

Bryn Mawr College

Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College

French Faculty Research and Scholarship

French

2022

Le secret d'une pyramide : Diderot, la double doctrine et l'Encyclopédie

Rudy Le Menthéour

Bryn Mawr College, rlementheo@brynmawr.edu

Follow this and additional works at: https://repository.brynmawr.edu/french_pubs



Part of the [French and Francophone Literature Commons](#), [History of Philosophy Commons](#), and the [Intellectual History Commons](#)

[Let us know how access to this document benefits you.](#)

Citation

Le Menthéour, Rudy, "Le secret d'une pyramide : Diderot, la double doctrine et l'Encyclopédie" (2022).

French Faculty Research and Scholarship. 12.

https://repository.brynmawr.edu/french_pubs/12

This paper is posted at Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College.

https://repository.brynmawr.edu/french_pubs/12

For more information, please contact repository@brynmawr.edu.

Le secret d'une pyramide : Diderot, la double doctrine et l'*Encyclopédie*

S'il est un trait distinctif du mouvement culturel et intellectuel que l'on désigne communément sous le terme de « Lumières », c'est que l'on se trouve pour la première fois dans l'histoire occidentale face à une forme de *propagande philosophique*. La quête philosophique de la vérité, qui constitue en principe une entreprise individuelle, devient –au fil du dix-huitième siècle– l'objet d'une entreprise collective de conversion publique qui prend le contrepied du prosélytisme chrétien. Cette transformation de l'entreprise philosophique ne s'est pas faite insensiblement et sans que les acteurs principaux n'en saisissent les enjeux. Au contraire, les « Philosophes » eux-mêmes se sont posé la question de leur propre identité : qu'est-ce qu'un philosophe ? Cette question de l'identité philosophique ne consiste plus comme par le passé à se poser prioritairement la question de la meilleure façon de vivre philosophiquement, mais tout autant, voire davantage, celle de la meilleure façon de convertir le plus grand nombre à la liberté d'examen et donc de présenter la voie d'accès la plus large possible à la recherche de la vérité. Autrement dit, dans le contexte des Lumières, la philosophie s'est faite « impure » au sens où les Philosophes se sont souciés d'enjeux proprement rhétoriques (comment *persuader* le plus grand nombre à rejoindre le camp philosophique ?)¹. Les Philosophes des Lumières sont des hérétiques de la philosophie au sens où ils ont renoncé à la vocation anti-rhétorique de la philosophie telle que l'avait définie Platon.

Comme maître d'œuvre de l'*Encyclopédie*, Diderot joue un rôle crucial bien sûr comme coordinateur des encyclopédistes, mais aussi comme théoricien de la propagande éclairée. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse dans le cadre restreint de cet article. L'hypothèse que nous défendons, c'est que Diderot a défini les grandes lignes de la nouvelle stratégie philosophique en se confrontant sans cesse à la question de la *double doctrine*, c'est-à-dire de la distinction entre une doctrine « extérieure » ou exotérique (destinée aux profanes) et une doctrine « intérieure » ou ésotérique (réservée aux initiés)². Cette redéfinition de la mission philosophique a eu des conséquences majeures sur l'identité philosophique (qu'est-ce qu'un philosophe ?), mais aussi sur l'*éthos* du Philosophe (quelle image de soi le Philosophe doit-il présenter au public pour

¹ A ce propos, voir *Revue des Sciences Humaines*, n° 182, « Les Lumières, une philosophie impure ? », 1981.

² Cette réflexion sur le caractère à la fois nécessaire et inacceptable de la « double doctrine » se poursuivra jusqu'à ses derniers ouvrages, comme le montre Charles Vincent, dans *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 106-111.

persuader le plus grand nombre de la légitimité de sa démarche ?). C'est en prenant au sérieux l'identité rhétorique de Diderot que l'on pourra mieux comprendre sa stratégie de communication philosophique et ainsi éviter de le réduire au rang des simples « vulgarisateurs » ou « propagateurs d'une pensée déjà fournie par les Lumières dites radicales et clandestines »³. Si Diderot se pose sans cesse la question de la légitimité de la « double doctrine », ce n'est pas dans le but de la rejeter dans les ténèbres de l'histoire⁴, mais afin de remettre constamment en jeu ce que signifie être philosophe.

Le voile de Pythagore

Si Diderot avait déjà rencontré l'idée d'une double doctrine bien avant l'entreprise encyclopédique, notamment en lisant Shaftesbury⁵, c'est en traduisant et en adaptant l'*Historia critica philosophiae* de Brucker qu'il a probablement été conduit à examiner de plus près cette question⁶. L'ouvrage de l'érudit protestant a fourni à Diderot la substance de tous ses articles d'histoire de la philosophie. Or, la distinction entre doctrine ésotérique et doctrine exotérique revient sans cesse, à propos de la plupart des écoles philosophiques de l'Antiquité⁷. Dans l'article « Exotérique & Esotérique », Samuel Formey définit cette distinction en ces termes :

Les anciens philosophes avoient une double doctrine ; l'une externe, publique ou *exotérique* ; l'autre interne, secreta ou *ésotérique*. La première s'enseignoit ouvertement à tout le monde, la seconde étoit réservée pour un petit nombre de disciples choisis. Ce n'étoit pas differens points de doctrine que l'on

³ Mitia Rioux-Beaulne critique en ces termes – et à juste titre – l'approche de Jonathan Israel dans « Diderot face à la clandestinité : le cas de la *Promenade du sceptique* », *La lettre clandestine*, n° 19, 2011, p. 62.

⁴ C'est la lecture que Mitia Rioux-Beaulne propose de la *Promenade du sceptique*. Elle semble indûment généraliser à l'ensemble de l'œuvre « le refus de Diderot de se soumettre au jeu de la “double doctrine”. » (*idem*, p. 75) Naigeon lui-même justifie l'usage de la double doctrine par Diderot : voir *art.* « Religieux, Irréligieux », note de l'éditeur, dans *Encyclopédie Méthodique*, t. III, « Philosophie ancienne et moderne », Paris, H. Agasse, An II, p. 513.

⁵ Voir « Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour », in Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, éd. Lawrence E. Klein, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 30-31. Voir également la note de Diderot au sein de sa traduction de l'*Inquiry Concerning Virtue or Merit*, de Shaftesbury, à propos des philosophes athées : « leur intérêt privé demanderait qu'ils se réservassent toutes ces rares connaissances » (*Essai sur le mérite et la vertu* [1745], DPV, I, p. 321).

⁶ Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae [Leipzig], Breitkopf, 1742-1744, 4 tomes en 5 vol. Voir Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995 [1962], ch. VII (p. 244-254) et ch. VIII (p. 255-293).

⁷ Voir *art.* « Eléatique (secte) », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, DPV, VII, p. 136 ; *art.* « Epicurisme ou Epicurisme » (*ibid.*, p. 283 : « il ne leur développa ses principes que peu à peu ») ; *art.* « Héraclitisme, ou Philosophie d'Héraclite » (*ibid.*, p. 363 : « il avait eu, dirai-je la prudence ou la faiblesse, de se couvrir d'un nuage d'expressions obscures & figurées ») ; *art.* « Ionique, secte » (*ibid.*, p. 550) ; *art.* « Platonisme ou philosophie de Platon » (*ibid.*, DPV, VIII, p. 115) ; *art.* « Pyrrhonienne ou Sceptique, Philosophie » (*ibid.*, p. 140 : « Il avait ses sentiments particuliers dans l'école, & la conduite commune dans la société ») ; *art.* « Pythagorisme, ou Philosophie de Pythagore » (*ibid.*, p. 161-164, p. 170, p. 182, p. 204).

enseignait en public ou en particulier, c'étoit les mêmes sujets, mais traités différemment, selon que l'on parloit devant la multitude ou devant les disciples choisis⁸.

