

L'usage diderotien des fictions

Une ultime figure de leur technique classique ?

Jean-Pierre Cléro

Diderot's use of fictions was issued 20 or 30 years before the Bentham's Theory of fictions. The construction of Bentham concerns the use and practice of fictions by classical authors as Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Hume, who knew the art of applying them, but ignored the reflection of such a practice, art and technical concept. Diderot outlook is more singular and creative, not because it provides any theorization of the concept -The Encyclopédie has not a single word for the classical and metaphysical use of the term-, but because he is the author of a works on fiction, which becomes an epistemological tool in the acclaimed Letters (on the blind, on the deaf-mute), and, more specifically, which grows into a tool for the ordering and organisation of situations of the writer and of writing in La religieuse (The Nun). This text seems to be the summit of the notion because of its bringing forward of fiction as a genre and an object which appears as a kind of prosopopoeia. Never has Bentham theorised the notion of fiction, so perfectly and brought it up to the degree Diderot achieves. He sees the difficulties which compromise the notion, the contradictions which divide it and the users of it; but he does not see that an evolutionism of values (which can be found in Pascal's, Hume's and Diderot's works) could be the best way to express the destination of the notion. What is the degree of compatibility between evolutionism and utilitarianism ?

A ma connaissance, personne n'a jamais essayé de définir essentiellement ce qu'est une fiction, de classer ou plutôt d'ordonner les fictions, de regarder leur mode de fonctionnement et d'esquisser ce qu'on pourrait appeler une *logique des fictions* avant Bentham qui, par sa réflexion sur cette notion et son usage, paraît tirer les conséquences de près de deux siècles d'utilisation sans théorisation. Car il n'a pas fallu attendre Bentham pour qu'on ait recours à la fiction et que le terme de *fiction* soit utilisé à bon escient par les classiques du XVII^e siècle –Bacon, Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza- et, au XVIII^e siècle, par des auteurs comme Hume et Diderot- et qu'il ne soit jamais confondu avec l'erreur. La fiction n'est pas le faux ; elle est le produit d'une *feinte*, d'un *finger*⁹³. Mais autant la fiction entre dans la constitution du savoir au point que rien, ni en métaphysique, ni en physique, ni en mathématique, ni en droit, ni en morale, ni en politique, ne pourrait être fait sans elle, autant on trouverait difficilement ne serait-ce que l'esquisse d'une théorisation de leur savoir à l'âge classique. On développe toutes sortes de savoir grâce aux fictions, mais il n'y a pas de savoir présentable et explicite des fictions avant Bentham.

Or, quand on interroge Bentham sur l'origine de ce qu'Ogden appellera, au début du XX^e siècle, sa « théorie des fictions », on s'aperçoit qu'il se réfère à D'Alembert, « le premier chez qui il ait trouvé l'appellation d'entités fictives »⁹⁴ et, plus précisément, à ses *Mélanges de littérature et de philosophie*. Toutefois, D'Alembert, consulté, ne permet guère de gagner l'assurance que c'est chez lui que Bentham a pu trouver les meilleurs germes d'une théorie des fictions. Est-il victime d'un faux souvenir ? En tout cas, il nous paraît que Voltaire et Diderot eussent été un meilleur choix que D'Alembert pour repérer les débuts d'une telle initiative, parce qu'ils obtiennent un certain

⁹³ Pascal parle du *figmentum malum*, du vilain fond de l'homme, qui tire de sa concupiscence même des règles admirables de police, de morale et de justice. Brunschvicg, 453.

⁹⁴ *The Works of Jeremy Bentham*, Bowring, Edimbourg, 1843, vol. III, 286 : « It is for want of a clear conception of this distinction [il s'agit de la distinction des *entités réelles* et des *entités fictives*] that many an empty name is considered as a representative of a correspondent reality ; -in a word that mere fictions are in abundance regarded as realities. D'Alembert is the author in whose works the notion of this distinction was first observed by me -être fictif is the expression employed by him for the designation of which the appellation *fictitious entity* has ever since been employed ». Nous nous contenterons désormais de citer cette édition en indiquant Bowring, suivi du numéro du volume et du numéro de la page.

nombre de résultats par les mêmes techniques que Bentham.

L'emprunt à Voltaire est délibéré et d'ailleurs reconnu comme tel⁹⁵ ; en revanche, Diderot est très peu cité dans l'œuvre⁹⁶ comme dans la correspondance et ne semble compter, aux yeux de Bentham, que par les notes qu'il a ajoutées à la traduction de l'ouvrage de Beccaria sur *Les délits et les peines*⁹⁷. On comprend d'ailleurs cette relative carence puisque Diderot ne s'exprime pas directement sur la fiction, même s'il utilise le terme avec une conscience raffinée⁹⁸, ordinaire depuis l'âge classique et sans doute auparavant, car les langues grecque et latine la distinguaient soigneusement ; ce n'est pas lui qui rédige l'article *fiction* dans l'*Encyclopédie*, mais Marmontel ; les notions sémantiquement voisines ne sont pas non plus de sa plume : il ne paraît pas avoir signé les articles *hypothèse* et *vérité*.

Quand on s'arrête quelques instants sur l'*Encyclopédie*, il est intéressant de voir que : autant la portée logique et épistémologique des articles *vérité* et surtout *hypothèse* est évidente –puisqu'il s'agit d'en réhabiliter le concept contre le newtonianisme–, autant celle de l'article sur la *fiction* est étroitement littéraire et, en apparence du moins⁹⁹, de peu de portée épistémologique. Et pourtant, la fiction joue un rôle essentiel, non seulement pour qualifier le statut de certaines notions, mais pour élaborer des stratégies spécifiques qui permettent de gagner des vérités qu'on n'obtiendrait pas autrement ; le passage par la fiction est un mode d'établissement de vérités qui ne se confond pas avec l'hypothèse par exemple. Nous voudrions voir comment Diderot se sert des fictions, inspecter la connaissance qu'il témoigne de cet usage, c'est-à-dire la spécificité qu'il lui reconnaît, interroger la conscience aiguë de ce qui fait leur recevabilité ou leur irrecevabilité et qui se révélera être d'une acuité plus grande que celle de Bentham. Car si les Anglais ont gardé, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, le mot de *fallacy*, par lequel ils désignent les usages irrecevables des fictions, alors que les Français sont en train de perdre, sans aucune solution de remplacement, le beau mot de *fallace*, la théorie de la *fallacy* ou de la *fallace* est souvent rabattue sur la théorie de l'erreur, dont elle paraissait pourtant se distinguer ; or, il nous paraît que Diderot a recherché, en un sens très créateur, des critères spécifiques susceptibles de démarquer la fiction recevable de la *fallacy*, alors même qu'il ne les a pas pris pour thème et qu'il reste dans l'optique d'un art d'utiliser les fictions. Ces critères tiennent plus à la santé et à la maladie mentale qu'au vrai et au faux. Il se pourrait que, par ce traitement, Diderot nous fasse, évidemment sans le vouloir, puisque la notion de fiction est assez rare sous sa plume et qu'il ne la théorise pas davantage que les classiques, découvrir les difficultés, peut-être les limites –dont il reste à savoir si elles sont contingentes ou nécessaires– d'une théorie des fictions. En d'autres termes, l'usage que Diderot fait de la fiction est tellement profond, quoiqu'il reste classique, qu'il dépasse la théorisation que Bentham tentera de faire d'une question qui n'est pas loin de lui être –en dépit de la grandeur de l'initiative et de l'entreprise– une pierre d'achoppement.

I. L'analyse benthamienne de la fiction classique

Lorsque Bentham esquisse une théorie des fictions, il tire les conséquences de près de deux siècles d'usages plus ou moins clandestins, toujours, en tout cas, lorsqu'ils sont déclarés,

⁹⁵ Suivant directement le texte que nous avons cité, extrait de Bowring, III, 286, Bentham ajoute : « In speaking of the faculties of the mind, the same distinction will also be found occasionally brought to view in the philosophical works of Voltaire ».

⁹⁶ Bowring ne repère que deux occurrences, importantes certes, mais assez rapides, dans une œuvre immense.

⁹⁷ Toutefois, Dumont lui indique l'ouvrage avec une remarque intéressante pour notre propos, puisqu'il a le sentiment que Diderot a *devancé* –*deviné*, dit-il– un certain nombre de remarques de Bentham et indique à Bentham lui-même son saisissement par cette correspondance.

⁹⁸ C'est avec exactitude qu'il choisit le vocable d' « hommes fictifs » pour parler de ces êtres à l'état de nature « qui, n'ayant aucun signe d'institution, peu de perceptions, presque point de mémoire, pourraient passer aisément pour des animaux à deux pieds ou à quatre » (*Lettre sur les sourds et muets*, in : *Lettre sur les aveugles, Lettre sur les sourds et muets*, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 96). Nous prendrons désormais le sigle LSM pour désigner cette lettre, suivi du numéro de la page ; quoique figurant sous la même couverture, nous désignerons la *Lettre sur les aveugles* par le sigle LSA, suivi du numéro de la page.

⁹⁹ Nous aurons à revenir sur cette apparence.

segmentaires, locaux, sporadiques et disparates. On recourt à la fiction pour faire un bout de chemin qui se révèle difficile ou périlleux, pour aplanir une route chaotique, pour franchir un abîme ou un cap qu'aucune autre habileté ne permettrait de passer, pour se donner provisoirement, faute de mieux, un droit qu'on nous refuserait, pour toutes sortes de raisons théoriques et pratiques, s'il s'agissait de le prendre en général et sans conditions.

Par exemple, en géométrie, un arc de courbe n'est certainement pas une droite, mais si on parvient à réduire la différence entre un arc et sa corde à une quantité aussi petite qu'il est possible, on pourra tenir la courbe dont on ne sait pas calculer directement la longueur, pour équivalente à une ligne infiniment brisée que l'on saurait mesurer, ou on pourra tenir la surface sous cette courbe pour équivalente à celle d'un polygone dont on sait calculer l'aire et qu'on lui aura substitué. Il faut, pour mener à son terme cette équivalence, pouvoir assimiler une courbe à un ensemble de petits segments, assez insignifiants pour être négligés quand on les prend singulièrement, mais qui n'en sont pas moins susceptibles, lorsqu'on les prend en nombre infini, de se sommer en des quantités finies. Ces êtres qu'on a appelés des *infinitésimaux* ou, avant cela, des *indivisibles*, sont posés comme des objets alors qu'ils n'en sont pas puisqu'il faudrait leur accorder au même moment des propriétés contradictoires comme d'être des quasi zéros et d'être néanmoins sommables. Nous dirons que ces êtres sont des fictions.

