Vérité sexuelle et mensonge légal : « jouissance et possession » dans l'*Encyclopédie* selon Diderot, ou : deviendrons-nous galants, éclairés et heureux?

En cherchant la philosophie de l'*Encyclopédie* dans l'*Encyclopédie*, que cherche-t-on ? Toute encyclopédie demande : que savons-nous, savons-nous seulement ce que nous savons et ce que nous ignorons ? Que pensons-nous, et là encore, le savons-nous ? L'*Encyclopédie* des Lumières demande plus spécifiquement : en vertu de quoi la lecture d'un « dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers », lecture non linéaire à divers titres, décrit-elle pour le lecteur un parcours de « lumières » ? Est-ce d'apprendre ce que nous ignorions ? D'apprendre ce que nous savions sans le savoir ? Est-ce d'apprendre pourquoi et comment nous en sommes venus à savoir ceci ou à penser cela ? En une phrase, l'*Encyclopédie* pose la question : quelles sont les lumières propres à l'*Encyclopédie*, dans le sens simple d'un éclaircissement de nos vues qui soit synonyme d'émancipation, et non seulement d'information ?

Diderot pose cette question très simplement et y répond, pour une part, tout aussi clairement. Dans un premier temps, je m'appuierai sur les résultats les plus solides de la recherche sur cette question pour décrire rapidement le faire encyclopédique diderotien. On verra ainsi se combiner l'entreprise de Diderot en tant que « métaphysicien » des sciences et des arts, que « grammairien », et qu'historien de la philosophie, pour produire un double mouvement d'ajustement du langage, ou de la manière de parler, et d'ajustement des concepts, ou de la manière de penser. Puis je suivrai un parcours de lecture incarnant et peut-être même fondant ce double mouvement, en commençant non pas avec les articles IDEE, ou LANGUE, ou ETYMOLOGIE[1], par exemple, mais avec l'article EPICUREISME (V, 1755), parce que Diderot écrit : « on naît épicurien ». Je demande donc : que signifie l'identification de la philosophie épicurienne comme philosophie native voire naturelle ? Dès lors, quel mouvement d'ajustement des termes et des idées suit, historiquement, cette philosophie ? Que devient-elle, et nous avec elle ? Je voudrais ainsi faire apparaître comment l'histoire de la philosophie et l'ajustement progressif de la langue sont accompagnés par une autre histoire, celle de l'ajustement de nos affections. Pour Diderot, nous pensons dans des structures qui surgissent de nos expériences affectives. Le parcours que je propose à partir de l'article EPICUREISME, dans des articles de Diderot, est une recherche de cette histoire. Il suggère que l'institution des

[1] L'article est de Turgot. Très intéressant pour notre propos interrogeant l'articulation entre pratique philologique, pratique philosophique et projet encyclopédique, il a déjà été examiné sous ce point de vue par Georges Benrekassa, dans « De l'*Encyclopédie* aux encyclopédies : proposer et communiquer un état du savoir », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 18-1, 1995, p. 157-169.

langues, tout imparfaites qu'elles soient, et le début de l'histoire de nos idées, trouvent leur origine commune dans le fait civilisationnel (au sens où il marque l'entrée dans la civilisation) de la naissance de l'amour. Enfin cette histoire, que je terminerai avec l'examen de l'article JALOUSIE (VIII, 1765), montrera aussi comment il se fait que nos langues fourchent et que nos pensées errent, en même temps que nos liens d'attachement se transforment en chaînes d'appropriation et en domination. Le discours sur la naissance de nos attachements amoureux englobe une genèse de la langue imparfaite que nous parlons autant qu'une genèse de la domination. D'une manière incidente, cette proposition de lecture fera apparaître une présence peut-être inaperçue de Rousseau dans l'*Encyclopédie*[2], ici le Rousseau de l'*Essai sur l'origine des langues*[3].

1. L'*Encyclopédie* de Diderot : métaphysique, grammaire, histoire de la philosophie

Dans l'article ENCYCLOPEDIE tout d'abord, il apparaît rapidement que le rassemblement des connaissances que décrit spontanément le terme « encyclopédie » est structuré par une ambition que Diderot qualifie de métaphysique. L'ambition d'un « dictionnaire raisonné » ou philosophique, peut-on lire sous la plume de Diderot, est de donner les raisons des arts et des sciences, au sens suivant : pourquoi les arts, mécaniques autant que libéraux, sont-ils comme ils sont et font-ils comme ils font ? Pourquoi les sciences sont-elles comme elles sont et font-elles comme elles font ? La réponse à ces questions constitue ce que Diderot nomme la « métaphysique » des arts et des sciences, dans l'article METAPHYSIQUE (X, 1765) : « C'est la science des raisons des choses. Tout a sa *métaphysique* et sa pratique : la pratique, sans la raison de la pratique, et la raison sans l'exercice, ne forment qu'une science imparfaite. Interrogez un peintre, un poète, un musicien, un géomètre, et vous le forcerez à rendre compte de ses opérations, c'est-à-dire à en venir à la *métaphysique* de son art. » En l'absence de prise de conscience d'une telle métaphysique, l'homme de lettres, le savant, l'artiste, marchent au hasard ou plus exactement, la métaphysique d'une pratique étant toujours déjà à l'œuvre dans

[2] Voir Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, SVEC, 375, 1999, ch. 25.

[3] L'*Essai sur l'origine des langues* fut rédigé pendant l'intense période d'échanges entre Rousseau et Diderot des années 1754-1761. En octobre 1754, Rousseau dépose le manuscrit du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dont il a retiré un fragment qui deviendra un passage de l'*Essai*. Fin 1755, le *Principe de la mélodie* contient le fragment retiré du *Discours* ainsi qu'une esquisse de ce qui deviendra les chapitres 12 à 17 de l'*Essai*. Enfin en septembre 1761, une version complète de l'*Essai* est soumise à Malesherbes, version qui subira ensuite d'ultimes révisions en 1763. Voir Pierre-Maurice Masson, « Questions de chronologie rousseauiste », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 9, 1913, p. 37-61.

les opérations de la pratique, ils marchent dans l'ignorance de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont. Dans ce cadre, l'ambition d'un dictionnaire philosophique est précisément de mettre au jour ces diverses métaphysiques, comme l'indiquait l'article ENCYCLOPEDIE : « Toute science, tout art a sa métaphysique. Cette partie est toujours abstraite, élevée et difficile. Cependant ce doit être la principale d'un dictionnaire philosophique. » Tout a sa métaphysique : cette déclaration ne peut donner lieu qu'à un ensemble irréductiblement pluriel de métaphysiques. En effet, aucune métaphysique générale de ces métaphysiques locales, aucune grammaire générale des savoirs ne vient réduire cette pluralité, elle-même reconductible à la culture vivante qui est le milieu de leur exercice et à l'histoire des sciences, des arts et des métiers. Cette métaphysique des sciences, des arts et des métiers est la première dimension philosophique de l'*Encyclopédie*, en ce qu'elle éclaire réflexivement sur ce que nous faisons déjà, ce que nous savions sans le savoir[4]. Mais elle est insuffisante à plusieurs titres.