L'intérêt de Diderot est avéré dès le lancement de l'entreprise encyclopédique, puisque dans son impatience, il aborde cette distinction lui-même dans l'article « Acousmatiques », dont le moins qu'on puisse dire est qu'il eût paru dispensable à Diderot s'il ne lui avait donné l'occasion de retranscrire dès la lettre A – c'est-à-dire dès le premier volume de l'*Encyclopédie* – la description de la double doctrine pratiquée par Pythagore que l'on trouve dans l'ouvrage de Brucker :

Pour entendre ce que c'était que les *acousmatiques*, il faut savoir que les disciples de Pythagore étaient distribués en deux classes séparées dans son école par un voile ; ceux de la première classe, de la classe la plus avancée, qui ayant par-devers eux cinq ans de silence passés sans avoir vu leur maître en chaire, car il avait toujours été séparé d'eux pendant tout ce temps par un voile, étaient enfin admis dans l'espèce de sanctuaire d'où il s'était seulement fait entendre, & le voyaient face à face ; on les appelait les *ésotériques*. Les autres qui restaient derrière le voile & qui ne s'étaient pas encore tus assez longtemps pour mériter d'approcher & de voir parler Pythagore, s'appelaient *exotériques* & *acousmatiques* ou *acoustiques*. Voyez PYTHAGORICIEN. Mais cette distinction n'était pas la seule qu'il y eût entre les *ésotériques* & les *exotériques*. Il paraît que Pythagore disait seulement les choses emblématiquement à ceux-ci ; mais qu'il les révélait aux autres telles qu'elles étaient sans nuage, & qu'il leur en donnait les raisons. On disait pour toute réponse aux objections des *acoustiques*, ἀπὸς ἔφα, *Pythagore l'a dit* : mais Pythagore lui-même résolvait les objections aux *ésotériques*⁹.

Grâce à cet artifice de présentation, assez courant d'ailleurs dans toute l'*Encyclopédie*, la double doctrine est donc évoquée de façon assez précise à trois reprises, dans les articles « Acousmatiques » (Diderot, 1751), « Exotérique & Esotérique » (Formey, 1756) et « Pythagorisme » (Diderot, 1765)¹⁰. Le texte de Diderot est significatif par la façon dont il diverge de l'article de Formey. Tout d'abord, il ne s'agit plus d'une distinction entre des « disciples choisis » et le peuple désigné comme « multitude », mais d'une séparation entre des novices et des initiés dans le cadre d'une initiation à la philosophie. Diderot se pose évidemment la question du rapport au peuple dans d'autres articles de l'*Encyclopédie*, mais cette vision

⁸ Art. « Exotérique & Esotérique », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, University of Chicago : ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2017 Edition), Robert Morrissey et Glenn Roe (éd.), t. VI, p. 273b, <http://encyclopedia.uchicago.edu>. Formey s'inspire très probablement de l'ouvrage de Brucker, qu'il abrège et traduit dans son *Histoire abrégée de la philosophie* (1760) : voir Jacques Proust, *op. cit.*, p. 247.

⁹ Art. « Acousmatiques », DPV, V, p. 272.

¹⁰ La double doctrine est également mentionnée, mais de façon plus fugace dans les articles suivants : « Ame » (Diderot et Yvon), « Aristotélisme » (attribué à Yvon), « Eléatique (secte) » (Diderot), « Grecs, (Philosophie des) » (Diderot), « Ionique, Secte » (Diderot), et dans « Platonisme ou Philosophie de Platon » (attribué à Diderot). Dans son article « Celtes (Philosophie des) », l'abbé Yvon décrit la double doctrine pratiquée par les druides. Enfin, à certains égards, l'article « Encyclopédie » de Diderot constitue une réflexion sur la double doctrine quoiqu'il ne la nomme directement qu'une fois. De nombreux autres articles font allusion à la double doctrine sans la désigner nommément.

nuancée doit inciter le critique à davantage de prudence : la double doctrine masque en fait une tripartition (entre le peuple, les novices et les initiés) grâce à l'élimination d'un des termes (dans les articles que nous venons de citer, Formey passe sous silence les novices, et Diderot le peuple).

Par ailleurs, la comparaison entre les deux articles met en relief l'un des enjeux majeurs de la double doctrine : les rapports entre philosophie et religion. Formey réhabilite la double doctrine contre ses détracteurs en défendant d'un même mouvement « les secrets des écoles & ceux des mystères » que « les Grecs appelloient d'un même nom¹¹ » : autrement dit, il fait l'apologie de l'ésotérisme philosophique comme de l'ésotérisme religieux. Il justifie cette double défense en se référant à la figure hybride – à la fois philosophique et religieuse – des « prêtres égyptiens, qui étoient les dépositaires des sciences¹² ». Combinant initialement les fonctions de « juges & [de] magistrats », ils avaient pris pour but de leurs « instructions secrètes [...] le bien public », ce qui légitime parfaitement l'intérêt des « législateurs grecs » venus apprendre auprès d'eux « l'art du gouvernement¹³ ». Il n'est guère étonnant que Diderot ne souscrive pas le moins du monde à cette défense de l'ésotérisme religieux et qu'il accuse avec véhémence la confiscation des savoirs par les prêtres égyptiens dans son propre article « Egyptiens¹⁴ ». Les prêtres obscurcissent leurs doctrines non pas pour se protéger du peuple, mais pour le tromper et l'enténébrer. Toute doctrine religieuse constitue une sorte d'encyclopédie inversée, où les idées sont d'autant plus fausses qu'elles s'enchaînent les unes aux autres :

Tout se tient dans l'entendement humain ; l'obscurité d'une idée se répand sur celles qui l'environnent ; une erreur jette des ténèbres sur des vérités contiguës ; & s'il arrive qu'il y ait dans une société des gens intéressés à former, pour ainsi dire, des centres de ténèbres, bientôt le peuple se trouve plongé dans une nuit profonde. Nous n'avons point ce malheur à craindre : jamais les centres de ténèbres n'ont été plus rares & plus resserrés qu'aujourd'hui ; la Philosophie s'avance à pas de géant, & la lumière l'accompagne & la suit¹⁵.

La « Philosophie », c'est l'anti-religion. Il suffit d'inverser les termes de cette condamnation pour retrouver la signification du projet philosophique tel que le conçoit Diderot. L'*Encyclopédie*

¹¹ *Art. cit.*, p. 273b.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 274a.

¹⁴ Voir *art.* « Egyptiens (philosophie des) », DPV, VII, p. 118-120. Sur la persistance de la référence égyptienne jusque sous la Révolution, voir Dan Edelstein, « The Egyptian French Revolution : antiquarianism, Freemasonry and the mythology of nature », dans Dan Edelstein (dir.), *The Super-Enlightenment : daring to know too much*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, 2010/01, p. 215-241.

¹⁵ *Art.* « Bramines ou Bramènes, ou Bramins ou Bramens », DPV, VI, p. 228. A travers « l'exposition des extravagances de la philosophie & de la religion des *bramines* » (i.e. l'hindouisme pratiqué par les brahmanes), c'est évidemment toute doctrine religieuse (notamment chrétienne) que vise Diderot.

est en effet cet ouvrage philosophique, où une vérité jette des lumières sur « des vérités contiguës » et grâce auquel une société de gens désintéressés éclaire peu à peu le peuple¹⁶. Toute la difficulté consiste donc pour Diderot à défendre un certain usage de la double doctrine tout en opposant radicalement l'identité rhétorique du philosophe à celle du prêtre.

Comment l'entreprise philosophique peut-elle alors s'accommoder d'une méthode d'obscurcissement de la vérité dont ont tant abusé les prêtres ? Pourquoi Pythagore n'est-il pas condamné au même titre qu'Orphée ou que Xékia (Bouddha), cet « imposteur [qui] avait deux sortes de doctrines : l'une faite pour le peuple, l'autre secrète, qu'il ne révéla qu'à quelques-uns de ses disciples¹⁷ » ? Le fait que Diderot s'abstienne de critiquer la double doctrine de Pythagore n'en est que plus frappant. A ses yeux, le philosophe grec est bien l'un des principaux disciples des prêtres égyptiens¹⁸, mais c'est aussi « un philosophe du premier ordre », martyr des « féroces Crotoniates qui l'égorèrent à l'âge de cent quatre ans, le placèrent ensuite au rang des dieux & firent un temple de sa maison¹⁹ ». Comme le prêtre égyptien de Formey, le Pythagore de Diderot est une figure hybride – philosophico-religieuse –, mais à son corps défendant, puisque sa divinisation n'est que le masque grotesque de sa mise à mort.