Sur un autre registre, on pourra contester l'existence du *je*, du *moi*, lui disputer les caractéristiques, qu'on lui accorde spontanément ou traditionnellement, d'être une substance, d'être un, d'exister individuellement et comme une personne, en dénonçant les paralogismes qui prétendent démontrer ces attributs. Et pourtant, on peut se servir de la fiction du moi pour orienter des comportements moraux, finaliser des conduites juridiques, organiser des systèmes de valeurs. La personne, attaquée sur le plan ontologique, se voit ainsi réhabilitée sur le plan déontologique : est-ce raisonnable ? Mais aussi : a-t-on le moyen de faire autrement ? Pourrait-on, tout d'un coup, réorganiser notre droit, notre éthique, sans le secours de la notion de *personne*, alors même que sa valeur ontologique est faible ? Dès lors, je puis envisager ma vie comme la réalisation de ma personne, celle d'autrui comme étant à promouvoir à la même enseigne ou du moins à respecter au même titre. Nous dirons que la notion de *personne* est une fiction.

On voit dès lors suffisamment comment agit la fiction. Elle est un outil qui permet de franchir une contradiction et de l'assumer, pour des raisons qui en compensent la défaillance logique, laquelle peut parfaitement être reconnue comme telle : il faut bien avoir des résultats en mathématiques ; il faut bien qu'un système de valeurs se constitue socialement et, malgré tous les inconvénients éthiques et juridiques de la notion de *personne*, il est difficile d'imaginer ce qu'on mettrait à sa place. Si l'on s'arrête trop sur l'outil ou sur son produit direct, les contradictions réapparaissent aussitôt ; mais les fictions sont produites pour effectuer un passage, s'assurer d'un intermédiaire. Lacan parlait élégamment à leur propos de *chevillette* ; le tout étant de ne pas la rendre trop visible et d'empêcher que l'on ne s'y attarde. Il faut qu'elle fasse son travail de permettre l'impossible mais qu'elle le fasse aussi discrètement qu'efficacement, de sorte que, une fois la tâche accomplie par ses soins, elle s'élimine dans le résultat qui, seul, doit éclater.

On attend de la fiction qu'elle soit ontologiquement modeste, qu'elle revendique le moins possible d'être puisqu'elle est précisément destinée à « résoudre » un écueil lié à l'ontologie. Toutefois il est impossible, tout être du langage qu'elle soit et pour lequel elle se donne étroitement, qu'elle puisse annuler complètement toute réalité ontologique, ne serait-ce que parce qu'on attend d'elle un effet ontologique. On veut que la surface ou la rectification soit calculée ; on veut que le droit fonctionne. On demande à la fiction de se charger de la contradiction dans le langage pour qu'on ne la voie plus dans les choses ; on lui demande d'inverser, par un effet de miroir, les problèmes en solutions, l'écueil en condition de résultat, la difficulté en moyen ; et puis, on lui demande de refermer la parenthèse qu'elle a permis d'ouvrir, de telle sorte qu'on oublie vite ce qu'on lui a demandé. Ce moment est souvent marqué en mathématiques par un avertissement dans lequel le mathématicien se donne un droit, le temps d'obtenir un résultat qui, une fois posé, ne laissera subsister aucune trace du dit droit.

La fiction est langage, elle n'est pas chose, même si, étant langage, elle ne peut manquer de faire signe aux choses ; sans correspondant dans le réel, elle n'en a pas moins un effet sur le réel. Il faut dire de sa chose ce que Diderot dit, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, de la chose du mathématicien : qu'elle « n'a pas plus d'existence dans la nature que celle du joueur »¹⁰⁰. Et, de fait, quand je calcule avec précision des probabilités en mathématiques, de telle sorte que chacun puisse s'accorder sur la vérité du résultat, de quoi parlai-je ? Bentham prend, dans la *Rationalité de la peine*, la probabilité pour le prototype de la fiction. A supposer que l'on sache ce que c'est que la certitude et ce que c'est que l'impossibilité, comment se représenterait-on une fraction de certitude ? De quoi parle-t-on quand on dit qu'on a une chance sur quatre de remporter un enjeu ? De rien, à coup sûr, qu'une expérience quelconque puisse assurer ou démentir. Et pourtant, si on s'interdisait de parler ainsi, sous prétexte que la probabilité n'est qu'une fiction ou qu'elle n'est jamais qu'un être de discours, on perdrait toutes les clés de la nature et toutes celles de notre organisation sociale. Tiendrait-on une vie ou un bien à venir pour exactement la même vie ou le même bien qu'une vie ou qu'un bien présents ? Tiendrait-on, en revanche, pour rien une vie ou un bien à venir sous prétexte qu'ils n'existent pas encore présentement ? On éprouve qu'il y a un désir de commensurabilités et qu'il est possible de s'entendre sur la meilleure façon de les réaliser par les voies de l'argumentation et de la démonstration.

Sans les fictions, aucune éthique ne serait possible. Il faut établir des ponts entre le présent et l'avenir, entre le présent et le passé, entre une personne et une autre ; ces ponts sont les véritables objets des fictions ; ils n'existent certainement pas quoiqu'ils exercent des forces très diverses sur nous et sur les autres hommes. Si nous ne tenions pas compte de ces fictions, nous tomberions dans un état de fanatisme ou de totale bestialité. On découvre ici la dimension pratico-théorique de la fiction, avec un net primat de la pratique. On se donne l'ontologie dont on a besoin dans la pratique. On ne peut certes empêcher les projections ontiques ou ontologiques de nos propres constructions symboliques : à nous de les critiquer et de ne pas nous laisser abuser par elles.

Seulement, chacun voit la difficulté que l'utilitarisme benthamien a peut-être cru éviter : chacun sachant qu'une fiction est fautive, puisqu'elle est contradictoire, qu'elle est illusoire¹⁰¹, puisqu'elle est irrésistiblement liée à des impressions de transcendance, comment se fait-il que l'on puisse recevoir certaines de ces erreurs et de ces illusions comme acceptables tandis qu'on en rejette d'autres ? Selon quels critères le fait-on si ce ne peut être celui de la vérité ? Bentham ne pouvait manquer de jouer la carte de l'utilité ; nous verrons avec quel succès. Diderot ne tient pas l'utilité pour la valeur fondamentale, mais plutôt pour l'apparence que revêtent les autres valeurs pour se faire accepter du plus grand nombre¹⁰². Dès lors, la question du critère de la recevabilité et de l'irrecevabilité rebondit ; nous pensons que si Diderot la pose moins clairement que Bentham, il laisse néanmoins, dans son œuvre, des éléments de réponse beaucoup plus essentiels et moins susceptibles d'être controversés que ceux de l'utilitariste. Toutefois, avant de poser ce problème et de recueillir la solution qu'il reçoit chez Diderot, il nous faut regarder à quoi ressemble la fiction chez un auteur qui, s'il lui arrive d'écrire *fictif* en italiques, n'est certainement pas aussi coutumier du terme que Bentham.

¹⁰⁰ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § III.

¹⁰¹ Cette formule mériterait toutefois d'être nuancée. S'il est vrai que, dans le domaine des sciences, le savant sait toujours qu'il use d'une fiction quand il le fait, en revanche, dans tous les autres domaines pratiques, une fiction peut agir sans qu'un grand nombre de gens ne soient conscients de son statut. C'est le principe même de l'idéologie de faire croire que des fictions éthiques, morales et sociales sont des réalités.

¹⁰² *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § VI : « L'Utile circonscrit tout. Ce sera l'Utile qui, dans quelques siècles, donnera des bornes à la physique expérimentale, comme il est sur le point d'en donner à la géométrie ». § XIX : « Il n'y a qu'un seul moyen de rendre la philosophie vraiment recommandable aux yeux du vulgaire ; c'est de la lui montrer accompagnée de l'utilité. Le vulgaire demande toujours, à quoi cela sert-il ? et il ne faut jamais se trouver dans le cas de lui répondre, à rien : il ne sait pas que ce qui éclaire le philosophe et ce qui sert au vulgaire sont deux choses fort différentes, puisque l'entendement du philosophe est souvent éclairé par ce qui nuit, et obscurci par ce qui sert ».

II. Construction d'une théorie diderotienne des fictions. Hypothèse et fiction

Nous ne demanderons pas, pour éviter un évident anachronisme, ce que Diderot retient de la précédente théorie qu'il ne connaît pas dans son ensemble, mais dont il aurait prétendument tenu compte par fragments. En revanche, Bentham faisant la philosophie des usages classiques de la notion, ses schémas nous aident naturellement à comprendre sur quels aspects Diderot s'appuie pour sa propre stratégie fictionnelle.

D'abord, dans son travail théorique, Diderot procède moins par hypothèses que par fictions. L'hypothèse, prise dans le sens de l'*Encyclopédie*, « est la supposition que l'on fait de certaines choses pour rendre raison de ce que l'on observe, quoique l'on ne soit pas en état de démontrer la vérité de ces suppositions ». Il est clair qu'une hypothèse ne saurait être valable si elle ne prend en compte qu'une partie des données, sans se soucier d'expliquer la totalité du phénomène. La seule gouverne que nous puissions avoir de l'expérience est de nous en servir pour valider ou invalider une hypothèse. Contrairement à ce qu'affirme Newton, on ne peut se passer des hypothèses ; loin d'être le poison de la raison et la peste de la philosophie, elles en sont l'idée et la règle. Mais si on s'en tient au goût des hypothèses, sans faire les expériences, il ne s'écoule « pas longtemps avant que l'on ne tombe dans celui des fictions ». Cette distinction est essentielle, même si elle est tournée de façon très défavorable aux fictions dans l'*Encyclopédie* : la fiction est une tout autre activité que l'hypothèse et elle n'est pas du tout dans le même rapport à l'expérience qu'elle.

Ouvrez la *Lettre sur les aveugles* : vous y voyez le travail de la fiction, qui isole dans les données certains aspects, en annule d'autres par principe, change délibérément tel constituant d'un phénomène, suppose son effet sur les autres composantes dont il n'est pas séparable, sinon par l'imagination. Travaillant sur les systèmes avec cet outil de la fiction, nous dotant d'un sens supplémentaire, nous en enlevant un, voire nous en laissant un seul, forgeant des sociétés de gens qui n'auraient chacun qu'un sens mais pas le même, disséquant virtuellement l'expérience, dans les conditions où il n'est pas question de se prêter réellement à la taille, Diderot fait l'effet d'être à la place du Zeus qui, dans le *Banquet*, retourne les peaux, retrousse les chairs, les coud autrement qu'elles ne l'étaient, les reprise. La fiction se contente d'expériences virtuelles ; celles-ci n'ont pas lieu d'être réellement faisables. Il leur suffit d'être racontées ; mieux : il est préférable qu'elles soient témoignées. Les choses sont claires dès le début de la *Lettre sur les aveugles* : le chirurgien Hilmer et surtout Réaumur, qui a commandité l'opération, n'ont pas voulu pratiquer devant un aréopage de gens instruits ; il ne s'agit pas non plus d'interroger l'aveugle-née qui a été opérée. L'expérience est délibérément distanciée ; elle n'est pas matière à hypothèse sur les chances de recouvrement de la vue normale de l'opérée. Il est bon qu'elle soit narrée ; sans doute l'auteur de la lettre ne se donne-t-il aucun droit de contredire l'expérience, mais sa narration, le caractère indirect de l'information que l'on en reçoit, sont indispensables au travail de la fiction.