On sait que Diderot, toujours dans l'article ENCYCLOPEDIE, a jugé que l'*Encyclopédie* n'était pas une polyphonie, mais une cacophonie, et qu'elle avait une figure de monstre[5], en d'autres termes que son unité, ou son organicité, n'était pas suffisamment assurée. Marie Leca a minutieusement démontré que Diderot analyse ce résultat très imparfait comme provenant en particulier de difficultés liées à la définition des termes, ce qui explique son engagement croissant, dès lors, dans les articles qu'il imputera à l'activité de la Grammaire, entendue non comme champ particulier du savoir, mais comme fonction d'élucidation du sens. « Élucider le sens », écrit M. Leca, « est une entreprise critique et peut-être est-ce là une des fonctions essentielles de la 'grammaire'. Dans sa plasticité, elle est apte à recueillir, non n'importe quel mot, mais toutes les remises en cause de l'usage commun[6]. »

Diderot aspire donc, en particulier dans le projet resté inabouti d'une nouvelle encyclopédie pour la Russie, à mieux ajuster voire affûter la langue, par ses contributions de Grammaire, à mieux définir, répondant aussi par là aux questions : que définir (c'est-à-dire : quels articles doivent être traités sous le mode de la Grammaire) ? Comment ? Et même : pour qui ? L'encyclopédie future pourra ainsi être plurielle sans être monstrueuse, innervée comme elle le sera par une entreprise de définition, un travail sur la langue usuelle, appelé grammaire, qui

---

[4] Pour un traitement étendu au siècle, voir *Les Métaphysiques des Lumières*, dir. Pierre Girard, Christian Leduc et Mitia Rioux-Beaulne, Paris, Classiques Garnier, 2016.

[5] « Dans un endroit, nous ressemblons à des squelettes ; dans un autre, nous avons un air hydropique […]. Ajoutez à toutes ces bizarreries celles d'un discours tantôt abstrait, obscur ou recherché, plus souvent négligé, traînant et lâche ; et vous comparerez l'ouvrage entier au monstre de l'art poétique, ou même à quelque chose de plus hideux. »

[6] Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot : de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, SVEC, 375, 1999, p. 291.

est l'action propre de la philosophie sur le langage et sur les manières de penser. Il ne s'agira, synthétise M. Leca, ni d'épurer la langue ni de l'algébriser, mais d'opérer un « constant questionnement des mots, l'ajustage pressant des notions, la mise à nu des valeurs cristallisées par l'usage, la recherche critique des sens en même temps que la rêverie sur le matériel sonore, graphique, voire hiéroglyphique du langage[7]. » Il s'agit d'interroger notre langage et « ses systèmes, sous ses propos[8] », en d'autres termes, d'éclairer nos termes en même temps que nos concepts. Le travail des articles de Grammaire est ainsi, comme il est démontré par M. Leca, un travail de critique philosophique de différenciation de notions connexes mais distinctes (par exemple CONTINENCE et CHASTETE, ou irréligion et immoralité, ou bien encore BEATITUDE, BONHEUR et FELICITE), un pointage des parti-pris (en particulier à l'aide de l'opposition entre définitions selon la nature et définitions selon l'usage), une dénonciation des préjugés sociaux (par exemple, la dénonciation de la condition des JOURNALIERS ou des INDIGENTS, ou la critique du terme même BASSESSE).

Parallèlement à ce redoublement de la tâche de métaphysicien par une tâche de grammairien, a lieu un autre mouvement : entre 1751 et 1764, la contribution de Diderot aux articles d'histoire de la philosophie évolue. En suivant les lignes indiquées par Diderot dans sa correspondance avec Falconet[9], puis dans un mémoire pour Catherine II intitulé « De l'encyclopédie », qui dresse un bilan de l'*Encyclopédie* et un programme pour une réalisation future, il apparaît que Diderot souhaite se réserver, selon ses propres termes, « la direction générale, toute la partie des arts mécaniques, discours et planches, l'histoire de la philosophie ancienne et moderne et tout ce qui tient à la langue usuelle » — ce qu'on a identifié comme la métaphysique, l'histoire de la philosophie, et la grammaire[10].

On peut interpréter assez simplement la convergence des trois démarches. Expliciter la « raison de la pratique » ou « rendre compte des opérations » du peintre, du poète, du géomètre, c'est mettre au jour les jugements et les arbitrages entre plusieurs possibilités : la démarche métaphysique possède ainsi une dimension intrinsèquement historique et la « science des raisons des choses », comme éclaircissement de nos propres opérations, mise en lumière rationnelle des principes qui travaillent nos pratiques, est une science historique, en partie au

---

[7] *Id.*, p. 500.

[8] *Id*., p. 510.

[9] Lettres à Falconet de mars 1767 probablement, ainsi qu'une lettre d'avril ou mai et une lettre de juillet 1767, voir *Œuvres*, t. V, éd. L. Versini, Paris, Laffont, 1997 p. 724-737 et surtout 741-748.

[10] *Mélanges pour Catherine II*, dans *Œuvres*, t. III, éd. L. Versini, Paris, Laffont, 1995, mémoire LXII « De l'Encyclopédie », p. 365. Voir Jacques Proust, « L'Académie de Pétersbourg et le projet d'une Encyclopédie russe », *Diderot Studies*, 12, 1969, p. 103-114.

moins. Une partie de la métaphysique encyclopédiste consiste à repérer cette présence et à saisir historiquement les raisons des choses. Enfin, ces démarches de mise en lumière se font toujours dans des langages qui sont affectés d'un plus ou moins grand degré de lisibilité, mais qui jamais ne rejoignent absolument les choses. La démarche grammairienne consiste précisément à prendre acte de ce que les sciences et les arts humains sont toujours situés historiquement, dans des milieux de pratique incarnant des choix de principes, et à presser pour atteindre un haut degré de lucidité quant à l'usage actuel des mots, sans prétendre absolument, ni dans tous les cas, ni d'une façon définitive, atteindre une transparence toute algébrique de la langue. Si l'on pratique cette démarche dans le champ des doctrines philosophiques, elle revient à écrire l'histoire de la philosophie, en identifiant les raisons des principes des philosophies anciennes. La philosophie épicurienne fait ainsi l'objet d'une histoire qui mérite toute notre attention.