L'ambivalence de l'article « Acousmatiques » en sort renforcée : c'est Diderot (et non Brucker) qui désigne l'école pythagorique comme une « espèce de sanctuaire », car, sans constituer une secte religieuse, elle singeait dangereusement une pratique religieuse. La séparation physique entre initiés et novices pouvait aussi rappeler à Diderot la séparation physique – alors commune dans les églises catholiques – entre le chœur et la nef réservés respectivement aux clercs et aux laïcs. Quant au « silence pythagorique », il semble bien proche du vœu de silence monastique. Enfin, le respect du principe d'autorité imposé aux exotériques (« *Pythagore l'a dit* ») pouvait facilement être rapproché de l'esprit antiphilosophique des dévots. Malgré ces traits qui pourraient obscurcir le portrait de Pythagore, Diderot semble désireux de donner de lui une image plutôt positive, voire lumineuse, notamment par le renvoi à l'article « Pythagoricien » (en réalité « Pythagorisme »), tandis que ce qui relève dans sa

¹⁶ Sur le rapport de Diderot à la vérité, voir Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 17-41 et Yannick Séité, « Sur deux rapports à la vérité », dans Franck Salaün (dir.), *Diderot-Rousseau. Un entretien à distance*, op. cit., p. 81-92.

¹⁷ Art. « Asiatiques », DPV, V, p. 517. Cet article est anonyme, mais attribué à Diderot par Naigeon (voir *ibid.*, p. 513, note 1).

¹⁸ Voir *ibid.*, p. 119 : « Les prêtres égyptiens eurent pour disciples Moïse, Orphée, Linus, Platon, Pythagore, Démocrite, Thalès, en un mot tous les philosophes de la Grèce. »

¹⁹ Art. « Pythagorisme », DPV, VIII, p. 163.

philosophie « de la superstition ou de l'ignorance » est isolé dans l'article « Abstinence des Pythagoriciens²⁰ ». Par le jeu des renvois, que Diderot utilise tout à fait délibérément²¹, il devient clair que la méthode pythagoricienne est valorisée malgré son origine égyptienne. Cette façon qu'a Diderot de ménager Pythagore s'explique probablement par sa volonté de distinguer entre un bon et un mauvais usage de la double doctrine. Si les prêtres égyptiens abusaient du secret pour asseoir leur domination sur les esprits, Pythagore en usait en toute légitimité, dans la mesure où il entendait se protéger des « peuples qui sont toujours stupides, jaloux & méchants²² ». De façon paradoxalement chrétienne, c'est la pureté de l'intention qui permet à Diderot d'identifier Pythagore à un véritable philosophe plutôt qu'à un chef de secte, et ainsi de le constituer comme modèle.

La double doctrine est louable comme mesure de défense chez le philosophe sur qui plane toujours l'ombre de la persécution ; mais elle est absolument condamnable chez les prêtres qui y recourent dans un esprit de supercherie et de manipulation. L'origine égyptienne des connaissances constitue donc un défi et une tentation pour la philosophie naissante. Orphée « passe de la Thrace sa patrie dans l'Égypte, où il s'instruit de la philosophie, de la théologie, de l'astrologie, de la médecine, de la musique, & de la poésie », puis « vient de l'Égypte en Grèce, où il est honoré des peuples », mais cet immense transfert de connaissances est souillé par l'art de manipuler le peuple qu'il rapporte aussi de son voyage, puisque ce « fourbe éloquent [...] fit parler les dieux pour maîtriser un troupeau d'hommes farouches²³ ». De même, Diderot a probablement été attentif à la théorie de Kaempfer – rapportée par Brucker – selon laquelle Bouddha « était africain [...], avait été élevé dans la philosophie, & dans les mystères des Égyptiens » et avait « enseigné aux Indiens les dogmes qu'il avait lui-même puisés en

²⁰ Voir *art.* « Abstinence des Pythagoriciens », DPV, V, p. 232. Cet article est l'occasion pour Diderot de ridiculiser le « régime pythagorique » (abstinence de la viande, entre autres aliments), mais surtout de discréditer le dogme chrétien de l'immortalité de l'âme en le rapprochant du « système de la métempsychose » avancé par Pythagore. Voir également, de Diderot, l'article « Chair » (DPV, VI, p. 322).

²¹ Voir *art.* « Encyclopédie », DPV, p. 221 : « Si l'auteur est impartial, ils [les renvois de choses] auront toujours la double fonction de confirmer & de réfuter ». Il est vrai que les critiques s'intéressent en général davantage à la fonction de réfutation (ironique) qu'à la fonction de confirmation, que nous décelons ici. Voir par exemple Daniel Brewer, *The Discourse of Enlightenment in Eighteenth-Century France. Diderot and the Art of Philosophizing*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 48-49.

²² *Art.* « Pythagorisme », DPV, VIII, p. 163. Il est vrai que la longue suspension de l'*Encyclopédie* (1759-1765) peut aussi expliquer ce ton amer de Diderot.

²³ *Art.* « Grecs (philosophie des) », DPV, VII, p. 331. Brucker condamne l'usage de la double doctrine par Orphée, mais ne le traite pas de « fourbe éloquent » (voir Brucker, *op. cit.*, I, p. 379-382).

Egypte²⁴ ». Contrairement à Orphée et à Bouddha, Pythagore reste avant tout un philosophe, car la double doctrine n'est pour lui qu'une « manière de présenter la vérité²⁵ » destinée à le protéger des persécutions. En traçant cette ligne de démarcation très nette entre le bon et le mauvais usage de la double doctrine, Diderot rectifie l'éloge inconditionnel de Formey, qui n'établissait aucunement cette distinction.

Pythagore 2.0

La méthode pythagorique telle qu'elle est décrite dans l'article « Acousmatiques » souffre d'un défaut de taille : la distinction entre ceux qui voient et entendent le maître, et ceux qui l'entendent seulement n'a de sens que dans le contexte d'un enseignement oral. L'identité du philosophe n'est-elle pas dès lors tributaire de cette oralité ? Par ailleurs, l'usage de l'écriture suppose aussi une prise de risque supplémentaire et réclame donc une adaptation de la double doctrine. L'une des stratégies possibles est évoquée par Diderot dans l'article « Platonisme » :

Le sort de son maître [Socrate] l'avait rendu circonspect ; il fut partisan jusqu'à un certain point du silence pythagorique ; il imita les prêtres de l'Égypte, les mortels les plus taciturnes & les plus cachés. Il est plus occupé à réfuter qu'à prouver, & il échappe presque toujours à la malignité du lecteur à l'aide d'un grand nombre d'interlocuteurs qui ont alternativement tort & raison. [...] *il est peut-être moins à lire pour les choses qu'il dit que pour la manière de le dire* [...] ²⁶.

L'écriture exotérique à la manière de Platon consiste donc à recourir au dialogue pour mieux masquer son sentiment, mais aussi – comme l'indique Brucker dans un passage qui n'est pas transcrit par Diderot – à user de l'ironie²⁷. En note, Brucker précise que Platon a appris de Socrate cet « art de dissimuler » qui rend sa doctrine « incertaine et obscure²⁸ ». Il semble qu'après son séjour à Vincennes de 1749 qui le rendit « circonspect²⁹ », Diderot ait bien retenu la

²⁴ Art. « Asiatiques », DPV, V, p. 522-523. Voir Brucker, *op. cit.*, IV, 2, p. 823-824.