On ne fait pas davantage l'expérience de ce qui est débattu dans la *Lettre sur les aveugles* que de ce qui est débattu dans le problème des partis chez Pascal. Ce qui n'empêche nullement, de part et d'autre, la rigueur. Il est nécessaire à la stratégie épistémologique de Diderot d'être passée et de passer par le filtre des témoignages ; être au contact direct de l'expérience, si l'expression a le moindre sens, générerait le propos de la *Lettre*. Ce dont elle parle n'a rien à voir avec une explication de l'expérience. Ce dont Diderot veut entretenir le lecteur, par l'intermédiaire d'une lectrice privilégiée, ce n'est pas de l'expérience du recouvrement de la vue, mais de l'expérience de ce que cela fait, vaut et apprend de la recouvrer. On s'aperçoit alors d'une inversion : là où l'hypothèse demande généralement des expériences inintelligentes, hétérogènes à l'intelligence, de telle sorte qu'elle serait faussée si l'intelligence venait à se mêler à sa sanction¹⁰³, l'expérience de Diderot exige qu'elle soit supportée par un être intelligent, voire rapportée par cet être¹⁰⁴. Elle est

¹⁰³ C'est la raison pour laquelle la plupart des classiques proscrivent les causes finales dans les raisonnements de physique.

¹⁰⁴ ISA, p. 65 : « Pour moi, j'écouterais avec plus de satisfaction sur la théorie des sens un métaphysicien à qui les

plus expérience d'un rapport ou d'une relation qu'expérience de la chose rapportée ou relatée ; du moins, l'une ne va-t-elle pas sans l'autre. Diderot n'a que faire de la sanction de l'hypothèse par l'expérience. L'expérience diderotienne est une création d'êtres fictifs où l'expérience hypothétisable, si l'on ose dire, ne fait que jouer un rôle. Je ne suggère nullement que Diderot ne fait pas de science ; mais il fait une science indirecte, dans le sens où Bayes, à la même époque, fait des probabilités indirectes ou, comme on s'est mis à si mal les appeler, subjectives.

Ensuite, le deuxième point qui rapproche beaucoup Diderot d'une théorie des fictions, quoiqu'il ne parle pas lui-même de fiction à ce moment-là, tient dans son analyse de ce qu'il appelle les inversions ; la première et la plus fondamentale d'entre elles consistant dans le renversement des attributs en substance ou, en termes moins métaphysiques et plus grammairiens, de l'adjectif en substantif. Au lieu de se contenter de dire des adjectifs, le locuteur fabrique dans la langue un substantif auquel il imagine un référent qui le leurre. Ce référent n'a aucune existence, mais la langue renverse l'importance ontologique de la substance et de ses attributs en posant que c'est la substance qui est l'entité réelle, les attributs n'en étant que des qualifications plus ou moins évanescences. Nous nous leurrions par une langue qui renverse la réalité en fiction et la fiction en réel.

Il est probable que Diderot tienne cette analyse, qui figure au début de sa *Lettre sur les sourds et muets*, de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain* de Locke. Il en voit l'avantage épistémologique, puisqu'il est des moments, pour reprendre l'exemple leibnizien où il est plus facile de parler de l'égalité des rapports $\frac{1}{2}$ et $\frac{2}{4}$ que de dire que 1 est 2 comme 2 à 4 ; tenant les rapports pour plus réels que les termes. Mais ce renversement comporte le risque, déjà bien dénoncé par Leibniz, de donner à des rapports la consistance de choses ; comme les newtoniens le prennent pour l'espace et le temps¹⁰⁵. Voltaire avait parfaitement vu – Bentham n'oubliera pas ce point- que nous nous dotons de facultés et que nous nous créons une âme à peu de frais à partir des expériences de représentations et d'affects que nous faisons¹⁰⁶. Le langage constitue, comme au-delà de lui-même, l'écran ou les écrans qui permettent de renverser en transcendants prétendument réels des signifiés qui n'auraient jamais dû prendre cette allure objective. Cette idée trouve son application sur le terrain de la poésie dans la *Lettre sur les sourds et muets*, mais, comme c'est toujours le cas chez Diderot, il n'est que trop clair que l'extension au politique et au religieux est possible et que le processus de la fabrication de la transcendance, l'écran et l'inversion constituent tout le matériau nécessaire pour la critique de ce qu'on appellera, quelques décennies plus tard, l'idéologie politique.

principes de la physique, les éléments des mathématiques et la conformation des parties seraient familiers, qu'un homme sans éducation et sans connaissances, à qui l'on a restitué la vue par l'opération de la cataracte. J'aurais moins de confiance dans les réponses d'une personne qui voit pour la première fois, que dans les découvertes d'un philosophe qui aurait bien médité son sujet dans l'obscurité ; ou, pour parler le langage des poètes, qui se serait crevé les yeux pour connaître plus aisément comment se fait la vision. Si l'on voulait donner quelque certitude à des expériences, il faudrait du moins que le sujet fût préparé de longue main, qu'on l'élevât, et peut-être qu'on le rendît philosophe ; mais ce n'est pas l'ouvrage d'un moment, que de faire un philosophe, même quand on l'est ; que sera-ce quand on ne l'est pas ? » (l. 1231-1236).

¹⁰⁵ Leibniz le montre particulièrement dans sa correspondance avec Clarke.

¹⁰⁶ « Nous avons des passions, de la mémoire, de la raison, mais ces passions, cette mémoire, cette raison, ne sont pas sans doute des choses à part, ce ne sont pas des êtres existants dans nous, ce ne sont pas de petites personnes qui aient une existence particulière ; ce sont des mots génériques inventés pour fixer nos idées. L'âme qui signifie notre mémoire, notre raison, nos passions, n'est donc elle-même qu'un mot » (Voltaire, « Catéchisme chinois », *Dictionnaire philosophique*, vol. I, Voltaire Foundation, Oxford, 1994, p. 450-451). Et, à l'article « Âme » du même volume : « Pauvre pédant, tu vois une plante qui végète, et tu dis *végétation*, ou même âme végétative. Tu remarques que les corps ont et donnent du mouvement, et tu dis *force* ; [...] Mais de grâce, qu'entends-tu par ces mots *Cette fleur végète ?*, mais y a-t-il un être réel qui s'appelle *végétation*, ce corps en pousse un autre, mais possède-t-il en soi un être distinct qui s'appelle *force* ? [...] ne rirais-tu pas d'un raisonneur (eût-il été précepteur d'Alexandre) qui te dirait, Tous les animaux vivent, donc il y a dans eux un être, une forme substantielle qui est la vie ? ». C'est un leitmotiv de l'œuvre voltairienne que l'on retrouve dans *Les adorateurs, Dialogues et anecdotes philosophiques*, Classiques Garnier, Paris, 1955, p. 356-357) ; dans *L'A, B, C*, 2^e entretien, p. 269.

La troisième caractéristique de la fiction chez Diderot, dont il joue en artiste dans *La religieuse* et en philosophe dans la *Lettre sur les aveugles*, c'est paradoxalement la conception cartésienne qu'il se fait du fonctionnement de la fiction. Diderot est profondément cartésien¹⁰⁷. La *Dioptrique* de Descartes fournit le modèle explicatif de la fiction. On pourrait d'emblée s'étonner de voir le système fondamentalement verbal de la fiction s'expliquer selon un schème optique ; comment la fiction ne relèverait-elle pas, avec son ordonnancement en fiction de premier ordre, de second ordre, de même ordre, d'une méthode qui s'apparente à celle du calcul infinitésimal, quand il détermine des dérivées, par exemple ? Or ce calcul est relativement étranger à la méthode cartésienne. Et pourtant, il est très facile d'accorder ces points qui semblent contradictoires.

La *Dioptrique* fournit une excellente théorie de l'écran. Descartes y montre qu'on peut obtenir des effets de ressemblance avec des causes qui n'ont rien à voir les unes avec les autres. Si l'on produisait une image qui provoque le même effet sur nos nerfs que des objets réels, ou si l'on savait directement exciter les nerfs de la même façon que le font les objets réels ou les images, on ne pourrait pas distinguer l'effet de l'objet, l'effet de l'image ou l'effet direct sur les nerfs. Une infinité de coupes dans le cône de la vision est susceptible de procurer la même impression que les objets réellement transcendants ; et, de la même façon que les amputés sont soumis à des illusions, il n'est pas impossible de créer des situations corporelles ou nerveuses qui constituent du semblable, alors qu'il ne s'agit là que d'impressions que rien d'objectif ne justifie. Bien entendu, les coupes que l'on peut faire ne sont pas seulement des coupes optiques ; la place du langage est là, d'ailleurs soulignée par Descartes : il n'y a pas plus de rapport entre une image et un objet qu'entre un mot et son référent, voire qu'entre un signifiant et un signifié. Des écrans linguistiques sont possibles qui ont des effets comparables aux effets optiques. On peut ainsi comprendre que la fiction, toute verbale qu'elle soit, a une structure optique.

L'affaire est claire dans le procédé esthétique de *La religieuse*¹⁰⁸. Suzanne est un personnage de Diderot mais elle est censée écrire un rapport imprimé par Diderot qui se pose, comme auteur, en éditeur. Suzanne raconte ce qui lui arrive, mais tout l'art de sa relation consiste à faire des coupes ou à tendre des écrans de telle sorte que le lecteur à qui elle adresse les lettres, le marquis de Croismare, ne s'aperçoive pas qu'elle substitue au réel ses propres coupes dans ce qui la tient au réel dont, au bout du compte, on ne saura jamais rien. Les lecteurs que nous sommes voyent qu'elle veut prouver son innocence réelle au lecteur que nous supposons comme dans le miroir : en fabriquant des représentations censées la prouver ; loin de mettre les lecteurs, fictifs ou réels, en rapport direct avec son innocence, elle fabrique une monnaie qu'elle fait circuler et qui vaut pour une innocence qui ne saurait être établie comme elle s'imagine pouvoir le faire. Vouloir prouver son innocence est une tout autre affaire qu'être innocent. Suzanne fait des déplacements au moment même où elle veut établir sa droiture. On est dupe d'un récit lorsqu'on croit qu'il vient buter sur une sorte de réel qu'il refléterait ; en réalité, ce qui est vrai et ultime, ce n'est pas quelque scène primitive de théâtre, c'est la transformation ; et ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas, quoiqu'on s'en défende difficilement, la situation initiale qui paraît fonder le témoignage, c'est la raison des transformations, ce qui fait qu'on passe d'une représentation à une autre, sans qu'il y en ait une pour lors qui soit ultime et fondamentale. En d'autres termes, la circulation est plus profonde que ce qui circule ; Suzanne ne fait pas seulement circuler des symptômes dans les couvents où elle passe ; par son récit, elle transforme sa vie en monnaie, qu'elle met à nouveau en circulation.