2. « On naît épicurien »

L'article d'Histoire de la philosophie EPICUREISME ou EPICURISME (divisé en D*e la philosophie en général ; De la physiologie en général ; De la théologie ; De la morale*, suivi l'examen biographique et celui de la postérité d'Épicure) forge cette formule conclusive des parties consacrées à l'examen des principes : « Voilà les points fondamentaux de la doctrine d'*Épicure*, le seul d'entre tous les Philosophes anciens qui ait su concilier sa morale avec ce qu'il pouvait prendre pour le vrai bonheur de l'homme, et ses préceptes avec les appétits et les besoins de la nature ; aussi a-t-il eu et aura-t-il dans tous les temps un grand nombre de disciples. On se fait stoïcien, mais on naît *épicurien.* » (V, 784). Il s'agit bien d'une philosophie en un sens doctrinal, d'un ensemble de thèses, résultat d'une démarche méthodique (une « étude » comme la qualifie Diderot) — en ce sens, que signifie qu'on « naît » épicurien? Dans sa partie morale, la philosophie d'Épicure propose de s'attacher à définir le bonheur humain, à quoi s'ordonne la totalité de nos actions, et qui est donc l'unique objet d'une philosophie morale, ou pratique : « Le bonheur est la fin de la vie : c'est l'aveu secret du cœur humain ; c'est le terme évident des actions mêmes qui en éloignent. » Dans sa partie morale du moins, la teneur générale de cette étude peut être caractérisée ainsi : il s'agit de revenir à ce qu'on sait toujours déjà, en ce sens de retrouver une forme de philosophie naturelle, ou première, qui aurait progressivement dévié. L'épicurisme est le moment de retour réflexif sur ce que nous savons toujours déjà, à savoir que nous sommes et ne sommes que des êtres humains : « une folie dont nous avons d'abord à nous garantir, c'est d'oublier que nous ne

sommes que des hommes » — avec la philosophie épicurienne, il s'agit de s'en tenir à ce que nous sommes, sans céder à de fausses représentations ou de fausses idées du bonheur, prises secondairement à partir de l'idée qu'on se fait du bonheur qui serait celui d'être parfaits : « Puisque nous désespérons d'être jamais aussi parfaits que les dieux que nous nous sommes proposés pour modèles, résolvons-nous à n'être point aussi heureux. » Les hommes ne sont pas spontanément épicuriens, puisque l'épicurisme est une philosophie au sens doctrinal du terme, élaborée, réflexive, mais l'épicurisme leur apprend ce qu'ils savent déjà, il est la métaphysique accompagnant nos existences, au sens de la démarche métaphysique qu'on a vue plus haut, la raison de nos pratiques, la métaphysique de notre existence humaine. C'est en ce sens qu'on « naît épicurien » : l'épicurisme est la philosophie de ce que nous sommes, celle qui nous rappelle constamment de nous souvenir de ce que nous ne sommes que des hommes. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit une philosophie définitive, en tant que doctrine.

On peut même trouver des éléments indiquant que la philosophie épicurienne moderne est associée à tout un réseau conceptuel qui la date, l'inscrit dans une époque de la pensée et des sensations, peut-être faut-il dire du « goût » ou des « mœurs » appelée à disparaître voire déjà disparue,. Cela ne la rend pas fausse, mais nous invite à faire le départ de ce qu'elle a à nous offrir et de ce qui la date. Dans sa postérité moderne, donc distincte de l'épure antique, la philosophie épicurienne moderne appartient à un réseau sémantique incluant la pastorale, l'Académie, Fontenelle et Voltaire : tout un ensemble qui pointe vers le « siècle dernier ». Ainsi, à l'époque moderne, après Gassendi, « la plus ancienne et la première de ces écoles où l'on ait pratiqué et professé la morale d'*Épicure*, était rue des Tournelles, dans la maison de Ninon Lenclos ». Diderot en donne pour représentant des Yvetaux, le présente comme l'avatar français des ARCADIENS (I, 1751), et nous dit encore de ces derniers, dans l'article correspondant (*Histoire littéraire*) : « Notre des Yvetaux aurait bien été digne de cette société [des Arcadiens] ; il faisait passablement des vers ; il s'était réduit dans les dernières années de sa vie à la condition de berger, et il mourut au son de la musette de sa bergère : l'Académie aurait de la peine à citer quelque exemple d'une vie plus *Arcadienne*, et d'une fin plus pastorale. *Voyez* ACADEMIE ». On ne s'étonne pas alors que la philosophie épicurienne moderne, ainsi tendue vers la pastorale, associée à l'Académie et à Fontenelle, à la société de cour de la monarchie, apparaisse d'un autre temps que celui de l'*Encyclopédie*. À Sceaux, poursuit l'article EPICUREISME, se rassemblent « Hamilton, St Aulaire, l'abbé Gênet, Malesieu, la Motte, M. de Fontenelle, M. de Voltaire, plusieurs académiciens, et quelques femmes illustres par leur esprit ; d'où l'on voit qu'en quelque lieu et en quelque temps que ce soit, la secte *épicurienne* n'a jamais eu plus d'éclat qu'en France, et surtout pendant le siècle der-

nier ». Voilà Fontenelle et Voltaire renvoyés au « siècle dernier », l'expression renvoyant probablement au siècle de Louis XIV, le grand siècle épicurien, celui des voluptueux.

Paradoxalement, c'est en tant que philosophie de la volupté que l'épicurisme est une philosophie naturelle et qu'elle doit être dépassée comme doctrine. En effet, d'un côté, lit-on toujours dans le même article, « la peine est toujours un mal, la volupté toujours un bien : mais il n'est point de volupté pure. (…) ô volupté ! c'est pour toi seule que nous faisons tout ce que nous faisons (…) c'est toi qui nous meus, qui nous transportes (…). La volupté prend toutes sortes de formes. » Et Diderot insiste sur ce dernier point dans l'article VOLUPTUEUX (*Gramm.*) (XVII, 1765) : « qui aime les plaisirs sensuels : en ce sens, tout homme est plus ou moins *voluptueux*. » On retrouve donc bien cette idée selon laquelle l'épicurisme est la philosophie des hommes comme ils sont. C'est l'apologie de la volupté qui a attiré dans le jardin délicieux d'Épicure la jeunesse athénienne, c'est elle encore qui attire rue des Tournelles chez Ninon de Lenclos les « hommes polis, éclairés & voluptueux », c'est elle que sert l'école d'Auteuil où s'illustra particulièrement « Desbarreaux, qui fut le maître de madame Deshouilleres dans l'art de la poésie et de la volupté » ; comme à l'école de Sceaux où on vit tout ce que la France comptait de « sectateurs du luxe, de l'élégance, de la politesse, de la philosophie, des vertus, des lettres et de la volupté ».

Mais d'un autre côté, au début de l'article qui se présente comme un discours du philosophe dictant ses leçons à ses disciples, Épicure lui-même annonce qu'il ne faut pas « prendre des noms pour des preuves », et penser avoir saisi une vérité et pouvoir s'y tenir quand on n'a saisi en réalité que la thèse de tel philosophe qui fait « autorité ». En d'autres termes, c'est en tant que professeur de philosophie, ou philosophe de métier, qui est le sens du terme dans la première partie du siècle, qu'Épicure invite ses sectateurs à devenir philosophes au sens général ou déspécialisé, emblématique des Lumières, que prend progressivement le terme, que synthétise le texte clandestin de 1743 attribué à Dumarsais[11], et qui est celui à l'œuvre dans l'*Encyclopédie* : « le philosophe méprisera donc toute autorité et marchera droit à la vérité, écartant tous les fantômes vains qui se présenteront sur sa route, et l'ironie de Socrate *et la volupté d'Épicure* « (je souligne). L'épicurisme antique selon Diderot invite ainsi à se dépasser lui-même comme doctrine, plus exactement il est une propédeutique possible à un devenir-philosophe dont la structure, comme on sait, prendra sous la plume de Diderot le nom

[11] Voir Dinah Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes, 1650-1766*, Paris, Vrin-EHESS, 2003.

d'ECLECTISME[12] (V, 1755) — une philosophie de Lumières. Où la « philosophie », quand elle est synonyme de lumières et non de doctrine, nous conduit-elle, à partir d'un épicurisme soustrait à l'autorité d'Épicure ? Où nous mène alors la « mise à nu des valeurs cristallisées par l'usage », ici la double critique du terme volupté et de la philosophie de la volupté ?