²⁵ Voir art. « Jésus-Christ », DPV, VII, p. 479 : « Les Egyptiens conservèrent le goût de l'allégorie ; les pythagoriciens, les platoniciens, les stoïciens, renoncèrent à leurs erreurs, mais non à leur manière de présenter la vérité. »

²⁶ Art. « Platonisme ou philosophie de Platon », DPV, VIII, p. 115. Le passage que je souligne est un commentaire de Diderot qui nous semble significatif. La stratégie platonicienne est décrite par Brucker (voir *op. cit.*, I, p. 661-662).

²⁷ Voir Brucker, *op. cit.*, I, p. 661 : « *utebatur enim ironia* » (« il usait en effet de l'ironie »).

²⁸ *Ibid.*, note e : « *Dissimulandi hanc artem a præceptore Socrate Platonem accepisse, indeque obscuram & incertam doctrinam suam fuisse, jam observavit Augustinus de C. D. l. VIII c. 4* » (« Comme l'a déjà observé Augustin dans *De la Cité de Dieu*, livre VIII, chapitre 4, Platon a reçu cet art de dissimuler de son maître Socrate, d'où le caractère obscur et incertain de sa doctrine »).

²⁹ Sur l'identification de Diderot à Socrate emprisonné, voir Jacques Berchtold, *Les Prisons du roman (17^e-18^e siècles)*, Genève, Droz, 2000, p. 696-697.

leçon platonicienne telle qu'exposée par Brucker : ses principales œuvres philosophiques (si l'on excepte les articles de l'*Encyclopédie*) sont désormais des dialogues à la manière de Platon, où l'alternance des points de vue et l'ironie jouent un rôle majeur³⁰.

Si l'exemple de Platon permet de penser une première rupture entre oral et écrit dans la transmission de « l'art de dissimuler », il reste une difficulté majeure que Diderot évoque en filigrane dans un article dont le caractère crucial est masqué par les oripeaux d'érudition latine qu'évoque le titre « Aius-Locutius » : il s'agit d'adapter la double doctrine à une seconde rupture technique majeure, celle de l'invention de l'imprimerie. C'est à propos de la double doctrine de Cicéron que Diderot commence sa réflexion :

Il est difficile d'accorder la vénération singulière que les païens avaient pour leurs dieux, avec la patience qu'ils ont eue pour les discours de certains philosophes : ces chrétiens qu'ils ont tant persécutés, disaient-ils rien de plus fort que ce qu'on lit dans Cicéron ? Les livres de la *Divination* ne sont que des traités d'irréligion. Mais quelle impression devaient faire sur les peuples, ces morceaux d'éloquence où les dieux sont pris à témoin, & sont invoqués ; où leurs menaces sont rappelées, en un mot, où leur existence est supposée ; quand ces morceaux étaient prononcés par des gens dont on avait une foule d'écrits philosophiques, où les dieux & la religion étaient traités de fables ! *Ne trouverait-on pas la solution de toutes ces difficultés dans la rareté des manuscrits du temps des Anciens ?* Alors le peuple ne lisait guère : il entendait les discours de ses orateurs, & ces discours étaient toujours remplis de piété envers les dieux : mais il ignorait ce que l'orateur en pensait & en écrivait dans son cabinet ; ces ouvrages n'étaient qu'à l'usage de ses amis³¹.

L'exemple de Cicéron permet à Diderot de penser à nouveau frais la technique de dissimulation platonicienne qui supposait une ligne de partage entre des écrits exotériques et un enseignement oral ésotérique. La situation est inversée puisqu'avec Cicéron ce sont les écrits qui sont ésotériques (i.e. qui révèlent son athéisme) et les discours publics qui sont exotériques. Diderot se penche non plus sur les techniques de dissimulation dans « l'art d'écrire », mais sur l'effet des modes de diffusion de la pensée sur la double doctrine. L'écriture ésotérique est rendue possible par la circulation très limitée des manuscrits. Cette stratégie est rendue obsolète, sous-entend Diderot, par l'invention de l'imprimerie. La solution qu'il suggère aux autorités est d'accorder une liberté d'expression totale aux seuls auteurs publiant en latin, c'est-à-dire en une langue dont l'obsolescence garantit la fonction ésotérique :

Mais un moyen d'accorder le respect que l'on doit à la croyance d'un peuple, & au culte national, avec la liberté de penser, qui est si fort à souhaiter pour la découverte de la vérité, & avec la tranquillité publique, sans laquelle il n'y a point de bonheur ni pour le philosophe, ni pour le peuple ; ce serait de défendre tout

³⁰ Nous pensons bien sûr surtout au *Rêve de D'Alembert*, au *Supplément au Voyage de Bougainville*, au *Neveu de Rameau*, à *Jacques le Fataliste*. D'après le registre des prêts de la Bibliothèque du roi, Diderot emprunte l'ouvrage de Brucker le 7 novembre 1750 (voir Jacques Proust, *op. cit.*, p. 247).

³¹ *Art.* « Aius-Locutius », DPV, V, p. 315, je souligne.

écrit contre le gouvernement & la religion en langue vulgaire ; de laisser oublier ceux qui écriraient dans une langue savante, & d'en poursuivre les seuls traducteurs³².

Cette proposition subversive de Diderot, bien qu'enfouie au sein d'un article au titre obscur d'« Aius-Locutius », ne manqua pas de déclencher l'ire du Père Berthier dans le *Journal de Trévoux* de novembre 1751 :

D'abord l'Auteur raisonnant sur la sécurité des Anciens par rapport au culte de leurs Dieux, attaqués par les Gens de Lettres, & attribuant cette conduite à la *rareté des Manuscrits*, n'auroit-il pas dû s'apercevoir qu'une telle raison n'a plus lieu depuis l'invention de l'Imprimerie ; qu'ainsi il seroit aujourd'hui très-dangereux de produire des Livres contraires à la Religion, parce que les exemplaires de ces Livres pourroient se multiplier en très-peu de tems, & en mille formes différentes³³ ?

La critique de Berthier est à la fois très perspicace – le mode de diffusion est bien l'enjeu principal de l'article « Aius-Locutius » – et désespérément naïve – puisque la solution indiquée par Diderot prétend justement trouver un équivalent à la double doctrine cicéronienne dans le nouveau contexte technologique induit par l'invention de l'imprimerie. Avec audace et habileté, Diderot confirme son argumentaire dans l'article « Casuiste » (paru en janvier 1752) en arguant du fait que Pascal, avec ses *Lettres provinciales* (1656-1657), avait tiré de l'obscurité – en les dénonçant – une foule de casuistes qu'il aurait mieux valu laisser dans les ténèbres du latin. La réplique de Diderot est audacieuse, car loin de se rétracter, il double la mise. Elle est habile – voire perverse – car il range au nombre des auteurs « dangereux » non pas les philosophes, mais les casuistes, notamment jésuites, attaqués par le héraut du jansénisme. Comment le Père Berthier, lui-même jésuite, pourrait-il désormais refuser la liberté de publier « en langue savante³⁴ » aux casuistes de sa propre congrégation ? Cet épisode polémique ne manque pas de sel, mais il présente surtout l'intérêt de montrer comment Diderot a trompé les critiques les plus avisés de l'entreprise encyclopédique en leur répliquant sur des points de scandale particuliers, tout en gardant les coudées franches pour élaborer – au sein d'articles dispersés – une théorie générale de la double doctrine adaptée à son époque.

Les figures de Pythagore, Platon et Cicéron constituent pour Diderot autant de modèles non pas auxquels s'identifier, mais dont s'inspirer pour penser à nouveau frais la double doctrine. Les trois philosophes lui permettent de répondre respectivement à ces trois questions : comment

³² *Ibid.*, p. 315-316.

³³ *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des beaux Arts* [dits *Journal de Trévoux*], Paris, Briasson & Chaubert, novembre 1751, art. CXIX, p. 2442. Voir art. « Casuiste », DPV, VI, p. 285, note 2.