¹⁰⁷ Lacan l'a bien vu dans son XI^e Séminaire.

¹⁰⁸ Elle ne l'est pas moins dans *Le paradoxe du comédien* : « On est soi de nature, on est un autre d'imitation ; le cœur qu'on suppose n'est pas celui qu'on a. Quelle est donc la ressource en pareil cas ? C'est de bien connaître les symptômes extérieurs de l'âme qu'on emprunte, de s'adresser à l'expérience de ceux qui nous voient, et de les tromper par l'imitation de ces symptômes d'emprunt, qui deviennent nécessairement la règle de leur jugement, car il lui est impossible d'apprécier autrement ce qui se passe au-dedans de nous » (A-T, VIII, 355).

Mais, demandera-t-on, quel est l'intérêt de procéder par fictions ? Quels sont les résultats que l'on peut obtenir ainsi et qu'on ne pourrait obtenir autrement ? Citons-en quelques-uns qui ne sauraient être obtenus par hypothèse.

Diderot établit que l'équilibre qui se fait entre les divers sens n'est pas donné d'avance par la nature ; qu'il n'y a pas de complétude innée entre les sens mais que l'équilibre des sens est extrêmement mobile et aléatoire en fonction des circonstances de nos insuffisances et de nos handicaps. Le développement de la vue entraîne chez ceux qui voient un très faible développement des autres sens, du toucher, de l'ouïe, du goût. Il n'est guère de sens qui aille au bout de ses possibilités dans la mesure où il est en équilibre et fait système avec les autres¹⁰⁹. La trop grande richesse sensible n'est pas nécessairement un avantage. C'est plutôt la bonne gestion des intérêts au principe des organes des sens qui fait la richesse du sentir. Il est évident qu'il ne serait pas facile de transformer cette idée en hypothèse pour la vérifier ; la fiction de sens dont on est privé depuis toujours ou depuis un événement particulier lui donne une plus grande plausibilité.

Il est plus évident encore qu'on ne saurait obtenir autrement que par fiction que l'aveugle a, en mathématiques, une prédilection pour l'arithmétique : la fameuse machine de Saunderson privilégie les points saillants des figures et leur substitue fatalement des caractéristiques arithmétiques, car l'entre-deux points caractéristiques, qui emplit et sature la vue, ne concerne pas l'aveugle. L'aveugle ne jouit jamais d'une figure qui s'étale à la fois sous tous ces aspects, comme c'est le cas pour quiconque jouit de la vue ; sa géométrie inclut donc nécessairement du temps ; au moment où il passe sa main sur les fils des figures, il doit se rappeler les chemins par où ses doigts sont passés. Les figures de l'aveugle sont temporelles, non pas dans les seules considérations infinitésimales comme c'est le cas des fluxions newtoniennes, mais déjà dans la plus élémentaire des géométries. Comment l'établirait-on par hypothèse ? Diderot va beaucoup plus loin dans ses suggestions : il suppose que l'infini chez un homme qui ne peut que toucher n'est pas du tout l'infini d'un homme qui peut voir et qui est plus facilement entraîné dans des contradictions. L'infini du toucher se gagne par répétition d'une raison, par exemple, + 1. L'*infinité* visuelle se donne bien, elle aussi, de proche en proche, mais, en même temps, elle se ressaisit *tota simul* sous la forme d'un *infini* comme disait Berkeley dans le célèbre texte où il emprunte à Locke cette façon de s'exprimer¹¹⁰. La conception de l'aveugle est moins contradictoire que celle du voyant qui, souffrant de l'inconvénient de voir, est entraîné vers une double conception de l'infini, opératrice et transcendante.

Mais force est de constater que les aveugles n'ont pas de mathématiques différentes des nôtres, qu'elles concernent l'infini ou qu'elles ne le concernent pas. La compensation temporelle du déficit spatial n'entraîne pas une mathématique différente. Il n'y a pas de création mathématique de l'aveugle parce qu'il est aveugle ; la cécité ne lui permet pas une originalité positive. L'expérience des travaux d'aveugles ne manifeste pas l'existence d'une arithmétique, d'une géométrie, d'une algèbre spécifiques auxquelles on aurait pu s'attendre. Qu'à cela ne tienne ! Diderot prend acte de ce fait et donne un autre tour à sa fiction. Si la métaphysique est très sensible au sens à partir duquel elle se développe, la mathématique y est insensible et quel que soit le sens à partir duquel on veut fabriquer des objets mathématiques, le voyant et le non-voyant tombent sur les mêmes objets¹¹¹. Simplement, l'aveugle est, sur ce point, plus facilement idéaliste, au sens berkeleyen du terme¹¹², car il n'accorde pas aux objets mathématiques l'existence

¹⁰⁹ LSA : « Les secours que nos sens se prêtent mutuellement, les empêchent de se perfectionner » (l. 188).

¹¹⁰ *Des infinis* : « Celui qui saura saisir, avec Locke, l'importance de la distinction entre l'infinité de l'espace et un espace infiniment grand ou petit et considérera que nous avons une idée de celle-là mais aucune de celui-ci répugnera à aller au-delà de ce qu'il conçoit pour parler de parties infiniment petites, ou de parties infinitésimales de quantités finies et moins encore d'infiniment petites d'infiniment petites et ainsi de suite » (Berkeley, *Œuvres*, PUF, Paris, 1985, vol. I, p. 146).

¹¹¹ Cela vient de ce que « nos sens ne sont pas en contradiction sur les formes » (l. 1915-1916).

¹¹² LSA, p. 56.

détachée qui est le premier pas vers le matérialisme et l'athéisme. On remarque, de plus, à quel point les merveilles de la nature que le théiste veut attribuer à Dieu n'ont de sens et de valeur que pour celui qui voit et combien il est peu convaincant de les évoquer pour l'aveugle¹¹³ ; comment l'aveugle serait-il touché par elles, sinon par le discours des voyants qui, loin de lui rendre la vue ou de lui en fournir quelque substitut, lui ferait plutôt cruellement sentir son déficit ?

Il est un autre thème seulement accessible par la voie des fictions, attendant à l'idée du développement inégal des sens les uns par rapport aux autres selon les circonstances. L'équilibre des sens ne tient pas aux seuls organes des sens ; il est un équilibre de fonctionnement de ces sens et, dès lors, les fonctions de l'un, peut-être mieux réalisées par un organe, peuvent s'effectuer par le canal d'un autre. C'est ainsi que l'on peut toucher des yeux ou que l'on peut voir avec la peau¹¹⁴. Un mode de la sensibilité peut s'enseigner par témoignage et langage ; certes aucune idée, aucune image ne l'accompagne si le sens manque, mais ce manque crée une aspiration par sympathie qui peut se combler imaginativement et symboliquement, sinon réellement, au moyen des autres sens par une certaine façon d'en user. C'est ainsi que, par analogie –et le discours des fictions le permet, mieux que celui de l'hypothèse-, en dépit de l'idiosyncrasie des langues, on peut dire dans une langue ce qu'on n'aurait jamais pu inventer que dans une autre, qu'une langue peut, en son sein même, être parlée comme une autre¹¹⁵ ; qu'au contraire, une langue peut être si rétive à l'exercice de la traduction qu'elle dira toujours autre chose que ce que la langue traduite voulait dire. De cette idée, gagnée par le canal des fictions, Diderot fait une règle de déontologie plutôt qu'un principe ontologique : pour juger d'un tableau, il propose de le voir en aveugle, c'est-à-dire en quelque sorte d'annuler sa vision et de l'entendre, de le toucher, de le goûter fictivement. Il faut transformer le tableau, d'objet vu, en une espèce d'idéal du voir auquel on ne pourrait s'élever qu'à partir des autres sens. Ainsi, il n'est pas impossible de dire qu'il y a des tableaux d'aveugles¹¹⁶ et qu'il est essentiel à la considération d'un tableau de devoir être envisagé comme un tableau d'aveugle. La théorie des fictions appliquée à la perception conduit Diderot vers une esthétique forte, car il est vrai que l'on peut entendre un tableau de Vermeer. *La dentellière*, dont le personnage est tout absorbé dans le silence à peine ponctué de menus bruits d'aiguille, de dés, de froissements de fil, de chocs mats de volumes fragiles et aériens sortis de ses mains, s'écoute ; il y a processus de fiction, parce que le tableau s'écoute par ceux qui voient. L'aveuglement est une règle pour ceux qui voient¹¹⁷. Le titre même de cette *Lettre* « à l'usage de ceux qui voient » est une allusion directe à la philosophie des fictions.

Nous pourrions développer bien d'autres thèmes encore, comme la façon dont il est établi par Diderot que la musique est un langage ; ce que Diderot établit par la cheville du sourd même, car c'est le sourd qui voit l'interprète faire une série de gestes au clavecin, tandis que le public lui répond par toutes sortes de jeux de visages et de mains. Le public à l'écoute est tellement absorbé par le son qu'il ne sait plus qu'il y répond immédiatement, puis en différé, quand il se met, pour un bilan, à applaudir. Il nous faut toutefois désormais généraliser notre propos sur les fictions en notant, avec Lacan, que Diderot, par son cartésianisme, se donnait la possibilité de construire « une équivoque permanente à sous-entendu métaphysique », en ajoutant aussitôt que « cette ambiguïté anime le texte et lui donne son caractère mordant ». Autrement dit, la logique des fictions permet à Diderot une symbolisation de son propos que ne lui permettrait nullement le fait de procéder par hypothèse. Le procédé des fictions autorise d'étendre le propos, de lui donner plusieurs sens et plusieurs domaines d'application, ou de les sous-entendre, sans que l'analogie n'émousse le tranchant du propos, ce qui serait inéluctablement l'effet d'une

¹¹³ LSA, p. 59.

