassent cependant pas un empire dans un empire, Diderot affirme la nécessité de repartir de l'organisation spécifique et élabore l'intégration de cette organisation dans l'histoire particulière des individus, c'est-à-dire dans un moi qui n'est pas *princeps* ou simple reconduction de l'organisation sous le terme de caractère ou de tempérament, mais effet, à son tour, de l'histoire individuelle.

Ainsi, loin d'un schéma psycho-physique, *psyché* et organisation vont se trouver mêlées chez Diderot d'une façon complexe qui pose d'abord et avant tout l'unité matérielle de l'homme et tente de comprendre la détermination de nos actions à partir de cette affirmation matérialiste fondamentale, quand le *Traité* est dualiste. En outre, la réponse diderotienne fera appel à une physiologie très différente de celle qu'on trouve dans le *Traité* et revendiquera parallèlement nettement l'insuffisance de la connaissance physiologique, aussi importante qu'elle soit, pour répondre à la question philosophique. Pas plus que l'anatomie de l'œil, si elle n'est l'anatomie d'un œil « vivant et animé » n'explique ce que nous voyons (ce qui n'est pas le même projet que

40. D. Diderot, *Réflexions sur le livre « De l'esprit »*, dans *Correspondance littéraire*, livraison du 15 août 1758, reproduites dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IX, 1981, p. 302-312, texte établi par J. Varloot et présenté par P. Casini, p. 308. Je souligne.

41. *Ibid.*

celui de comprendre la vue), la physiologie du cerveau n'explique ce que nous pensons (c'est-à-dire un autre projet que celui de comprendre le fonctionnement de la pensée). Ainsi les *Éléments de physiologie* disent-ils bien que « la caractéristique de l'homme est dans son cerveau »<sup>42</sup>, que ce cerveau est le « livre » qui contient toutes les impressions jamais reçues par l'individu, mais ajoutent : « Voilà le livre. Mais où est le lecteur ? Le lecteur c'est le livre même. Car ce livre est sentant, vivant, parlant ou communiquant par des sons, par des traits l'ordre de ses sensations, et comment se lit-il lui-même ? en sentant ce qu'il est, et en le manifestant par des sons »<sup>43</sup>.

C'est finalement le « moi », instance inextricablement physiologique et historique (dans la formule du *Rêve*, « l'esprit du corps », un corps qui lui-même se modifie constamment), qui constitue la différence entre les hommes et le reste de la nature d'une part, et qui est déterminant d'autre part : « Tout s'est fait en nous parce que nous sommes nous, toujours nous, et pas une minute les mêmes »<sup>44</sup> ou, comme on le lit dans *Le Rêve de D'Alembert* : « la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une : nous, très compliquée, mais une »<sup>45</sup>.

Dès lors, la question du rapport de Diderot à Fontenelle doit être entièrement reposée, très au-delà du *Traité*. C'est dans l'exploration du néo-épicurisme et la théorie de l'imagination qu'on trouvera des éléments plus consistants. Le « pourquoi non ? » des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, la primauté de l'esprit critique et la libération de l'imaginaire à partir du motif épicurien de la pluralité des mondes, l'anti-finalisme de ce motif, les principes de mutation universelle et de non-éternité des mondes sur lesquels il repose<sup>46</sup>, donnent lieu à des échos plus convaincants, que si l'on tente de faire résonner le *Traité* dans

42. D. Diderot, *Éléments de physiologie*, chap. « Homme », dans *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 1278.

43. *Ibid.*, chap. « Mémoire », p. 1289.

44. D. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, éd. cit., p. 855.

45. D. Diderot, *Le Rêve de D'Alembert*, dans *Œuvres*, éd. cit., t. I, p. 664.

46. J. Dagen, « Fontenelle et l'épicurisme », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 103, 2003/2, p. 397-414 ; C. Martin, « D'un épicurisme "discret". Pour une lecture lucrécienne des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle », *Dix-huitième siècle*, 35, 2003, p. 55-73.

le nécessitarisme complexe de Diderot. Il n'est pas alors jusqu'au *Traité* lui-même qui, par l'intermédiaire de la longue histoire de la question de l'âme proposée par Maria Susana Seguin, ne retrouve une place. En effet, le déplacement et le renouvellement complet de la question de l'âme que l'auteur montre dans l'*Histoire de l'Académie des sciences* fait apparaître tout l'intérêt de l'étude des monstres et des bizarreries de la nature, qui nous montrent que nous sommes ignorants faute d'imagination et non à cause de l'imagination. Traitée de cette façon néo-épicurienne et scientifique dans l'*Histoire*, la question de la détermination de l'âme par le cerveau résonne en effet dans l'œuvre de Diderot, sans qu'on puisse pour autant montrer ailleurs que dans *Le Rêve de D'Alembert* de véritable intertextualité. Mais dans ce texte alors la question n'est plus celle de l'âme, ni celle du cerveau et *a fortiori* pas celle de leur détermination réciproque...