³⁴ Voir *ibid.*, p. 285.

initier ? Comment écrire ? Comment diffuser ? La double doctrine repose ainsi sur un ensemble de techniques d'initiation, d'écriture et de diffusion qui dépasse le fameux « art d'écrire » magistralement analysé par Leo Strauss³⁵. Diderot se pose également la question de la meilleure façon d'adapter cette stratégie de communication philosophique à l'évolution technologique de l'humanité : son article « Egyptiens » aborde ainsi la double doctrine dans le contexte de l'invention de l'écriture (d'abord hiéroglyphique, puis alphabétique) et « Aius-Locutius » se penche sur les conséquences de l'invention de l'imprimerie. Ce que suggère Diderot, c'est que la double doctrine n'est menacée de caducité que si l'on néglige de tenir compte de ces ruptures technologiques successives qui transforment la nature même de la philosophie. Leo Strauss remarque avec perspicacité que « l'art d'écrire » se transforme à partir du moment où la philosophie cesse d'être conçue comme un privilège et devient militante : « *After about the middle of the seventeenth century an ever-increasing number of heterodox philosophers who had suffered from persecution published their books not only to communicate their thoughts but also because they desired to contribute to the abolition of persecution as such.*³⁶ » Mais Strauss – qui se réfère d'ailleurs à Montesquieu, Voltaire et Rousseau, mais pas à Diderot – semble ignorer que cette métamorphose de l'art d'écrire avait été théorisée par son maître d'œuvre au sein de la principale machine de propagande philosophique des Lumières.

L'exception cynique

Le contradicteur le plus redoutable de la double doctrine, Diderot le rencontra non pas en la personne d'un adversaire idéologique comme le Père Berthier, mais en celle de son ami intime Jean-Jacques Rousseau. Dès 1751, ce dernier condamne dans une note de sa « Réponse à Stanislas » la « doctrine intérieure » qui dégrade « la Philosophie ancienne et moderne³⁷ ». C'est

³⁵ Voir Leo Strauss, « Persecution and the Art of Writing », dans *Persecution and The Art of Writing*, Glencoe, IL, The Free Press, 1952, p. 22-37. Sur la question de l'applicabilité de l'analyse de Leo Strauss à l'écriture philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles, voir Jean-Pierre Cavaillé, « Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution », *Revue philosophique*, 2005/1, p. 38-60, Franck Salaün, « Sur la notion d'art d'écrire. La question de la double doctrine en France de Deslandes à d'Holbach », dans *L'Autorité du discours*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 143-160 et Jacopo Agnesina, « Leo Strauss e l'illuminismo radicale: le prove dell' "arte della scrittura" », *Les Dossiers du GRIHL*, 2012, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5487>. Cavaillé et Salaün critiquent la position de Strauss pour des raisons différentes ; Agnesina la défend vigoureusement en se fondant sur des textes de Shaftesbury, Toland et Collins.

³⁶ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, « Observations sur la Réponse qui a été faite à son Discours » (i.e. « Réponse à Stanislas »), dans *Œuvres Complètes [OC]*, éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond, III, Paris,

l'occasion pour Rousseau de dénoncer l'hypocrisie de Pythagore et de Cicéron en des termes très similaires : si le premier « donnoit en secret des leçons d'Athéisme, et offroit solennellement des Hécatombes à Jupiter », le second « se moquoit avec ses amis des Dieux immortels, qu'il attestoit avec tant d'emphase sur la Tribune aux harangues³⁸ ». Ce passage étant contemporain de la publication du premier tome de l'*Encyclopédie* contenant les articles « Acousmatiques » et « Aius-Locutius », il semble raisonnable de supposer que les deux amis ont eu une conversation assez animée sur le rôle de la philosophie et la légitimité de la double doctrine. On pourrait placer Formey, Diderot et Rousseau sur un spectre d'attitudes plus ou moins favorables à la dissimulation ésotérique : le premier fait un éloge modéré de la double doctrine des prêtres et des philosophes ; le second fait l'éloge de la double doctrine des philosophes, mais condamne totalement celle des prêtres comme un ouvrage de ténèbres ; le troisième voue aux gémonies la double doctrine conçue comme un trait caractéristique de la philosophie ancienne et moderne.

Mais les choses sont-elles aussi simples et tranchées que Rousseau le voudrait ? Se situe-t-il hors de toute tradition philosophique ? Il est bien une tradition philosophique qui semble faire exception à la double doctrine et à laquelle Rousseau est fréquemment associé, dont il se réclame lui-même à maintes reprises : il s'agit bien sûr du cynisme. La figure de Diogène le Cynique autorise l'usage d'un franc-parler bien éloigné de la prudente doctrine intérieure³⁹. Il est tout à fait significatif que l'article « Cynique » de Diderot (1754), qui puise une fois de plus dans Brucker, soit l'un des rares articles consacrés à un courant philosophique de l'Antiquité qui ne fasse pas allusion à la double doctrine. Contrairement aux pythagoriciens et aux platoniciens, les cyniques fuient toute apparence de mystère et recherchent au contraire la « publicité » :

Ils se montrèrent particulièrement dans les lieux sacrés & sur les places publiques. Il n'y avait en effet que la publicité qui pût pallier la licence apparente de leur philosophie. L'ombre la plus légère de secret, de honte, & de ténèbres, leur aurait attiré dès le commencement des dénominations injurieuses & de la

Gallimard, 1964, p. 46. En revanche, Rousseau fera l'apologie du régime pythagoricien (i.e. végétarien) que ridiculisait Diderot dans son article « Abstinence », notamment dans l'*Emile* (voir *Emile*, Livre I, dans *OC*, IV, p. 276).

³⁸ Rousseau, *OC*, III, p. 46.

³⁹ Voir notamment Jacques Berchtold, « L'identification nourrie par l'iconographie : Rousseau et le *Diogène à la lanterne* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, n° 45, 2003, p. 567-582 ; Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 36, avril 2004, p. 57-95 ; Jean Starobinski, *Diderot, un diable de ramage*, ch. 8 : « Diogène », Paris, Gallimard, 2012, p. 201-223 ; Antoine Lilti, « Singe de Diogène ! Rousseau ou l'impossible authenticité de la critique », dans Yves Citton & Jean-François Perrin (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et l'exigence d'authenticité. Une question pour notre temps*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 189-205.

persécution. Le grand jour les en garantit. Comment imaginer, en effet, que des hommes pensent du mal à faire & à dire ce qu'ils font & disent sans aucun mystère⁴⁰ ?

Diderot considère la recherche de la « publicité » propre aux cyniques non pas comme une preuve de vertu supérieure, mais comme une stratégie seconde que les philosophes peuvent préférer à la double doctrine précisément parce qu'elle peut parfois leur nuire au lieu de les protéger. Dans l'article « Pythagorisme » (1765), il cite ainsi comme une des causes du déclin de l'école pythagorique « le secret qui se gardait entre [ses sectateurs] & qui rendit leurs sentiments suspects⁴¹ ». Faut-il dès lors considérer l'article « Cynique » comme une réplique à l'accusation de Rousseau ? Diderot semble lui répondre qu'après tout, la posture cynique qu'il adopte n'est elle-même qu'une stratégie philosophique comparable à la double doctrine. Cette lecture semble encouragée par une digression assez étrange sur Caton :

D'où l'on voit que la vertu d'Antisthène était chagrine. Ce qui arrivera toujours, lorsqu'on s'opiniâtera à se former *un caractère artificiel & des mœurs factices*. Je voudrais bien être Caton ; mais je crois qu'il m'en coûterait beaucoup à moi & aux autres, avant que je le fusse devenu. Les fréquents sacrifices que je serais obligé de faire au personnage sublime que j'aurais pris pour modèle, me rempliraient d'une bile âcre & caustique qui s'épancherait à chaque instant au-dehors. Et c'est là peut-être la raison pour laquelle quelques sages & certains dévots austères sont si sujets à la mauvaise humeur. Ils ressentent sans cesse la contrainte d'un rôle qu'ils se sont imposé, & pour lequel la nature ne les a point faits ; & ils s'en prennent aux autres du tourment qu'ils se donnent à eux-mêmes. Cependant *il n'appartient pas à tout le monde de se proposer Caton pour modèle*⁴².