¹¹⁴ LSA, p. 58 : « Saunderson voyait par la peau ».

¹¹⁵ Diderot va même jusqu'à dire qu'une langue peut en anticiper une autre ; Cicéron parle un latin qui, en quelque sorte, anticipe la syntaxe du français. Voir LSM, p. 113, l. 902-905.

¹¹⁶ LSA, l. 962-963 : « Il y a donc aussi une peinture pour les aveugles ; celle à qui leur propre peau servirait de toile ». Plus généralement, l. 960-982.

¹¹⁷ De même dans la LSM, Diderot adopte la maxime de « se boucher les oreilles pour mieux entendre » (p. 101). Il vient d'expliquer comment il s'inspire des sourds pour regarder les tableaux.

hypothèse qui oserait se permettre ces déplacements.

Lacan parle des déplacements métaphysiques ; ils sont évidemment très apparents dans la *Lettre sur les aveugles*, mais ils ne sont pas les seuls, quoiqu'ils comprennent tous les autres. La théorie des fictions permet à Diderot de se demander ce que serait un droit d'aveugle ou, plus généralement, une éthique d'aveugle ; et, par réflexion, de nous interroger sur la dépendance de l'éthique à l'égard de la contingence de nos sens¹¹⁸. Il est clair que le vol est plus scandaleux du point de vue de l'aveugle qu'aux yeux de ceux qui voient, car il n'est que trop facile de défier sa vigilance sur ses propres affaires et que trop cruel de le priver de l'environnement ordinaire de ses biens ; sa vie dépend plus de la stabilité de ceux-ci que celle des autres hommes. En revanche, il serait peut-être moins scrupuleux sur les affaires d'adultère que le commun des hommes qui voient, cette fois par renoncement à la maîtrise d'une situation pour lui décidément incontrôlable¹¹⁹. Ailleurs, Diderot parle de l'*inhumanité* de l'aveugle qui ne fait pas grand cas du sang qui coule et ne s'en émeut pas plus que d'un banal écoulement d'urine, alors qu'il frappe tant ceux qui voient une hémorragie. Le jeu des évaluations est tel, selon que l'on jouit d'un sens ou qu'on n'en jouit pas, que le système des passions en est tout changé et, avec lui, le système entier de la jurisprudence. Les fautes, que l'on imagine avoir un caractère ontologique, sont en réalité liées à la présence ou à l'absence, somme toute contingente, d'un sens ou d'un autre qui domine ou le cède dans un édifice total, qui nous abuse par sa totalité. Comment la figure de la délégation de l'usage d'un sens que je n'ai pas à un autre qui paraît le posséder, mais qui ne détient pas celui que je possède, manquerait-elle d'être un symbole du politique ? De façon générale, l'aveugle est absolument utilitariste et attend des institutions ce qu'elles peuvent lui donner de plus utile, sans phrases ni romantisme. L'aveugle-né du Puiseaux s'allie à un voyant sourd aussi facilement qu'il prend femme et ne voit simplement, dans le dernier cas, qu'un surplus d'avantages. Diderot ne suggère-t-il pas discrètement, au bénéfice de l'utilité, que l'alliance sexuelle n'est pas forcément une alliance hétérosexuelle ? Il n'y aurait pas plus de complétude naturelle des sexes que de complétude des sens.

En tout cas, Lacan a raison : dans un discours apparemment scientifique et hypothétique, Diderot développe en réalité un propos philosophique un peu crypté. Le discours des fictions permet une attitude très différente de celle du discours par hypothèse : celui qui parle se sait en train de faire le savoir ; non seulement il en maîtrise la stratégie, mais aussi la portée très générale, qui va au-delà de la stricte épistémologie. La science est éminemment « subjective » ou, si l'on veut, intersubjective ; ce qui ne veut nullement dire qu'elle n'a pas de rigueur : simplement, son réel n'est pas, comme elle se l'imagine parfois ou comme on se l'imagine pour elle, celui des choses mêmes, mais celui d'un certain type de société, qui a ses règles, ses valeurs – pas seulement théoriques- et ses institutions. Diderot le dit sans fard de la chose du mathématicien qui n'est liée qu'à des conventions.

Cette philosophie, qui fonctionne plus par fictions que par hypothèses, peut encore s'offrir le luxe de critiquer un certain nombre de fictions ; c'est ainsi que Diderot, à la fin de la *Lettre sur les aveugles*, discute longuement le problème de Molyneux, sur lequel il prend un point de vue critique, puisqu'il s'intéresse plus à sa position et au mode d'argumentation qu'il induit qu'à son contenu. Il note en particulier – ce qui est assez curieux, quand on y pense, de la part d'un philosophe des fictions, qui est, par principe, prêt à toutes les simplifications, oblitérations, annulations, dissimulations totales ou partielles- que c'est un problème mal posé qui ne tient pas compte du fait que l'on ne devient pas voyant d'un instant à l'autre et qui oublie qu'on doit apprendre à voir. Pourquoi l'impasse sur le devenir discréditerait-elle la fiction de Molyneux alors que d'autres impasses, tout aussi principielles et systématiques, en particulier celles que Diderot multiplie à loisir dans toutes ses œuvres philosophiques, seraient acceptables ? Nous voilà revenus au problème le plus essentiel, mais aussi le plus délicat, de la théorie des fictions dans la solution duquel nous croyons que Diderot a progressé plus sûrement encore que Bentham,

¹¹⁸ LSA, I, 354-358.

¹¹⁹ LSA, I, 254-259.

quoiqu'il n'ait pas posé le problème aussi franchement et aussi finement que Bentham, qui l'avance dans une réflexion sur les *Hume's virtues*.

Avant de traiter ouvertement et pleinement de ce problème, nous voudrions conforter et compléter les remarques précédentes par quelques autres qui montrent à quel point, comme l'a pressenti Dumont, qui s'en ouvre à Bentham, Diderot est allé loin dans sa philosophie des fictions¹²⁰ ; mais aussi qu'il a pu s'y dévoyer parfois avec la même énergie que Bentham lui-même et sur les mêmes sujets.

III. Le langage est, chez Diderot, une composante essentielle de la fiction

Sans vouloir suggérer que Diderot pose le langage, aussi profondément que Bentham, au principe même de l'affectivité, car l'affectivité n'est chez Bentham que l'apparence d'un jeu symbolique, on ne saurait toutefois surestimer l'idée que les deux lettres sur les diverses infirmités de cécité, de surdité et de mutité, conduisent essentiellement à des réflexions sur le langage et que la philosophie diderotienne des fictions ne se distingue pas, de ce point de vue, de la benthamienne. En tout cas, le thème central des *Springs of action* d'une affinité privilégiée entre la langue et l'affectivité, est présent chez Diderot¹²¹ qui, s'il n'insiste pas sur les mêmes points que Bentham, en permet, par ses analyses, un complément avantageux.

Bentham verra comment, dans la guerre des mots qui est l'élément idéologique le plus constant de la politique, le jeu des locuteurs qui s'affrontent consistait à miner le terrain de la langue, non pas seulement de la parole, de telle sorte que l'adversaire même soit contraint d'utiliser les mots qui, par la valeur qu'ils prennent, au-delà de leur sens, contrecarrent ses intentions. Sans doute n'est-il pas impossible de parler contre sa langue, mais on dépense alors une énergie considérable, qui fatigue à la longue par la nécessité où elle nous plonge de recourir à ses *dyslogicismes* <expressions péjoratives>, et on laisse du champ libre à celui qu'elle avantage par ses *eulogicismes* <expressions laudatives>. Les langues n'ont presque jamais de termes neutres et les mots mettent leur valeur, péjorative ou laudative, pour ainsi dire, constamment en tension avec leur signification.

Encore que tout soit politique chez Diderot et que rien, du moins, n'empêche une lecture politique de textes qui semblent le plus s'en éloigner par les thèmes qu'ils abordent, l'auteur de la *Lettre sur les sourds et muets* n'ouvre pas plus explicitement que Fontenelle¹²² ses analyses du langage sur la politique ; il reste sibyllin sur le point sans doute parce qu'il connaît le prix de liberté à payer de toute incartade. L'entendeur peut, de lui-même, faire les ajustements de terrain. Les véritables apports tiennent à l'analyse des amalgames que constituent les mots. Les mots accumulent et agglutinent dans leur être, de façon apparemment fortuite, des significations composites que le spécialiste seul parvient à analyser et que le locuteur se contente de faire circuler. Tout mot en glisse d'autres dans son être qui fait que chacune de ses significations dit autre chose et jusqu'au contraire d'une autre. Bien entendu, en aucune langue, les mots répartissent et organisent de la même façon les hiéroglyphes, comme les appelle Diderot. Aucune langue ne rapporte non plus ces hiéroglyphes de la même façon les uns aux autres. Cette répartition, cette organisation et cette relation définissent l'idiosyncrasie de chaque langue qui la rend réellement intraduisible. On ne traduit jamais qu'une petite partie d'une langue dans une autre. Une traduction est un choix ; elle ne saurait être intégrale¹²³.

Encore qu'il soit toujours possible, selon la logique familière des fictions, de retourner ce

¹²⁰ Dumont a écrit à Bentham le 27 novembre 1801 : « J'ai vu cette nouvelle édition des Délits et des peines où Roederer avait joint des notes de Diderot (dans lesquelles j'ai vu avec étonnement qu'il vous avait deviné sur deux ou trois objets essentiels où vous différez de Beccaria) ». On pourrait se demander si Diderot n'a pas deviné Bentham sur des questions importantes de la théorie des fictions.

¹²¹ LSM, p. 111.

¹²² On se rappelle que c'est de façon assez lapidaire et laconique, quoique lumineuse, que Fontenelle repérait les origines de la poésie dans la jurisprudence. Voir *Sur la poésie en général*, dans les *Œuvres complètes*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1993, Tome V, *Théâtre et autres textes*.

¹²³ LSM, p. 118.

déficit en avantage. L'heureuse expression ne vient pas d'une pléthore de mots, mais plutôt de leur carence qui donne l'occasion de faire de nécessité vertu. L'entrave dans l'expression n'est pas forcément rédhibitoire ; elle peut même être l'occasion d'un incomparable avantage. Ce qui fait le sens n'est pas seulement le rapport d'un mot à son référent ; c'est plutôt le rapport d'un mot à d'autres mots dans le système relativement clos, du moins à un moment donné, d'une langue¹²⁴. Là encore, c'est sur le mode de la fiction que Diderot se sert de l'aveugle pour le montrer. Celui qui voit a tendance à croire assez spontanément que le sens des mots est lié aux représentations visuelles qu'ils déclenchent ; or, si l'aveugle ne voit pas, il parle très bien la même langue que ceux qui voient. Simplement, il comprend plus facilement que ceux qui voient, parce qu'il n'est ni gêné ni distrait par une vision parasite, que le sens des mots est, dans la langue, un phénomène *index sui*, un rapport des mots entre eux. C'est bien dans cette force interne qu'il faut s'immiscer pour y produire un effet idéologique.