Le tome 8 l'annonce, qui rapproche les termes volupté et jouissance : « arrêtons-nous à la volupté qui perpétue la chaîne des êtres vivants, et à laquelle on a consacré le mot de jouissance » — c'est donc l'article JOUISSANCE (*Gram. et Morale*) qui va donc retenir notre attention[13].

3. À l'origine des « jouissances » : le discernement féminin

La première entrée du terme JOUISSANCE est l'article de Diderot, article de Grammaire et de Morale. Il s'annonce donc d'emblée comme un examen attentif de la notion, distinguée, dans un rapport cependant complexe, d'une autre acception du même terme, rapportée quant à elle à la Jurisprudence, et qui fait l'objet de la deuxième entrée du terme, un bref article signé Boucher d'Argis, dans lequel la *jouissance* au sens de la jurisprudence « est ordinairement synonyme de *possession* ; c'est pourquoi l'on dit communément *possession et jouissance* ; cependant l'on peut avoir la possession d'un bien sans en jouir. » L'article de Diderot commence, conformément à l'usage du temps, en appréhendant la jouissance du point de vue de la question de la possession ou de la propriété (on distinguera les termes un peu plus bas) : « Jouir, » commence ainsi Diderot à la première ligne du premier paragraphe, « c'est connaître, éprouver, sentir les avantages de posséder : on possède souvent sans jouir. À qui sont ces magnifiques palais ? qui est-ce qui a planté ces jardins immenses ? c'est le souverain : qui est-ce qui en jouit ? c'est moi. » Mais Diderot poursuit immédiatement ainsi (2e paragraphe) : « Mais laissons ces palais magnifiques que le souverain a construits pour d'autres que lui, ces

[12] L'article s'ouvre ainsi : « « L'éclectique est un philosophe qui [...] ose [...] de toutes les philosophies, qu'il a analysées sans égard et sans partialité, s'en faire une particulière et domestique qui lui appartienne » (V, p. 270). On distinguera l'éclectisme du syncrétisme ou de la recherche hardie d'une vérité universelle, voir dans Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne (dir.), *Leibniz et Diderot. Rencontres et transformations*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal-Vrin, 2015, les contributions d'Ansgar Lyssy, « Was Diderot a Spinozist », p. 55-69 (surtout les p. 58 à 62), de Mogens Laerke, « Leibniz et Diderot : entre l'esprit modéré et audacieux », p. 73-89 et la mienne « Une philosophie 'conciliante, paisible et secrète'? L'article 'Leibnitzianisme' de Diderot et l'*Éloge de M. Leibnitz* de Fontenelle », p. 173-193.

[13] Georges Benrekassa a donné une analyse minutieuse fondamentale de cet article dans « L'article 'Jouissance' et l'idéologie érotique de Diderot », *Dix-Huitième Siècle*, 12, 1980, p. 9-34. Pour des éléments matériels corroborant la datation de cet article et son lien avec l'épître dédicatoire du *Père de famille* à la princesse de Nassau-Saarbrück, voir Annie Angremy, « Quatre lettres inédites de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 48, 2013, p. 5-18.

jardins enchanteurs où il ne se promène jamais, et arrêtons-nous à la volupté qui perpétue la chaîne des êtres vivants, et à laquelle on a consacré le mot de *jouissance*. » Or il faut bien dire que les dictionnaires du temps n'attestent pas ce sens « consacré » : l'Académie, en 1762, évoque certes l'expression « *Avoir la jouissance d'une femme*, pour dire, *Avoir commerce avec elle* », mais précise que cet usage est « familier et un peu libre ». Rien ne change en 1798. Seule l'édition de 1835 ajoute que « jouissance signifie quelquefois Plaisir, volupté ». Trévoux signale à l'article *Jouir* qu'on peut dire « jouir de la vie, pour dire en prendre tous les plaisirs », comme on peut le dire par rapport à « toutes les commodités », sans particulièrement compter les femmes au rang de ces commodités. Diderot installe donc nettement son article dans le cadre d'un usage « familier et un peu libre » de la langue.

Jouir donc, c'est « sentir les avantages de posséder », et comme le dit la langue du droit et l'usage commun, on peut posséder sans jouir, à l'image de ce roi bâtisseur de jardins et de palais dont il est absent. Retournant littéralement l'usage commun, Diderot ajoute que l'on peut jouir sans posséder, à l'image du promeneur dans les jardins, promeneur qui, voudrait-on dire, prend tout le bien disponible sans effort, et semble par là suivre la leçon d'Épicure et manifester très sagement sa nature voluptueuse. La perspective grammaticale nous fait ainsi apercevoir, par symétrie inverse de ce qu'il se passe dans l'ordre du droit, que la jouissance ne suppose pas la possession, et ouvre sur une perspective philosophique morale d'abord, et politique ensuite, en ce qu'elle offre à penser la possibilité d'une jouissance sans appropriation (que je développerai plus bas). Ce jardin, intertexte presque trop évident vers le « jardin délicieux » d'Épicure, nous reconduit-il à la doctrine épicurienne? L'article se poursuit ainsi (3e et 4e paragraphes) :

« Entre les objets que la nature offre de toutes parts à nos désirs ; vous qui avez une âme, dites-moi, y en a-t-il un plus digne de notre poursuite, dont la possession et la *jouissance* puissent nous rendre aussi heureux, que celles de l'être qui pense et sent comme vous, qui a les mêmes idées, qui éprouve la même chaleur, les mêmes transports, qui porte ses bras tendres et délicats vers les vôtres, qui vous enlace, et dont les caresses seront suivies de l'existence d'un nouvel être qui sera semblable à l'un de vous, qui dans ses premiers mouvements vous cherchera pour vous serrer, que vous élèverez à vos côtés, que vous aimerez ensemble, qui vous protégera dans votre vieillesse, qui vous respectera en tout temps, et dont la naissance heureuse a déjà fortifié le lien qui vous unissait ?

Les êtres brutes, insensibles, immobiles, privés de vie, qui nous environnent, peuvent servir à notre bonheur ; mais c'est sans le savoir, et sans le partager : et notre *jouissance* stérile et destructive qui les altère tous, n'en reproduit aucun. »

On voit qu'en fait, ce souvenir du jardin délicieux où Épicure attirait la jeunesse athénienne qui accourait, « trompée par le mot de *volupté*[14] », et finissait enthousiasmée de tempérance, d'amour du bien public et de mépris de la vie, accompagnée par Épicure dont Diderot mentionne à cet endroit précis le célibat[15], est trompeur à son tour, tout comme le fut le jardin antique… Car dans l'article JOUISSANCE, loin de la séquence jardin délicieux / défense de la volupté / principes philosophiques de vertus et de lumières / célibat qu'on trouve dans l'article EPICUREISME, c'est bien de volupté sexuelle qu'il est alors question, celle qui « perpétue la chaîne des êtres vivants ». Dès lors, installés dans cet usage familier et un peu libre de la langue, que se passe-t-il ? Comment se réorganisent les rapports de la jouissance et de la possession ? S'agit-il d'une régression en deçà de la philosophie épicurienne, qui fut toute « tempérance », vers « l'antre du sauvage adulte » ? Ou au contraire allons-nous vers un éloge de la sexualité hétérosexuelle reproductive, comme semble le suggérer l'appréhension de la volupté sexuelle comme « perpétu[ant] la chaîne des êtres » et le paragraphe qui s'épanouit jusqu'à évoquer la naissance, l'enfance et jusqu'à la dévotion filiale du « nouvel être » en question ?