Rousseau critiquait la figure de Cicéron – célébrée dans « Aius-Locutius » – comme un parangon d'hypocrisie philosophique. Diderot, lui, semble répliquer que la figure sublime de Caton est un modèle impossible à suivre⁴³. Dans l'article « Economie ou Œconomie » (1755), Rousseau rétorquerait à son tour en opposant le citoyen Caton d'Utique au parangon du philosophe cosmopolite, Socrate⁴⁴. De façon évidente, Diderot et Rousseau n'ont pas simplement un débat

⁴⁰ Art. « Cynique, secte de philosophes anciens », DPV, VI, p. 533.

⁴¹ Art. « Pythagorisme », DPV, VIII, p. 182.

⁴² Art. « Cynique », DPV, VI, p. 537, je souligne. Jean Starobinski voit également dans ce passage une allusion à Rousseau : voir *op. cit.*, p. 213-219. Starobinski interprète le *Neveu de Rameau* comme un renoncement de Diderot au cynisme : « Par dépit envers Rousseau, Diderot prend congé de Diogène. » (*Ibid.*, p. 217) Selon Stéphane Pujol, si « Lui » se réclame d'un cynisme vulgaire, « Moi » défend des vues proches de la philosophie cynique : voir *Le Philosophe et l'original. Etude du Neveu de Rameau*, Mont-Saint-Aignan, PURH, 2016, p. 98-103.

⁴³ Dans un ordre d'idées similaire, le neveu de Rameau se refuse à « catoniser », c'est-à-dire à faire le « fanfaron de vertu », à mépriser en paroles ce dont il jouit en réalité : voir *Le Neveu de Rameau*, DPV, XII, p. 121. Sur la franchise assez accommodante du Neveu, voir Stéphane Pujol, *Le Philosophe et l'original*, PURH, 2016, p. 137.

⁴⁴ Voir Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC, III, p. 255. Ce texte reprend l'article paru dans l'*Encyclopédie* (tome V, 1755). Les premiers articles de Diderot autour de la double doctrine datent de 1751, tout comme l'attaque de Rousseau contre cette dernière ; la critique par Diderot de l'identification à Caton remonte à

théorique à propos de la meilleure méthode de propagation de la vérité : ils luttent aussi pour imposer une identité rhétorique incompatible avec celle de l'adversaire.

Au-delà de ce face-à-face, il est vrai que la position de Diderot reste ambivalente. Si Rousseau condamne radicalement la philosophie et la doctrine intérieure censée toujours la caractériser, Diderot développe une théorie beaucoup plus nuancée de la stratégie philosophique qui inclut tout un spectre d'attitudes allant de la prudence pythagorique ou platonicienne au martyr pour la vérité qu'emblématise la mort de Socrate. L'article « Pythagorisme » lui donne ainsi l'occasion de faire l'éloge du courage philosophique, Pythagore devenant par un tour de passe-passe assez étonnant non plus un modèle de prudence, mais un exemple de courage :

La condition de sage est bien dangereuse : il n'y a presque pas une nation qui ne se soit souillée du sang de quelques-uns de ceux qui l'ont professée. Que faire donc ? Faut-il être insensé avec les insensés ? Non ; mais il faut être sage en secret, c'est le plus sûr. Cependant si quelque homme a montré plus de courage que nous ne nous en sentons, & s'il a osé pratiquer ouvertement la sagesse, décrier les préjugés, prêcher la vérité au péril de sa vie, le blâmerons-nous ? Non ; nous conformerons dès cet instant notre jugement à celui de la postérité, qui rejette toujours sur les peuples l'ignominie dont ils ont prétendu couvrir leurs philosophes⁴⁵.

Le martyr philosophique confond dans la mort les deux stratégies opposées que sont la prudence pythagorique et le franc-parler cynique. La stratégie éditoriale de Diderot, dont on connaît la polyvalence (des œuvres « ésotériques » non publiées aux articles exotériques de l'*Encyclopédie* en passant par les textes à diffusion restreinte dans la *Correspondance littéraire* de Grimm) semble inspirée par une réflexion profonde sur le spectre de stratégies de communication variées auquel fait face le Philosophe.

L'arbre cache la pyramide

Si Rousseau constitue une menace majeure pour Diderot, s'il le hante autant⁴⁶, c'est qu'il incarne le refus radical d'une nouvelle technologie de la communication philosophique (autrement dit une mise à jour de la double doctrine) au profit d'une stratégie rhétorique

1754 ; enfin, la rédaction de l'article « Economie ou Œconomie » aurait eu lieu au printemps ou à l'été 1755 (voir Bruno Bernardi, « Introduction », dans Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Paris, Vrin, 2002, p. 24).

⁴⁵ Art. « Pythagorisme », DPV, VIII, p. 163.

⁴⁶ Voir notamment Jean Fabre, « Deux Frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques », *Diderot Studies*, n° 3, 1961, p. 155-213 ; Franck Salaün (dir.), *Diderot, Rousseau : un entretien à distance*, Paris, Desjonquères, 2006 ; Joanna Stalnaker, « Rousseau and Diderot », dans Helena Rosenblatt et Paul Schweigert (dir.), *Thinking with Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, ch. 9, p. 175-191.

entièrement fondée sur l'*éthos* de l'homme sincère, que cet *éthos* soit d'ailleurs conçu sur le modèle cynique ou christique. Diderot pense bien la double doctrine en terme de *technologie de la connaissance*, puisqu'il présente une réflexion théorique d'ordre général sur un ensemble de techniques destinées à assurer la prééminence des Lumières. Or, cette réflexion n'a pas lieu là où on l'attendrait, c'est-à-dire dans le *Prospectus*, mais au sein de l'article « Egyptiens » (1755), au fil d'une digression concernant les pyramides. Si l'arbre des connaissances inspiré par le chancelier Bacon⁴⁷ est bien présenté comme un modèle d'organisation et de présentation des connaissances, c'est la pyramide qui constitue pour Diderot leur modèle de transmission.

A première vue, la digression de Diderot sur les pyramides constitue une conjecture hasardeuse et d'un intérêt purement anecdotique. Ecartant avec une certaine outrecuidance les hypothèses des spécialistes des antiquités égyptiennes, le philosophe pense en effet percer le secret des pyramides en assurant qu'elles avaient très probablement pour but de conserver et de transmettre aux générations futures toutes les connaissances accumulées au fil des siècles :

Le génie rare, capable de réduire à un nombre borné l'infinie variété des sons d'une langue, de leur donner des signes, de fixer pour lui-même la valeur de ces signes, & d'en rendre aux autres l'intelligence commune & familière, ne s'étant point rencontré parmi les *Egyptiens*, dans la circonstance où il leur aurait été le plus utile, ces peuples pressés entre l'inconvénient & la nécessité d'attacher la mémoire des faits à des monuments, ne durent naturellement penser qu'à en construire d'assez solides pour résister éternellement aux plus grandes révolutions⁴⁸.

Diderot présente d'abord la pyramide comme un supplément : les Egyptiens ont été forcés d'attacher la « mémoire des faits » à des monuments par le défaut d'alphabet qui leur eût permis de substituer des signes facilement déchiffrables aux hiéroglyphes dont seule une élite instruite avait connaissance. Mais justement, le régime de censure ne force-t-il pas également le philosophe à rechercher un supplément équivalent à une communication transparente en recourant à la double doctrine ? La suite de la réflexion de Diderot sur les pyramides suggère cette interprétation :

Tout semble concourir à fortifier cette opinion : [...] la forme des nouvelles pyramides sur lesquelles on se proposa, si ma conjecture est vraie, de fixer l'état des sciences & des arts dans l'Egypte ; leurs angles propres à marquer les points cardinaux du monde & qu'on a employés à cet usage ; [...] la prodigieuse solidité des édifices qu'on en a construits leur simplicité, dans laquelle on voit que la seule chose qu'on se soit proposée, c'est d'avoir beaucoup de solidité & de surface ; le choix de la figure pyramidale ou d'un

⁴⁷ Voir *Prospectus de l'Encyclopédie*, « Système figuré des connoissances humaines », DPV, V, p. 120-123

⁴⁸ Art. « Egyptiens », DPV, VII, p. 123.

corps qui a une base immense & qui se termine en pointe ; [...] un goût décidé pour les choses utiles, qui se reconnaît à chaque pas qu'on fait en Egypte [...]»⁴⁹.