Tous ces thèmes sont communs à Diderot et à Bentham. Il en est un autre aussi qui, pour le coup, ne reçoit l'expression la plus heureuse ni chez l'un ni chez l'autre. C'est le thème de la meilleure langue sous tous les rapports ou de la langue la plus apte à remplir une fonction donnée. Bentham, qui détaille les critères et qui, par ailleurs, n'ignorait pas le français, pense que l'anglais est la langue la plus heureuse dans la balance entière des points de vue. Diderot, qui n'ignorait pas l'anglais¹²⁵ et qui voulait même bien reconnaître que l'Angleterre était le pays des philosophes¹²⁶, pense que c'est le français qui est la langue de la vérité, « faite pour instruire, éclairer et convaincre »¹²⁷. Il est étrange que, par amour pour leur langue respective, ces auteurs aient été victimes d'une illusion qu'ils nous permettent pourtant si bien, l'un et l'autre, de critiquer et de réfuter. Toute langue donne, alors même qu'elle fait des choix partiels, l'illusion de fournir à son locuteur, un point de vue universel ; c'est même par là qu'elle peut revendiquer sa dignité. Mais il n'y a pas de sortie de la langue qui nous permette d'en considérer une pour la confronter à quelqu'une ou à quelques autres, comme si l'on pouvait préparer un terrain neutre pour effectuer les commensurabilités qui s'imposent. Il n'y a pas de métalangue qui nous permette d'établir objectivement les conditions d'un concours de classification des langues. L'extériorité de la langue est une extériorité-intériorité qui lui appartient en entier, en dépit de l'ouverture de son système. L'expérience de l'aveugle aurait pu ici servir de précaution. L'aveugle ne partage pas l'illusion du voyant du point de vue extérieur à la langue ; il sait que l'extériorité de la langue est une idéologie secrétée par la langue même, comme la perspective nous donne toujours l'illusion que nous pourrions nous situer à une infinité de points de vue que nous n'occupons pas réellement et qu'on aurait très probablement de la peine à occuper si nous nous mettions à la tâche.

Comme la question revient toujours, des bonnes et des mauvaises fictions, il nous faut reprendre la question que Bentham n'avait pas fuie et voir jusqu'à quel point Diderot y répond quoiqu'il ne l'ait pas explicitement posée.

IV. L'avantage de Diderot sur Bentham pour distinguer les fictions recevables des fallacieuses

Exposons la difficulté dans les termes de Bentham. Toute proposition comprend des fictions, même quand elle se donne comme disant le réel, que ce soit pour le désigner, le décrire ou l'exprimer. À supposer qu'elle livre une réalité, qu'elle ne copie ni ne reflète, et qu'on la dise vraie, cette vérité qui qualifie la proposition n'en est pas moins une entité fictive. « Truth is a fictitious entity » dit Bentham au chapitre des *Hume's virtues* de la *Deontology*, ajoutant qu'elle est un personnage très irrégulier et très singulier¹²⁸. C'est par une fiction que nous affirmons qu'une

¹²⁴ LSA, p. 53.

¹²⁵ Non seulement il le traduit élégamment, mais l'œuvre de Chambers l'a accompagné et hanté toute sa vie.

¹²⁶ LSA, I. 1207-1208.

¹²⁷ LSM, p. 114. Le français ne fatigue pas quand on le parle.

¹²⁸ Bentham, *Deontology*, p. 354 : « Truth is a mighty queer sort of a personage in the abstract, as slippery as an eel ».

proposition dit le réel ou ne le dit pas. La vérité n'est pas une correspondance à la réalité, quoiqu'elle puisse se donner ainsi ; elle est une fabrication, ce qu'indique assez le terme de *fictitious*. Faut-il dire que la vérité est identique à l'utile ? Est-elle plutôt un rapport de l'utilité avec elle-même ? Est-elle autre chose que l'utile de telle sorte que, par elle, puisse se rectifier une utilité défaillante ? Pour que l'utilité puisse être elle-même ne faut-il pas qu'une instance qui lui est relativement indépendante puisse la critiquer ?

Il semble que Bentham n'ait jamais pu se sortir de cette difficulté : le vrai est-il une détermination de l'utile ? Ou le vrai jouit-il de quelque indépendance par rapport à l'utile, ne serait-ce que pour apprécier cette utilité ? Il faut de l'utile pour fabriquer du vrai ; il faut du vrai pour détecter de l'utile. Chacun comprend que les difficultés de ce couplage du vrai et de l'utile se retrouveraient dans des termes voisins quand il s'agit du couplage du juste ou de tout autre valeur avec l'utile.

De même que le vrai et l'utile, les entités réelles et les entités fictives constituent une sorte de double chaînage, qui donne aux auteurs, quelle que soit l'expression de celui-ci¹²⁹, l'idée de l'inverser et d'en permettre toujours une double lecture. Si l'on tient ordinairement les chevilles des indivisibles pour des fictions, qu'est-ce qui empêche que l'on tienne l'indivisible pour le réel et les notions entre lesquelles il transite pour des fictions ? N'est-il pas très facile de renverser quelque chose que l'on tient pour réel en quelque chose de fictif ; et inversement ? Y a-t-il quelque chose qui permette d'arrêter le jeu et de dire quelle est la bonne lecture et quelle est la mauvaise ? Si nous devons choisir une lecture, laquelle devons-nous choisir ?¹³⁰

De ce relativisme, s'ensuit un autre, tout aussi problématique, mais peut-être plus mal perçu encore par Bentham que le précédent : pourquoi accorder à l'utilité une sorte de primat par rapport aux autres valeurs ? Pourquoi l'utilité échapperait-elle à la sélection des valeurs les unes par les autres et à laquelle nulle n'échappe ? Comment l'utilitarisme échapperait-il à l'accusation d'être un dogmatisme de l'utilité ? Il est clair que, si l'évolutionnisme est la loi des valeurs, il n'y a pas lieu d'en exclure l'utilité par on ne sait quel privilège : l'utilité entre dans le jeu avec ses propres armes, comme les autres valeurs avec les leurs. Ainsi la fiction n'a pas pour partenaire la seule utilité ; d'autres valeurs peuvent concourir pour lui donner quelque fondement. Ce qui n'ôte pas le problème, mais ne fait que le déplacer : qu'est-ce qui fait que l'on privilégie certaines fictions par rapport à d'autres, que l'on rejette ? Qu'est-ce qui fait que certaines valeurs, qui soutiennent des fictions, émergent à certains moments, tandis qu'elles périclitent à d'autres ?

Il est un lieu privilégié pour observer comment s'opère cette sélection : la religion. Il est privilégié en ce qu'on ne sait pas ce qu'il en est de la vérité de ce qu'on y dit ou croit et que s'opère néanmoins un choix. Regardons fonctionner ce choix sur le terrain de la critique religieuse, en comparant la façon dont Hume s'y prend pour attaquer la religion naturelle avec la façon dont Diderot, dans *La religieuse*, critique le phénomène religieux.

La technique de réfutation humienne des religions consiste à opposer la démarche scientifique à la démarche théologique quand il s'agit de confronter l'expérience à l'hypothèse. L'idée de Hume est que, dans le domaine scientifique, les hypothèses sont sanctionnées par l'expérience qui les refuse ou les filtre. En revanche, en religion naturelle, l'expérience, qui fonctionne comme un excitant ou un tremplin à hypothèses, ne joue nullement le rôle d'instance

¹²⁹ On trouve des doubles chaînages dans toutes sortes de domaines : le fonctionnement de l'affectivité chez Hume, selon une double association d'impressions et d'idées ; le schéma de la plus-value chez Marx, qui permet de passer de marchandise en marchandise par la médiation de l'argent ou de l'argent à l'argent par la médiation des marchandises ; le jeu du signifiant et du signifié. A chaque fois, ils donnent lieu à des lectures inverses ou à des lectures inverses.

¹³⁰ Il y a quelques décennies, Strawson, en écrivant *Les individus*, s'est trouvé confronté à la même difficulté et au même type d'inversion. En effet, partant du principe que l'abîme qui s'ouvre entre l'idéalisme cartésien et le behaviorisme d'une psychologie en troisième personne était insondable, et constatant que l'on pouvait dire aussi facilement « je suis chauve » ou « je suis grand » que « je pense < suis pensant > que je suis chauve » ou « je pense < suis pensant > que je suis grand », il pose la personne comme un être réel et fait apparaître les deux positions qui la rendaient fictive comme étant elles-mêmes des fictions idéales.

de choix. Dès lors, la religion s'ouvre comme un espace ludique dans lequel une hypothèse en vaut une autre et où la seule limite que l'on rencontre est celle de l'imagination de celui qui se livre à son élucubration. Sans doute trouve-t-on chez Diderot, par exemple quand il oppose son système évolutionniste de sélection de formes physiques, vivantes, conceptuelles, au modèle « providentialiste » des théistes, une stratégie équivalente à celle de Hume. Mais l'athéisme de Diderot est beaucoup plus radical que celui de Hume et si les *Dialogues sur la religion naturelle* en viennent à faire tourner les positions religieuses dans un cercle où elles passent, sans relâche, du théisme au déisme, du déisme à l'athéisme et de l'athéisme au théisme, le cercle dont Suzanne, la religieuse, finit par se comprendre prisonnière, avec d'ailleurs toutes les recluses, est tout autre : il est celui du circuit névrotique, voire psychotique, puisque la folie est une échappatoire dans le système, au même titre que le suicide. Hume avait déjà vu comment la superstition, avec ses macérations et ses craintes, et l'enthousiasme, qui bouscule les règles, marquaient les limites entre lesquelles oscille la cyclothymie religieuse¹³¹. Loin d'être un roman à thèse, comme on a pu l'écrire imprudemment, *La religieuse* est l'épreuve endurée par le personnage de la religieuse, qui écrit sa lettre ou plutôt son long rapport, d'un circuit dans lequel on ne peut pas ne pas passer au cours d'une vie de nonne cloîtrée dans le laboratoire très fermé du couvent, clôturé par des vœux perpétuels plus ou moins cruellement arrachés ; que l'on ait eu une mère supérieure qui intériorise la loi et transforme les rapports entre les religieuses en un enfer de privilèges et de haine qui monte au paroxysme sadique, ou que l'on ait une mère qui, par son lesbianisme, transforme le couvent en une maison d'amours libertines, où la loi se décompose¹³², entraînant dans son étiolement les mœurs du couvent, la folie ayant simplement changé de camp et passant cette fois du côté de la mère supérieure. Ces deux bornes sont également invivables, d'autant qu'il faut les combiner avec le jeu des confesseurs ; leur contrôle, censé créer les contrepoids, augmente en réalité la tension des forces, dressant la victime contre la supérieure, ici, semant le trouble en identifiant, à travers les témoignages et les confessions, le type d'amour qui se développe là, ne le laissant que trop supposer à celle qui se confesse. Sans compter que ces confesseurs eux-mêmes, loin de fournir les repères que l'on attend d'eux, et qui aperçoivent le système à partir de ce qu'on leur en dit, peuvent, au lieu de défendre la loi, venir intriquer leur névrose dans la névrose des pensionnaires en une sorte d'anagramme ou de hiéroglyphe compliqué¹³³. Le cycle dans lequel chacun tournoie broie les acteurs, que ceux-ci comprennent ce qui se passe ou non.