G. Benrekassa a attiré l'attention sur cet article subtil, et décrit sa progression en termes de « dérive sémantique[16] ». L'enjeu en est l'articulation d'une idéologie érotique mettant aux prises le sujet, le langage et une énonciation inassignable du désir, à travers un récit à la fois historique et génétique de l'expérience de cette *jouissance* qu'il s'agit précisément de définir. Reprenons avec la même ambition de minutie le déroulement de ce récit à double ambition, grammaticale et morale, dont Diderot se promettait peut-être qu'il fasse partie des « morceaux » de l'*Encyclopédie* qui pourraient révolutionner notre façon de penser[17].

On a vu que l'article commence en posant, par un coup de force terminologique, que la jouissance ne va pas nécessairement de pair avec la possession. Étonnamment, la longue pé-

---

[14] Art. EPICUREISME, V, 784.
[15] *Id.*
[16] Art. cit. p. 12.
[17] « Le huitième volume de discours tire à sa fin. Il est plein de choses charmantes et de toutes sortes de couleurs. J'ai quelquefois été tenté de vous en copier des morceaux. Cet ouvrage produira sûrement avec le temps une révolution dans les esprits, et j'espère que les tyrans, les oppresseurs, les fanatiques et les intolérants n'y gagneront pas. » Lettre à Sophie Volland du 26 septembre 1762, contemporaine de l'achèvement du tome qui contient l'article JOUISSANCE et mise en relation avec lui JOUISSANCE par G. Benrekassa et A. Angrémy.

riode qui suit quitte cette perspective qu'elle vient d'ouvrir, et (re)tourne autour de l'objet dont « la possession *et* la jouissance » (je souligne) nous rendent le plus heureux possible. Cet « objet » est « l'être qui sent et pense comme vous », un autre être humain — rien n'impose à ce moment du texte que cet « objet » soit une femme, à part ses « bras délicats ». Le terme femme apparaît plus tard, en même temps que le terme amour, comme le remarquait Georges Benrekassa. À ce point du texte, c'est peu dire que remarquer que sa structure argumentative perd le lecteur : un point de départ à contre-courant du sens habituel, qui semble nous orienter vers un éloge épicurien de la volupté détachée des biens (jouir sans posséder), mais déçoit cette attente et nous rabat immédiatement vers la jouissance sexuelle, et enfin un éloge de la possession et la jouissance d'un *alter ego* conscient et consentant pour la double raison, apparemment, de cette plongée dans la similitude du désir (« les mêmes idées », « la même chaleur, les mêmes transports ») et de son aboutissement vers une altérité nouvelle, la génération d'un semblable distinct de soi. Au terme de ces quelques lignes enthousiastes, reste une opposition entre d'une part la *jouissance* des êtres insensibles et des choses inertes, qui est stérile et destructive, et altère les êtres et les choses, et d'autre part la *jouissance* d'un être semblable, consentant et conscient (le bonheur croît de ce que l'objet qui nous rend heureux le sait et partage ce bonheur), jouissance productive et reproductive.

Que retenir de cet emportement ? Il y a évidemment ici, qui commence au 5e paragraphe, une apologie de la volupté, dirigée contre une fausse honte qu'on peut qualifier de chrétienne : « pourquoi rougis-tu d'entendre le nom d'une volupté dont tu ne rougis pas d'éprouver l'attrait dans l'ombre de la nuit ? » demande « la Nature », qui utilise ici une des armes principales du grammairien : la mise au jour de la divergence entre une définition selon la nature — ici de la volupté nettement définie par l'expérience partagée comme un bien — et une définition selon l'usage — ici de la volupté comme honteuse. Sans approfondir ce point[18], j'insiste seulement sur le fait que cette apologie se poursuit en développant un discours anhistorique sur la nature (paragraphes 6 et 7). L'amour de la volupté conduit les humains et assure la survie de leur espèce, d'une façon constante : « C'est ainsi que les choses se passaient *à la naissance du monde*, et qu'elles se passent *encore* au fond de l'antre du sauvage adulte » (je souligne), c'est-à-dire que l'on voit mieux chez les « sauvages adultes » opérer cette même nature qui opère toujours en nous, comme le faisait remarquer précisément la voix éclairante de « la Nature ».

[18] C'est ici précisément que se fait le lien avec la lettre dédicatoire au *Père de famille*, et donc avec les interrogations de Diderot sur la maternité et la paternité.

Les sept premiers paragraphes du texte décrivent, pour ainsi dire, l'union muette, ni insensible, bien au contraire, ni brutale, en aucune façon. Ils décrivent l'union entre deux êtres humains visiblement de sexes différents, puisqu'ils procréent, mais surtout semblables : les mêmes idées, la même chaleur, les mêmes transports. Les « individus » se sentent comme tels mais ne sont pas désignés comme tels l'un-e à l'autre, c'est « la nature » qui les pousse et « sollicite impérieusement les deux sexes » indifféremment — un même besoin, partagé. Un individu face à « un individu de la même espèce et d'un sexe différent », au « moment » propice, et, d'une certaine façon, tout est dit, rien ne se dit plus. Les organes expriment leur vie propre, un grand mouvement d'images et d'esprits se fait et un « nouveau sens » prend la direction, sens qualifié d'« instinct ». Ni mot, ni parole — mais ni plaisir d'ailleurs, car en effet, où est-il dans ce paragraphe? Un état « mêlé de peine et de plaisir », une irritation, un tourment. Aucun plaisir ici *avant* la consommation sexuelle ici, tant que ces individus ne sont précisément pas des individus en un sens fort, mais restent des exemplaires d'une même espèce et de sexe différent. La volupté vient avec « la possession et la jouissance » de ce semblable sexuellement différent, dans l'acte sexuel lui-même, et il est bien difficile de même simplement la nommer : elle apparaît par périphrase, « la plus auguste et la plus générale des passions », « une volupté » dont le « nom » fait rougir — mais en somme l'expression est très peu claire. Est-ce une des passions ? Est-ce la volupté ? Ou celle qu'on nomme parfois la volupté des voluptés ? Les mots manquent et même échouent : ce qui accompagne les embrassements — autant le dire : le plaisir sexuel, mais le siècle fait du terme orgasme un autre usage, non spécifiquement sexuel — est… « un charme *inexprimable* » (je souligne)!