Certains indices textuels nous conduisent à penser que Diderot n'évoque pas seulement une conjecture d'antiquaire, mais un modèle de conservation et de transmission des connaissances. Après tout, son ouvrage a également pour objet de « fixer l'état des sciences et des arts » dans son pays et d'élaborer un « monument » de connaissances utiles – c'est-à-dire un moyen de rappeler (*monere*) leur mémoire – pour la postérité. Si l'invention de l'écriture puis de l'imprimerie a transformé le contexte technique, il s'agit toujours d'inventer la technologie de transmission des connaissances qui jouisse du maximum de « surface » (exhaustivité) et de « solidité » (durabilité). Le choix d'un « corps qui a une base immense & qui se termine en pointe » semble également suivre le mouvement naturel de l'esprit qui s'élève des connaissances les plus techniques aux abstractions les plus déliées. En ce sens, le mouvement de synthèse de la pyramide serait le reflet inversé de l'ordre analytique représenté par l'arbre des connaissances. La fin de la digression se concentre non plus sur ce qui a permis aux pyramides de traverser les siècles, mais sur ce qui a rendu possible leur perte de sens :

Tout bon esprit qui pèsera ces circonstances, ne doutera pas un moment que ces monuments n'aient été construits pour être couverts un jour de la science politique, civile & religieuse de la contrée ; [...] qu'il ne faille regarder les pyramides comme les bibles de l'Egypte, dont les temps & les révolutions avaient peut-être détruit les caractères plusieurs siècles avant l'invention de l'écriture ; [...] en un mot que ces masses, loin d'éterniser l'orgueil ou la stupidité de ces peuples, sont des monuments de leur prudence & du prix inestimable qu'ils attachaient à la conservation de leurs connaissances. Et la preuve qu'ils ne se sont point trompés dans leur raisonnement, c'est que leur ouvrage a résisté pendant une suite innombrable de siècles à l'action destructive des éléments qu'ils avaient prévue ; & qu'il n'a été endommagé que par la barbarie des hommes contre laquelle les sages *égyptiens* ou n'ont point pensé à prendre des précautions, ou ont senti l'impossibilité d'en prendre de bonnes⁵⁰.

Si l'invention de l'écriture incite Diderot à rechercher dans l'ouvrage encyclopédique une structure équivalente à celle d'une pyramide – par métaphore, l'encyclopédie est en quelque sorte une pyramide de papier, c'est-à-dire l'ouvrage par excellence dont la structure offre le maximum de surface et de solidité –, elle l'encourage aussi à penser l'insuffisance de la technologie égyptienne. Les pyramides ont résisté à « l'action destructive des éléments », mais non à celle des hommes. La barbarie de ces derniers est double : elle a consisté à défigurer non seulement physiquement les pyramides par les déprédations en tout genre, mais aussi

⁴⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁰ *Ibid.*

figurativement, puisque les prêtres égyptiens ont abusé de monuments *devenus illisibles* par la perte de la langue hiéroglyphique :

Les figures hiéroglyphiques représentées sur la pierre désignèrent dans les commencements différents phénomènes de la nature ; mais elles devinrent pour le peuple des représentations de la divinité, lorsque l'intelligence en fut perdue & qu'elles n'eurent plus de sens ; de là ces contestations sanglantes qui s'élevèrent entre les prêtres, lorsque la partie laborieuse de la nation ne fut plus en état de fournir à ses propres besoins, & en même temps aux besoins de la portion oisive⁵¹.

Les Egyptiens, initialement matérialistes⁵², devinrent la proie des prêtres lorsque les monuments des connaissances ancestrales légués par les générations antérieures devinrent des temples et que la langue philosophique devint une langue purement symbolique et sacrée. La double doctrine des prêtres apparaît ainsi comme une perversion de la technologie pyramidale : par un affreux mélange d'ignorance et de manipulation, les « hiérophantes » ont abusé d'un monument devenu illisible.

Il faut, suggère Diderot, tirer la leçon du grand désastre égyptien. Toute entreprise de conquête et d'accumulation des connaissances doit penser et prévoir les conditions de possibilité de sa propre illisibilité⁵³ ou de sa propre défiguration future⁵⁴. Une civilisation qui n'envisage pas sa propre mort s'interdit tout espoir de résurrection. L'invention de l'écriture et de l'imprimerie a justement rendu envisageable cette restauration des connaissances et possibles ces « précautions » que les sages égyptiens avaient négligées ou jugées impossibles. L'encyclopédie désirée par Diderot doit non seulement se destiner à la postérité, mais à des hommes ayant survécu aux ténèbres et à la barbarie :

Le moment le plus glorieux pour un ouvrage de cette nature, ce serait celui qui succéderait immédiatement à quelque grande révolution qui aurait suspendu les progrès des sciences, interrompu les travaux des arts, & replongé dans les ténèbres une portion de notre hémisphère. Quelle reconnaissance la génération, qui viendrait après ces temps de trouble,

⁵¹ *Ibid.*, p. 132.

⁵² *Ibid.*, p. 131.

⁵³ Nous nous en tenons à la dimension épistémologique de l'illisibilité. Sur la poétique de l'illisibilité chez Diderot, voir Lorraine Piroux, *Moins que livres. Essai sur l'illisibilité, du livre des Lumières à la boîte de Cornell*, Montréal, Québec, Nota Bene, 2010, p. 35-75. Sur « l'hiéroglyphe poétique », voir Jacques Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 222-242 et Marie Leca-Tsiomis, « Hiéroglyphe poétique. L'oreille et la glose », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 46, 2011, p. 41-56.

⁵⁴ Comme Diderot, Rousseau est obsédé par la défiguration possible de son œuvre, mais là où Rousseau redoute l'altération volontaire de ses manuscrits dans une vaste entreprise de diffamation personnelle, Diderot entend prévenir le détournement des connaissances et éviter une nouvelle catastrophe « égyptienne ».

ne porterait-elle pas aux hommes qui les auraient redoutés de loin, & qui en auraient prévenu le ravage, en mettant à l'abri les connaissances des siècles passés⁵⁵ ?

L'encyclopédie, c'est une pyramide qui aurait réussi. Autrement dit, Diderot la conçoit délibérément comme un modèle de transmission des connaissances, mais un modèle à dépasser. L'encyclopédie est destinée à bâtir un meilleur sanctuaire – qui préserve les connaissances de l'atteinte des barbares –, un meilleur monument – qui les conserve plus efficacement pour la postérité grâce à la démultiplication rendue possible par l'impression), et un meilleur code – la clef de son déchiffrement étant donnée en son sein, par exemple grâce à l'exposition du système des renvois.