Vers la fin de sa rédaction, Suzanne, aidée et enhardie par sa confession, s'élève à penser le schéma entier des attitudes que les religieuses sont contraintes d'adopter pour conduire leur vie dans cette mâchoire de loi et d'amour/haine : le circuit de ces attitudes et la sclérose de certaines pensionnaires sur les positions qui leur conviennent le mieux, du moins tant qu'il est possible de les tenir. Ces points d'ankylose n'ont de sens que par rapport au parcours individuel de chacune. Suzanne comprend sa névrose en la situant dans le circuit entier des positions qu'elle a prises, vu prendre, fuies, dans lesquelles elle est retombée, d'où elle en a vu d'autres s'enfuir dans l'*hybris* de la folie, s'abîmer dans le ratage de la folie, se précipiter dans le suicide ou dans le ratage du suicide¹³⁴. Il faut nous arrêter quelques instants ici pour comprendre pourquoi le livre est un

¹³¹ *De la superstition et de l'enthousiasme*, in : *Essais moraux, politiques et littéraires*, PUF, Paris, 2001, p. 205-215.

¹³² *La religieuse*, Bookking International, Paris, 1993, p. 193. On notera désormais ce texte sous la forme abrégée LR, suivie du numéro de la page.

¹³³ LR, p. 197-198.

¹³⁴ Plus exactement, Suzanne rapporte une discussion avec Dom Morel : « Et lorsqu'on vient à perdre [ses illusions] en y réfléchissant, alors on voit toute la profondeur de sa misère ; on se déteste soi-même ; on déteste les autres ; on pleure, on gémit, on crie, on sent les approches du désespoir ; alors les unes courent se jeter aux genoux de leur supérieure et vont y chercher de la consolation ; d'autres se prosternent ou dans leur cellule ou au pied des autels et appellent le Ciel à leur secours ; d'autres déchirent leurs vêtements et s'arrachent les cheveux ; d'autres cherchent un puits profond, des fenêtres bien hautes, un lacet, et le trouvent quelquefois ; d'autres, après s'être tourmentées longtemps tombent dans une espèce d'abrutissement et restent imbéciles ; d'autres qui ont des organes faibles et délicats se consomment de langueur ; il y en a en qui l'organisation se déränge, l'imagination se trouble et qui deviennent furieuses. Les plus heureuses sont celles en qui les mêmes illusions consolantes renaissent, et les bercent presque jusqu'au tombeau ; leur vie se passe dans les alternatives de l'erreur et du désespoir. —Et les plus

apport considérable sur la notion de *fiction*, qui, encore une fois, n'a rien à voir avec la stratégie ou la rationalité de l'hypothèse. Osons dire même que *La religieuse* est tellement une sorte d'acmé sur la question de la fiction, dans son acception classique, qu'on pourrait faire de ce texte une prosopopée de la fiction : « moi, la fiction, je parle ».

La religieuse est si peu un roman à thèse ou qui viendrait confirmer une hypothèse –celle par exemple que la religion est aliénante, qu'elle est une affaire de névrosé ou de psychotique ou qui, du moins, conduirait à la psychose– que la thèse du circuit dans lequel tourneraient les nonnes est affirmée par le personnage de Suzanne, qui ne fait que témoigner et relater. La texture de *La religieuse* est une texture fictionnelle. Rien ne nous est dit qui ne passe par le filtre de Suzanne, si ce n'est l'étrange postface. Dans le cône herméneutique qu'elle fabrique et qu'elle subit, Suzanne fait des coupes partielles, comme les lamelles qui peuvent ouvrir et fermer à demi, au quart ou aux trois quarts, les tuyaux des orgues. Elle fabrique des caches, par lesquelles elle imagine prendre les autres –par exemple pour démontrer à son lecteur de choix son innocence– et dans la complication desquelles elle se prend, aux yeux, sinon de son destinataire de principe, du moins de ses destinataires que sont les lecteurs de Diderot. Car, à aucun moment, Suzanne ne fait l'effet qu'elle croit faire ; elle est autant victime de sa technique qu'elle prend au piège son lecteur, ses lecteurs, voire son auteur qui avouera, dans la postface, qu'il est capable de se faire pleurer sur le sort de son héroïne¹³⁵.

L'effet de tournoiement que Suzanne commence à pénétrer et presque à savoir théoriser, sinon à maîtriser parfaitement –car sa fuite ne ressemble tout de même pas à une victoire et s'effectue en catastrophe– n'apparaît qu'avec la technique des fictions. Qu'on réfléchisse un instant à son appareil. Rien n'est direct dans le texte et ce qu'a vécu Suzanne ne nous apparaît jamais qu'à travers ce qu'on pourrait presque appeler la chambre d'Ames qu'elle nous propose, à la fois en victime et presque en artisane, –oserons-nous le terme de libertine ?¹³⁶–. Mais, comme Bentham envisageait des niveaux de fictions de premier, deuxième ou n^{ème} ordres, plutôt dans une ontologie d'ailleurs, Diderot fabrique ces niveaux de plus en plus complexes et de plus en plus éloignés d'une improbable entité réelle. Suzanne écrit, dans un texte sans échappées ni fissures à Croismare ; ce qui permet à l'auteur, Diderot, de se poser en éditeur qui se contente de publier des lettres. Il se pose moins en créateur de Suzanne qu'en partenaire de ses misères. A ce niveau de complication du côté de l'auteur, correspond, en miroir, une complication symétrique du côté du lecteur, puisque Croismare est le lecteur exclusif de ce qu'écrit Suzanne ; et pourtant, nous autres lecteurs, sommes mis en position de voler cette lecture. L'échafaudage de fictions est donc complexe et dupe les personnages eux-mêmes, qui ne comprennent qu'un certain niveau de fictions ; l'auteur lui-même, par ses larmes, à condition qu'elles ne soient pas feintes, se logeant en un point du système qui n'est pas celui qui embrasse la totalité, si toutefois ce point existe en matière de fictions. C'est l'usage des fictions qui respecte le mieux les parcours et les inscrit les uns par rapport aux autres, comme ils se croient eux-mêmes et comme on peut les voir selon d'autres perspectives. C'est la multiplication toujours possible des niveaux de fictions qui fournit les repères permettant de comprendre ce qui se passe sans que la moindre vérité événementielle soit censée en donner la clé.

Si Suzanne, par son intelligence et sa sensibilité, a quelque lueur du processus, elle a encore globalement une perception morale de son affaire¹³⁷ ; ce qui prouve qu'elle ne

malheureuses, ajoutai-je, apparemment, en poussant un profond soupir, sont celles qui éprouvent successivement tous ces états ? ... Ah ! mon père, que je suis fâché de vous avoir entendu ! – Et pourquoi ? –Je ne me connaissais pas. Je me connais. Mes illusions dureront moins » (p. 201-202).

¹³⁵ LR, p. 221. Il se fait ainsi une place dans l'économie des pleurs qui est un des circuits quasi-statutaires du couvent. Voir p. 156-157.

¹³⁶ Il lui arrive d'écouter aux portes, même si elle le raconte, restituant son vol au lecteur attiré et, au-delà, pour notre plaisir, à tous les autres lecteurs. D'autre part, son écriture est un déniement. Elle voit le tableau qu'elle décrit, ce qui lui permet une sortie, au moins partielle, de l'innocence. Il se peut même que son tableau devienne un tableau de tableau. Voir LR, p. 172.

¹³⁷ LR, p. 79. Il est vrai qu'elle se dépeint en train de parler à sa supérieure et que son intérêt est alors de jouer cette

l'appréhende pas encore dans toute sa profondeur et selon toute sa complexité. Si, dans cette topologie complexe des fictions, apparaissent des invariants, qui sont comme les noyaux durs du texte, comme ses *Stücke Realität*, comme le dit Freud dans ses *Konstruktionen*, ils ne sont pas des fragments d'événement ou des fragments de sensation qui, en quelque sorte, perceraient la carapace du discours ou de son tore. Diderot est trop fictionnaliste pour s'en tenir au sensualisme. Ces *Stücke Realität* seraient bien plutôt ce dont parle Pascal dans son interprétation de l'histoire religieuse, lorsqu'il dit paradoxalement que la vérité des Écritures a été mieux conservée par ses ennemis que par ses amis¹³⁸. Il est une pitié qui dissout son objet et une animosité qui comprend si peu de quoi elle se croit l'adversaire qu'elle conserve, par inconscience et à son corps défendant, ce qu'elle a en inimitié. Du coup, ce qui est présenté dans *La religieuse* va bien au-delà d'une appréciation morale ; l'enfer relaté dépasse les acteurs, bourreaux ou victimes. C'est par un jeu de fictions que s'apprécie le phénomène religieux ; non pas par des hypothèses confirmées ou infirmées. Mais le point où Diderot dépasse de très loin la critique religieuse de son temps, c'est qu'il pousse l'investigation bien au-delà du simple constat qu'on ne peut rien dire de vrai sur la question ; il crée plus positivement les critères et les niveaux de fictions qui nous permettent de repérer la circulation ou le mouvement qui est en cause. Il se pose lui-même en auteur dépassé par l'invariant qui se met en scène ; et cet invariant est la loi psychiatrique de la circularité du phénomène religieux.