C'est tout autre chose qui est décrit à partir du 8e paragraphe, inauguré par le moment originel : « lorsque la femme commença à discerner », qui déclenche la possibilité des « jouissances » plurielles, lesquelles vont se trouver précéder l'union sexuelle. Il y a ainsi trois moments, dont il faut comprendre la dynamique, la logique génétique et l'éventuelle superposition : celui dont on vient de parler, le moment de la nature, qui peut inclure une relation sexuelle, « possession et jouissance », qui est déjà et suppose même une reconnaissance de mon semblable sexuellement différent ; puis nous allons détailler le moment des jouissances plurielles, et enfin le moment de « l'ivresse incomparable ».

Au début du 8e paragraphe en effet, l'article passe à un mode narratif historique. Je le cite longuement avant d'y revenir dans le détail :

« Mais lorsque la femme commença à discerner, lorsqu'elle parut mettre de l'attention dans son choix, et qu'entre plusieurs hommes sur lesquels la passion promenait ses regards, il

y en eut un qui les arrêta, qui put se flatter d'être préféré, qui crut porter dans un cœur qu'il estimait l'estime qu'il faisait de lui-même, et qui regarda le plaisir comme la récompense de quelque mérite ; lorsque les voiles que la pudeur jeta sur les charmes laissèrent à l'imagination enflammée le pouvoir d'en disposer à son gré, les illusions les plus délicates concoururent avec le sens le plus exquis, pour exagérer le bonheur ; l'âme fut saisie d'un enthousiasme presque divin; deux jeunes cœurs éperdus d'amour se vouèrent l'un à l'autre pour jamais, et le ciel entendit les premiers serments indiscrets.

Combien le jour n'eut-il pas d'instants heureux, avant celui où l'âme toute entière cherchera à s'élancer et à se perdre dans l'âme de l'objet aimé ! On eut des *jouissances* du moment où l'on espéra.

Cependant la confiance, le temps, la nature et la liberté des caresses, amenèrent l'oubli de soi-même ; on jura, après avoir éprouvé la dernière ivresse, qu'il n'y en avait aucune autre qu'on pût lui comparer ; et cela se trouva vrai toutes les fois qu'on y apporta des organes sensibles et jeunes, un cœur tendre et une âme innocente qui ne connût ni la méfiance, ni le remords. » (fin de l'article).

Ce récit d'origine, qu'un rapprochement avec son pendant rousseauiste peut éclairer[19], fait clairement apparaître qu'avec le discernement nouvellement exercé par les femmes (ou « la femme »), lors de ce moment ou de cet événement du choix sélectif et souverain du partenaire (« lorsque la femme commença… »), tout est métamorphosé : apparaissent l'individualité et la reconnaissance (l'estime également partagée et le mérite) qui singularisent les individus, devenus individus au sens plein, du moins à leurs propres yeux, par le fait que les femmes les choisissent souverainement, elles-mêmes constituées en individu par ce choix. Mais deuxièmement, avec cette individualisation apparaît également, à proprement parler, l'érotisme considéré comme expérience (illusoire) de la liberté : ainsi, la « pudeur » apparaît et se met à voiler ce qui ne l'était pas (dans la configuration précédente, un individu se présentait benoîtement à un autre, d'un sexe différent), et cette subtilisation déclenche

[19] Le chapitre 9 de l'*Essai sur l'origine des langues* raconte ainsi les rencontres des jeunes gens près des puits, les cœurs qui sentent « le plaisir de n'être pas seul », tout comme l'homme tressaille d'être distingué dans l'article de Diderot, puis, surtout, l'amour naît et se distingue de la volupté liée à la procréation, en ceci qu'il différencie les sexes et les individus institue les langues communes : « du pur cristal des fontaines sortirent les premiers feux de l'amour. Quoi donc! Avant ce temps les hommes naissaient-ils de la terre ? Les générations se succédaient-elles sans que les deux sexes fussent unis et sans que personne s'entendît ? Non, il y avait des familles, mais il n'y avait point de Nations ; il y avait des langues domestiques, mais il n'y avait point de langues populaires ; il y avait des mariages, mais il n'y avait point d'amour. » « Il n'y avait rien là d'assez animé pour dénouer la langue, rien qui pût arracher assez fréquemment les accents des passions ardentes pour les tourner en institutions […] », Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 95-96.

l'exploration d'une multiplicité de possibles fantasmatiquement offerts à une liberté (« les voiles que la pudeur jeta sur les charmes laissèrent à l'imagination enflammée le pouvoir d'en disposer à son gré »). Avec cette invention féminine, ou cette pratique féminine du discernement, on entre donc non seulement dans l'ère de l'individu, mais dans celle de l'échappée hors de ce qui est donné aux sens : le bonheur devient « exagéré » par rapport au donné et il se projette au delà du temps, dans ce « pour jamais ». Enfin, on entre dans l'ordre d'une langue instituée qui d'emblée est fausse, ou inappropriée : l'enthousiasme amoureux culmine en serments « indiscrets », c'est-à-dire imprudents, ce qui a lieu, indique Diderot dans l'article INDISCRET (Grammaire) (VIII, 1765), « dans toutes les circonstances où nous manquons par étourderie ou par faux jugement[20] ». En effet, ces serments, reconductibles à des promesses d'éternité, sont impossibles à tenir, on y reviendra.

En y regardant de près, il apparaît que tout cet enchaînement, présenté sous la forme d'un récit d'origine, décrit « des jouissances », plurielles, au pluriel, qui ne sont ni possession, ni jouissance d'un bien physique, et en tous cas précèdent l'union sexuelle. Il s'agit des jouissances de la reconnaissance, de l'imagination érotique, d'un fort sentiment de bonheur, jouissances qui forment un ensemble qu'on appelle l'amour : les cœurs ainsi emportés sont « éperdus d'amour », qui culmine dans un serment d'amour éternel. Extrêmes (le texte parle d'un « enthousiasme presque divin »), les jouissances de l'amour n'impliquent précisément aucun rapport de possession physique. Elles présupposent l'espoir, mais non la possession : « on eut des *jouissances* du moment où l'on espéra », écrit Diderot. Pour le dire encore autrement, l'amour est un ensemble de jouissances plurielles réellement éprouvées sous la forme d'« instants heureux », il est une dynamique des plaisirs déclenchée par la distinction et qui a besoin d'un terme vers lequel tendre (ce que vise l'espoir), qui a sa consistance et sa vie propres, distincte de son terme, et qui culmine dans une fausse promesse d'éternité. Il est une vie éprouvée et illusoire, instituée dans le langage sous la forme du serment d'éternité, de fausse promesse.