La malédiction du Sphinx

La nouvelle pyramide de connaissances rêvée par Diderot est à la fois une œuvre de construction monumentale et une entreprise de démolition destinée à « renverser l'édifice de fange » et à « dissiper un vain amas de poussière⁵⁶ » accumulé par des siècles de superstitions et de préjugés. Mais elle ne se caractérise pas que par cette tension polémique : elle est elle-même habitée par des tensions internes causées par la nature même du projet encyclopédique. Tout d'abord, la nouvelle technologie de transmission de la connaissance suppose à la fois la fin des secrets de métier, la mise en lumière des procédés techniques propres à chaque art et une adaptation de la double doctrine dès que l'on s'élève aux vérités philosophiques. Autrement dit, si la base de la pyramide est lumineuse, sa pointe s'entoure de brume. L'idéal de transparence explique que Diderot accuse ces « têtes étroites, [c]es âmes mal nées, indifférentes sur le sort du genre humain » qui estiment « qu'une *encyclopédie* bien faite, qu'une histoire générale des arts ne devrait être qu'un grand manuscrit soigneusement renfermé dans la bibliothèque du monarque, & inaccessible à d'autres yeux que les siens », mais qui « dans un autre moment ils se déchaîneront contre l'impénétrabilité des sanctuaires de l'Égypte ; ils déploreront la perte des connaissances anciennes [...]»⁵⁷ » L'impénétrabilité des pyramides est une marque d'infamie que Diderot retourne contre ses adversaires. Et dans le même temps, comme nous l'avons vu au fil de cette étude, il pense l'adaptation de la double doctrine sur le modèle de la pyramide. C'est que

⁵⁵ *Art.* « Encyclopédie », DPV, VII, p. 188.

⁵⁶ *Art.* « Encyclopédie », DPV, VII, p. 222.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 251-252.

sous la plume de Diderot, la pyramide a elle-même deux versants, l'un exotérique (comme modèle de non-divulgateion des connaissances utiles) et l'autre ésotérique (comme modèle de conservation des connaissances utiles et de sanctuarisation des vérités philosophiques). Les accusations de Rousseau contre les Philosophes ignorent délibérément la complexité de ce dispositif discursif en réduisant tout simplement la double doctrine à une forme sophistique de duplicité. Face à une identité philosophique rendue complexe par la mise en œuvre de la nouvelle technologie de communication des connaissances inventée par Diderot, Rousseau a beau jeu d'affirmer l'*éthos* de l'homme sincère ou véridique, dont la devise – *vitam impendere vero* – constitue un acte d'accusation de la philosophie⁵⁸.

La seconde tension qui caractérise l'entreprise encyclopédique – du moins telle que la conçoit Diderot –, dérive de la volonté de surmonter l'impénétrabilité de la langue. C'est l'un des principaux obstacles sur le chemin de l'encyclopédie parfaite : « Nous voilà donc arrêtés dans notre projet de transmettre les connaissances, par *l'impossibilité de rendre toute la langue intelligible*⁵⁹. » Le but du maître d'œuvre de l'encyclopédie est non seulement d'organiser les connaissances et de miner les préjugés établis, mais aussi de créer un usage de la langue qui l'éternise – ou l'embaume – pour les générations postérieures. Diderot impute le style vague et obscur qui menace le projet d'une langue totalement intelligible non pas à des vices de caractère ou à une décadence du goût, mais à l'absence de pyramide :

L'intolérance, le manque de la double doctrine, le défaut d'une langue hiéroglyphique et sacrée, perpétueront à jamais ces contradictions, & continueront de tacher nos plus belles productions. On ne sait souvent ce qu'un homme a pensé sur les matières les plus importantes. Il s'enveloppe dans des ténèbres affectées ; ses contemporains mêmes ignorent ses sentiments ; & l'on ne doit pas s'attendre que l'*Encyclopédie* soit exempte de ce défaut⁶⁰.

C'est parce que l'on n'a toujours pas bâti cette nouvelle pyramide qui préserverait à la fois les connaissances et leurs auteurs et propagateurs que les gens de lettres éclairés doivent écrire dans un style volontairement abscons. Le défi de Diderot, c'est de bâtir une œuvre qui joue un rôle semblable à celui des pyramides, mais en l'absence d'une « langue hiéroglyphique et sacrée ».

⁵⁸ Voir notamment *Lettre à d'Alembert*, OC, V, p. 120. A ce propos, voir María José Villaverde, « *Vitam impendere vero*. De Juvénal à Rousseau », *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, n° 4, 1990, p. 53-70 et Jacques Berchtold, « *Vitam impendere vero*. Dépense, dette et dédommagement : autour de la devise de Rousseau », *Europe*, n° 930, oct. 2006, p. 141-160.

⁵⁹ *Art.* « Encyclopédie », DPV, VII, p. 194, je souligne.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 258, je souligne.

La solution proposée par Diderot consiste non pas à revenir au latin – comme pourrait le suggérer l'article « Aius-Locutius » –, mais à user du français comme d'une langue morte :

On recueillera toutes les expressions que nos grands poètes & nos meilleurs orateurs auront employées & pourront employer indistinctement. C'est surtout la postérité qu'il faut avoir en vue. C'est encore une mesure invariable. Il est inutile de nuancer les mots qu'on en sera point tenter de confondre, quand la langue sera morte⁶¹.

Ecrire pour la postérité, c'est sacrifier la nuance, l'allusion et l'ironie sur l'autel d'une intelligibilité totale. Il est vrai que cette réflexion de Diderot concerne spécifiquement la question des synonymes et non le projet encyclopédique dans son ensemble, mais cette recherche d'une « mesure invariable » au nom de la lisibilité future semble caractériser l'entreprise dans son ensemble. A nouveau, l'œuvre de Rousseau fournit un contrepoint éclairant à ce sujet, puisqu'il personnalise la question de l'intelligibilité de la langue. Le défi fondamental, ce n'est plus de faire survivre des inscriptions intelligibles par-delà les époques de barbarie (but de la pyramide encyclopédique) : c'est de lutter contre l'inintelligibilité de son propre discours ici et maintenant. *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis*⁶².

La troisième tension qui nous semble caractériser l'entreprise encyclopédique concerne l'*éthos* du philosophe. L'immense effort de « modélisation » des Lumières opéré par Diderot s'est fait aux dépens de la clarté de son identité rhétorique. La figure du philosophe s'efface non seulement derrière l'œuvre encyclopédique, mais plus généralement derrière un ensemble de techniques de communication de la philosophie inspirées par une réflexion sur la double doctrine. Si l'on reprend la distinction de Max Weber, cette attention presque exclusive portée à l'élaboration de nouvelles règles de communication et de transmission de l'activité philosophique a pour revers une perte de charisme. A l'inverse, Rousseau renforce considérablement son *éthos* d'homme véridique et accroît son extraordinaire charisme en renonçant – au moins en apparence – aux règles de la république des lettres. Les positions polémiques et philosophiques de Diderot et de Rousseau ne peuvent se comprendre qu'en couple ou en miroir. Il est assez singulier que lorsque Diderot entend finalement lutter pour de bon contre Rousseau sur le terrain de l'*éthos*, c'est uniquement après la mort de son ancien ami et au sein d'un ouvrage – *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778) – qui se pose enfin

⁶¹ *Ibid.*, p. 208.

⁶² « Ici, je suis un barbare, car je ne suis pas compris de ces gens-là. » Rousseau cite ce vers des *Tristes* d'Ovide en exergue de ses *Dialogues* (OC, I, p. 657).

directement la question du rôle du philosophe à travers la figure de Sénèque. Cette œuvre ultime apparaît comme une forme de repentir – au sens pictural du terme – qui n’affecte pas la logique profonde des rapports entre le Philosophe et le Citoyen⁶³. Diderot et Rousseau écrivent tous deux pour la postérité, mais pour le premier l’écriture a une fonction *monumentale* (graver les connaissances utiles pour les générations futures), alors que pour le second, elle a une fonction *testamentaire* (attester la vérité auprès de la postérité par un sacrifice inouï). Contrairement à Rousseau, Diderot n’aura jamais besoin d’être panthéonisé, car il repose déjà au sein du monument qu’il nous a légué.

Rudy Le Menthéour
BRYN MAWR COLLEGE

⁶³ Pour une autre perspective qui valorise davantage ces ultimes développements de la relation entre Diderot et Rousseau, voir Elena Russo, « Slander and Glory in the Republic of Letters : Diderot and Seneca Confront Rousseau », *Republics of Letters : A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, Vol. 1, Issue 1, 2009, <https://arcade.stanford.edu/rofl/slander-and-glory-republic-letters-diderot-and-seneca-confront-rousseau>.