Du coup, la conception que Marmontel propose de la fiction dans l'*Encyclopédie* et que nous jugions, en commençant, trop « littéraire » pour être assez philosophique n'est pas si mal adaptée à l'utilisation *hybride, hyperbolique* que Diderot fait des fictions. Marmontel montrait que l'une des fonctions de la fiction était de porter à l'excès¹³⁹ ; et c'est bien ce que fait Diderot lorsqu'il multiplie les degrés de complication du système fictionnel dans lequel il inscrit le moment religieux. Hume avait pressenti le caractère psychiatrique du phénomène, non seulement dans l'essai *De la superstition et de l'enthousiasme*, mais aussi dans son fameux chapitre X de *l'Enquête sur l'entendement humain* concernant les miracles¹⁴⁰ ; toutefois, il restait trop inféodé à l'idée d'un événement et d'une expérience réels qu'il s'agissait, à ses yeux, de peser. Hume était encore trop proche de Locke qui croyait qu'on se guérissait de l'illusion des idées innées en les remplaçant par des événements et des phénomènes réellement sentis. Le génie de Diderot consiste à dépasser la théorie sensualiste de l'entité réelle et à libérer radicalement la question des critères qui permettent de juger positivement de la recevabilité ou de l'irrecevabilité des fictions. Il dépasse probablement aussi la conception benthamienne qui a tenté de codifier et d'organiser la conception classique de la fiction ; et toujours pour la même raison : il se montre plus positif et plus créateur que Bentham, comme il l'était davantage que Hume. En effet, il partage la vue benthamienne qu'il n'y a pas de pureté des valeurs, que les valeurs religieuses ne sont pas distinctes des phénomènes psychologiques, voire psychiatriques auxquels ils sont entremêlés¹⁴¹. Puisque les fictions sont toujours fausses, la théorie des fictions implique, dès le départ, que l'effet de vérité qu'une fiction peut avoir ne tient pas à sa vérité mais à d'autres valeurs. Le mérite de Bentham est de ne pas céder à la tentation de rabattre les critères d'appréciations des fictions

carte.

¹³⁸ Brunschvicg, 571 : « Ceux qui ont rejeté et crucifié Jésus-Christ, qui leur a été en scandale, sont ceux qui portent les livres qui témoignent de lui et qui disent qu'il sera rejeté et en scandale ; [...] Ils ont marqué que c'était lui en le refusant, et il a été également prouvé et par les justes juifs qui l'ont reçu et par les injustes qui l'ont rejeté, l'un et l'autre ayant été prédits ».

¹³⁹ Marmontel fait une place très particulière à ce qu'il appelle la *fiction par exagération* dans son article.

¹⁴⁰ Qui conclut de façon sibylline « que la religion chrétienne ne s'est pas seulement accompagnée de miracles à ses débuts, mais que même à ce jour aucun homme raisonnable ne peut y croire sans un miracle. La pure raison ne suffit pas à nous convaincre de sa véracité ; quiconque est mû par la foi à y donner son assentiment est conscient d'un miracle continu dans sa propre personne, qui bouleverse tous les principes de son entendement et lui donne une détermination à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience » (Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, GF-Flammarion, Paris, 1983, p. 207).

¹⁴¹ Alors que, chez Hume, par exemple, la superstition et l'enthousiasme sont moins des phases du cycle religieux que des « formes corrompues de la vraie religion » (*Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, p. 205).

sur le vrai et le faux, après avoir discrédité précisément ces critères. Il n'y a pas d'autre « vérité » que celle qui résulte de l'affrontement des caractères psychotiques et névrotiques dans le même bouillon de culture ou la fournaise qu'est le vase clos du couvent.

D'une certaine façon, on pourrait se demander si l'évolutionnisme de Diderot n'est pas la règle ultime de l'affrontement des valeurs comme il l'est de toutes les autres formes. Le récit de ce qui apparaît graduellement comme un invariant de la vie du cloître et qui n'est autre que le cycle plus ou moins maléfique des passions, lequel, à la fois, ignore les individus et les recompose constamment pour les broyer, offre le spectacle de cette sélection des formes. Mais il est loin de nous offrir pour autant le point de vue stable et très sûr d'un promontoire bien abrité : les lettres mêmes, par lesquelles celle qui les écrit recherche un autre tribunal que celui du couvent, font entrer le relaté dans un autre circuit où Suzanne n'est pas non plus nécessairement gagnante. Suzanne est, dans cette affaire, une cheville qui permet de passer d'un tourbillon à un autre, d'un circuit à un autre, dans un affrontement sélectif qui n'épargne pas plus les valeurs que les autres formes ni que les autres matières. Introduisant dans le jeu du couvent son propre jeu de caches, elle entre dans une autre sphère de paiements dont les tenants et aboutissants lui échappent peut-être plus encore que ce qui se passe dans le vase clos du couvent ; la vérité n'entrant que comme un constituant impur dans ces grands cycles de valeurs. Le jeu des alliances et des animosités ne se soumet guère à nos chétives volontés qui sont emportées comme des fétus de paille dans la tourmente sur laquelle le point de vue moral est toujours trop court. La théorie des fictions n'a de sens, chez Diderot, qu'accouplée à une théorie transformiste d'évaluation.

V. Quelques remarques inquiètes pour finir

D'où notre conclusion en forme d'inquiétude. Bentham a sans doute réalisé le maximum de bénéfice qu'il pouvait extraire du classicisme dont il tire toutes les conséquences avec la plus grande intelligence. Mais, quand il ne rabat pas l'évaluation des fictions sur la *vérité*, ce qui induit une grave faute de logique, il le fait à partir de la notion assez confuse et indéterminée d'*utilité*. Or la question que nous permet de poser Diderot est de savoir si l'utilitarisme n'est pas une gêne dans l'élaboration d'une théorie des fictions. Certes jusqu'à un certain point, on ne voit que des avantages à coupler toutes les valeurs à l'utile, mais Diderot n'a-t-il pas raison dans son transformisme généralisé ? Ce que Diderot fait au moins apparaître, lui qui ne croyait à l'utilité que comme à une valeur d'apparat, c'est que, sous couvert d'ontologie, l'utilitarisme est profondément une déontologie, qui impose l'utilité aussi dogmatiquement que d'autres doctrines imposent une autre valeur. L'utilité peut bien se poser comme une valeur ultime ; elle ne saurait l'être plus que les autres valeurs.

Les utilitaristes modernes qui ont paradoxalement cessé de s'encombrer de la notion d'*utilité*, sont, ce faisant, peut-être plus adeptes de Diderot que de Bentham qu'ils ne citent plus jamais et qu'ils n'ont pas lieu de citer d'ailleurs, puisque le marché leur semble être le véritable lieu de l'évolutionnisme. Le dernier Bentham, celui qui relit son système à partir de la valeur du *bonheur*, estimée suprême et, de toute façon, bien au-dessus des valeurs du marché, semble s'être interdit toute interprétation de style évolutionniste ou diderotien de la théorie des fictions qui est, pourtant, peut-être, la seule véritable issue des difficultés que l'on y rencontre classiquement.

Et qu'on ne vienne pas nous dire que Diderot est plus littéraire que philosophe et qu'il ne peut pas résoudre par la littérature des problèmes de philosophie, dont nous avons commencé par convenir qu'il ne les avait pas explicitement posés. Chez Diderot, la littérature, par le cône d'interprétation, les caches, leur ouverture à demi, au quart ou aux trois quarts¹⁴² réalisée, et la multiplication des instances de fictions qu'elle peut faire, est une technique scientifique ou philosophique. L'auteur se pose lui-même immergé dans la règle des invariants qu'il cherche à établir ; il fait jaillir toutes sortes de places et toutes sortes de rôles dont il n'occupe et ne remplit, même par jeu, que l'un d'eux ou quelque suite réglée des unes et des autres, ses personnages, ses

¹⁴² Comme les preuves en droit ou les fractions de certitude dans les calculs de probabilité. Sur ce point, Diderot est leibnizien et il savait que le langage peut n'être honoré que par des fractions d'idées. Voir LSA, p. 53.

lecteurs, son lecteur attiré, son éditeur, occupant et se partageant tous les autres. Il serait temps de renouer des alliances profondes avec les littéraires, dans la mesure où la littérature est un outil épistémologique qui peut se révéler plus fort et moins idéologique au bout du compte que le fameux couple *hypothèse - expérience*. Nous avons suffisamment parlé de l'hypothèse ; il faudrait soumettre l'expérience à la même critique et montrer à quel point son invocation est idéologique quand on s'en sert pour trancher en faveur d'une hypothèse ou contre une autre. Cette posture de l'expérience qui tranche ultimement n'est qu'une configuration possible, pas nécessairement la moins douteuse, de la rationalité.

Est-ce un hasard si, aujourd'hui encore, comme au temps de l'*Encyclopédie*, les théories de la fiction dominant dans le secteur littéraire et dans celui de la réflexion sur la littérature ? Même si l'on veut savoir ce qu'est une fiction en mathématiques ou en physique, il faut encore en passer par la littérature. Diderot s'est servi de l'acception littéraire de la fiction pour s'en emparer, la recréer et la dépasser : il a compris, comme par avance, activement, Bentham. Il est peut-être temps de s'inspirer de son exemple.

Enfin, comment rater ici l'occasion de pousser un avantage lacanien à propos de *La religieuse* qui, par son monologue adressé à un écouteur silencieux, prend des allures de psychanalyse ? Suzanne ne peut plus se faire d'illusion sur son père ; Madame Simonin n'a pas eu Suzanne de Monsieur Simonin ; Suzanne l'a appris de la bouche même de sa mère et on a le sentiment que Monsieur Simonin le sait. Elle ne porte que frauduleusement le nom de son père, encore que la fraude ne soit pas de son fait. Or « les non dupes errent ». La certitude qu'elle acquiert du côté de la paternité, avec son verso d'incertitude, paraît directement liée à son errance. Errance de couvent en couvent ; errance au sein du couvent ; errance enfin plus profonde et apprise de la bouche même du confesseur Dom Morel qui lui démasque la fatalité du système de manque qu'est la vie religieuse. A cette errance-ci, on n'échappe pas, même quand on est parvenu à sortir du couvent ou du monastère. Les religieux ne sont pas plus vertueux que les autres ; toute leur vie, ils l'auront passée à feindre une vertu qu'ils n'ont pas. « Hélas, comment vous inspirerai-je la vertu qui vous manque et que je n'ai pas ? » demande Dom Morel à Suzanne. Ils seront damnés comme les autres, au sein des pénitences et sans avoir joui toutefois, en sachant qu'ils ne sont pas plus vertueux ; ils le seront pour l'hypocrisie de payer de manque le manque des autres¹⁴³. Comme la plus belle fille du monde, la meilleure nonne ne peut donner que ce qu'elle n'a pas. C'est curieusement l'impossibilité de la vertu qui en fait une manière de réalité.

¹⁴³ « Au sein des pénitences, nous nous damnons presque aussi sûrement que les gens du monde au milieu des plaisirs ; nous nous privons, ils jouissent ; et, après cette vie, les mêmes supplices nous attendent » (p. 197).