L'article aboutit alors à un troisième moment, déclenché par l'oubli de soi : quand la dynamique interne de l'amour accumule du temps, de la confiance et des caresses, elle le fait basculer vers autre chose : à l'instant même où on veut « s'élancer et […] se perdre dans l'âme de l'objet aimé » — c'est le moment où les amoureux passent des jouissances plurielles à « l'oubli de soi », et s'oublient jusqu'à éprouver « la dernière ivresse », celle dont on parlait apparemment au début de l'article, l'union naturelle des sexes qui propage l'espèce. Mais

[20] VIII, p. 684.

précisément, parle-t-on encore de la même chose ? Les amants vivent et disent cette ivresse comme incomparable, unique en son genre, jurent encore, et, commente Diderot cette fois-ci, cette promesse sans doute renouvelée se trouve vraie chaque fois que s'y trouve la jeunesse et l'innocence. Parle-t-on encore de l'appel impérieux de la nature à une possession et une jouissance créatrices ? Les choses ne se passent pas de la même façon « à la naissance du monde » et après que les femmes discernent et que les amoureux s'oublient, ou plus précisément, ce n'est pas de la même chose qu'il est question. Mais en quel sens ? Si la protestation d'incomparabilité est bien fondée et dit quelque chose de vrai, de quoi parle-t-elle ? Et si ce n'est pas de la « volupté », quelle est cette expérience « incomparable » faite dans l'oubli de soi provoqué par l'amour ? On évitera de dire que l'expérience incomparable serait la sublimation de la volupté par l'amour, comme si ce dernier était lui-même d'une autre nature, externe à la vie des affections, ajouté par surcroît et capable de transcender la volupté en ivresse. L'amour, a-t-on vu, est une expérience affective de jouissances et non un sentiment d'une autre nature que cette expérience. En outre, l'amour profère de fausses promesses, tandis que l'ivresse sexuelle de l'oubli de soi dit quelque chose de vrai sur sa propre nature incomparable. Qu'est-ce que cette ivresse? Quelle est sa véracité — puisqu'elle parle, contrairement à la volupté naturelle, et même, elle parle avec lucidité ?

4. Vérité sexuelle et mensonge légal

Repartons de cet oubli de soi qui représente le moment où l'amour bascule vers l'ivresse sexuelle. Si l'on suit certains articles de Diderot sur lesquels Marie Leca a attiré l'attention, en particulier l'article DELICIEUX (IV, 1754), il apparaît que Diderot modélise l'expérience d'une telle ivresse sexuelle, celle dont il est question à la fin de l'article JOUISSANCE, pour conceptualiser le bonheur lui-même. Ainsi, l'idée la plus parfaite qu'on puisse se faire du bonheur consiste dans l'extension dans le temps de cette sensation délicieuse de flottement ressentie après l'effort physique et plus particulièrement après la « volupté des voluptés ». L'article ILLAPS (VIII, 1765), qui désigne une « espèce d'extase contemplative », consiste en une brève description de cette extase comme un état dans lequel « les organes intérieurs s'échauffent, s'agitent et mettent dans un état fort tendre et fort doux, peu différent de celui qui succède à la possession d'une femme bien aimée et bien estimée ». Outre son ironie

jubilatoire[21], l'article décrit identiquement l'ivresse sexuelle et l'extase contemplative comme une forme de dépossession de soi-même, forme qu'il faut rapprocher de la sensation décrite par Diderot dans l'article DELICIEUX et qui constitue le cœur sensible de l'idée du bonheur : l'esprit sans trouble, le corps doucement fatigué et dont aucune partie ne se signale plus plaisante qu'une autre, un état dans lequel « le temps avait cessé de couler pour lui [le sujet de la description], parce qu'il existait tout en lui-même. » Il passe de la veille au sommeil, mais veille juste assez « pour sentir toute la douceur de son existence », existence dont il « jouissait d'une jouissance tout à fait passive, sans y être attaché, sans y réfléchir, sans s'en réjouir, sans s'en féliciter. Si l'on pouvait fixer par la pensée cette situation de pur sentiment, où toutes les facultés du corps et de l'âme sont vivantes sans être agissantes, et attacher à ce quiétisme délicieux l'idée d'immutabilité, on se formerait la notion du bonheur le plus grand et le plus pur que l'homme puisse imaginer. » Pour conclure simplement, on peut se demander : où prend-on l'idée du bonheur comme jouissance passive de sa propre existence, si ce n'est dans « cette situation de pur sentiment » qu'on expérimente après la dépossession, le don de soi, l'abandon dans l'autre, sexuel ou extatique ? Un corps sensible et un esprit non troublé par les fausses notions de faute en sont les conditions de possibilité, et la rencontre amoureuse, telle qu'on l'a décrite, en est la genèse. Se jurer qu'on n'a jamais rien connu de semblable, c'est reconnaître la vérité philosophique de l'abandon amoureux érotique. Jurer qu'on le revivra éternellement et toujours avec la même personne, c'est en revanche parler avec étourderie et fausser son jugement.

En effet, autant l'ivresse jure avec véracité, autant l'amour promet avec indiscrétion, disait l'article JOUISSANCE. Peut-être est-ce l'effet nécessaire, dans un premier temps, du passage à la parole : la sensation est nécessairement fixée par la pensée quand elle s'institue dans le langage. Cependant l'erreur vient de ce que les amoureux ajoutent avec étourderie un « pour jamais ». Par là, les amoureux oublient quelle existence est ordinairement et naturellement la leur, à savoir une existence indéfiniment variable, justement, et, partant, des jugements et des attachements qui le sont aussi. Comme le développe Diderot dans l'article de Grammaire INVARIABLE (VIII, 1765), le terme signifie « qui n'est point sujet au changement. Se prend au physique et au moral. » Cet éclaircissement appelle un examen subséquent des expressions incluant le terme (« santé invariable ») : « Cela n'est pas exact, il n'y a rien

[21] Sur ce petit article, dont il est aussi question dans l'article QUIETISME de Jaucourt (XIII, 1765), voir Marie Leca-Tsiomis qui développe son sens en termes de pratiques dictionnaristes, voir « Diderot et Voltaire dictionnaristes », Fabula / Les colloques, *Autour du Dictionnaire philosophique de Voltaire*, URL : http://www.fabula.org/colloques/document1090.php, page consultée le 09 octobre 2017.

d'*invariable* dans la nature. L'application de ce terme à l'homme l'est moins encore. Il n'y a personne qui soit *invariable* dans ses opinions, dans ses jugements, dans ses sentiments. » Seuls Dieu et peut-être « la matière en général » peuvent être dits invariables (« si toutefois il y a quelque chose de réel à quoi ce mot abstrait puisse convenir », ailleurs la matière est dite plutôt impérissable — voir l'article de Grammaire de Diderot IMPERISSABLE). En d'autres termes, la promesse des amoureux est exactement l'effet de la tendance contre laquelle l'épicurisme antique mettait en garde : « oublier que nous ne sommes que des hommes » et nous appliquer des conceptions qu'on se forge des dieux. Mais par l'articulation de cette analyse critique, grammairienne et philosophique, avec la formule sur la véracité de la déclaration d'après l'ivresse sexuelle, l'article va beaucoup plus loin qu'une critique de type épicurien.

L'ivresse sexuelle vécue avec tendresse, sensibilité et sans honte est véritablement une expérience incomparable de suspension de l'action et de la pensée, de suspension du temps. Commencée par l'individualisation en un sens plein, poursuivie grâce à la jouissance des plaisirs de l'amour, et déclenchée par « l'oubli de soi », elle donne à goûter une extase qui est sans équivalent et qu'on ne peut connaître sans le détour du langage et de l'amour érotisé. La genèse de ce pur et délicieux sentiment d'exister passe par l'histoire du plaisir sexuel. Les individus qui s'unissent poussés par le besoin impérieux de la nature ne la connaissent pas, bien que leurs transports puissent s'enrichir presque infiniment du plaisir de la reconnaissance de son semblable et de celui de la génération ; les amoureux emportés par l'imagination qui ne s'oublient pas jusqu'à la dernière ivresse ne la connaissent pas non plus. Que le mouvement de la nature soit celui, impérieux, de la propagation de l'espèce, et que la volupté y soit attaché, n'empêche pas ni que l'amour connaisse des jouissances plurielles qui lui sont propres, ni que la sensation qui suit l'union sexuelle avec « une femme bien aimée et bien estimée » soit d'une nature encore distincte. Diderot maintient en permanence qu'il y a, on connaît l'expression, « un peu de testicule au fond de nos sentiments les plus sublimes et de notre tendresse la plus épurée[22] », mais ceci ni ne dégrade le fond testiculaire à une nécessité

[22] Diderot rapporte à Damilaville (lettre du 3 novembre 1760, *Œuvres*, t. V, éd. cit. p. 296-297) et à Sophie Volland (lettre du 2 au 6 ou 8 novembre 1760, *id.*, p. 309) le comportement du chien Taupin, sans d'abord le nommer : « Je serais vain de la manière dont je sais aimer, si je n'avais eu sous les yeux pendant huit jours de suite à la campagne, de quoi m'humilier. J'ai vu un amant, par la pluie, par le vent, le temps affreux qu'il faisait, oublier son repos, la maison, tous les besoins de la vie, et s'en venir gémir, soupirer, se coucher et passer lse nuits sous les fenêtres de l'objet chéri. » C'est ainsi que s'est conduit Taupin envers Thisbé. « Je crois », commente Diderot, qu'il y avait un peu de luxure dans le fait de Taupin […] mais si on nous épluchait de bien près, nous autres descendants de Céladon, peut-être découvrirait-on aussi un peu d'intérêt impur et de taupinerie dans nos dé-

brute de la nature, ni ne lui dénie un enrichissement humain (reconnaissance, génération), ni ne rabat la tendresse sur la nécessité de la nature — ni dégradation ni sublimation.

On peut avancer, bien qu'il soit difficile de le prouver ici, que Diderot ne varie pas sur cette question. Le traitement qu'il lui réserve dans l'*Encyclopédie* rapproche celle-ci plus des *Bijoux indiscrets* d'une part, et du *Supplément au voyage de Bougainville* d'autre part, que de *Jacques le Fataliste*, où on retrouve bien sûr largement ce thème[23]. Dans les premiers cas, l'approche est très vite politique, dès lors que dans l'*Encyclopédie*, l'examen critique de la langue et de nos propos (la grammaire) est un examen sur les normes non seulement morales (par exemple, une critique de la « honte » associée au plaisir sexuel) mais aussi légales. Ainsi, l'examen du terme INVARIABLE fonde le commentaire de l'article INDISSOLUBLE (Grammaire), dans le même volume : « Qui ne peut être dissous, rompu. Le mariage est un engagement *indissoluble*. L'homme sage frémit à l'idée seule d'un lien *indissoluble*. Les législateurs qui ont préparé aux hommes des liens *indissolubles*, n'ont guère connu son inconstance naturelle. Combien ils ont fait de criminels et de malheureux ? » En faisant passer sous l'autorité de la loi des liens indissolubles, en l'occurrence par le contrat du mariage, les législateurs ont fait entrer dans le domaine du « crime » les variations de la nature. Le *Supplément* met au jour d'une façon très explicite le fondement de cette erreur, qui est la notion de possession, au cœur de la philosophie de l'article JOUISSANCE. Dans un premier temps, Diderot endosse bien la dimension de la possession qu'implique le sens juridique du terme jouissance (je rappelle le double désignant de l'article : Grammaire et Jurisprudence) et en inscrivant, par une sorte de forçage de la langue commune, la jouissance sexuelle au cœur du champ de la jouissance (définie par l'extension juridique), il maintient la quasi synonymie juridique de « possession et jouissance ». Dans l'union sexuelle que j'appellerai naturelle, dès lors qu'on était dans l'examen de la jouissance sexuelle, il n'était plus jamais question de jouir sans posséder, comme pouvait encore le faire le promeneur jouissant du jardin d'un autre. Jouir, donc, en ce premier sens, ou dans ce genre de relation, c'est aussi posséder. D'ailleurs, l'acte sexuel lui-même n'était jamais nommé autrement que par le terme possession, et l'acte dont parle Diderot, celui qui se fait dans le consentement du semblable différent sexuellement, s'appelait « possession et jouissance ». Mais le vocabulaire et l'idée même de possession disparaissent

---

marches les plus désintéressées et dans notre conduite la plus tendre. » Mme d'Aine pour sa part « prétend qu'il est impossible d'analyser les sentiments les plus délicats sans y découvrir un peu de saloperie. » (p. 309)

[23] Par exemple dans *Jacques* : « Le premier serment que se firent deux être de chair, ce fut au pied d'un rocher qui tombait en poussière ; ils attestèrent de leur constance un ciel qui n'est pas un instant le même ; tout passait en eux et autour d'eux, et ils croyaient leurs cœurs affranchis de vicissitudes. Ô enfants ! toujours enfants ! », dans *Œuvres*, t. II, éd. Laurent Versini, Paris, Laffont, 1994, p. 794.

de l'union sexuelle quand elle est le résultat de « l'oubli de soi », de l'élan pour « se perdre » dans l'autre. Le mouvement décrit lorsque je me perds dans l'autre est un mouvement d'abandon et non de préhension, c'est celui de l'extase, de la dépossession. L'autre qui s'élance vers moi suit aussi un mouvement d'abandon. Et lorsque je laisse l'autre se perdre en moi, sans méfiance ni remords, il s'agir pour moi d'accueillir le devenir propre de l'autre, le mouvement à l'initiative duquel il ou elle est, et non moi. En accueillant l'autre qui se perd en moi, et en m'oubliant en me perdant dans l'autre, nous procédons à un échange des places sans appropriation — ou alors, si l'on doit maintenir le terme possession pour décrire ce rapport des êtres, corps et sujets, alors il faut inclure dans le terme possession cette dimension de la perte et de l'échange réciproques.

En 1772-1773, le *Supplément* fait aboutir cette argumentation qui me semble déjà entièrement présente dans les articles de l'*Encyclopédie* que j'ai rapidement parcourus : Orou exprime nettement que les législateurs ont confondu la possession de l'autre dans la relation sexuelle (et son dépassement dans l'oubli de soi-même), et la propriété, qu'ils ont traduit l'une dans l'autre, actant par là-même la fausse promesse d'invariabilité des amoureux. Les préceptes religieux de chasteté avant le mariage et d'exclusivité sexuelle dans le mariage, déclare-t-il, sont « opposés à la nature, contraires à la raison, faits pour multiplier les crimes […]. Contraires à la nature, parce qu'ils supposent qu'un être sentant, pensant et libre peut être la propriété d'un être semblable à lui[24]. » En outre, ils contredisent la loi générale des êtres, qui est la vicissitude[25]. Mais ce qui fondamentalement pose problème dans ce deuxième point, c'est bien qu'il a trouvé une forme légale contraignante, en d'autres termes que le mariage soit une institution de la propriété du corps de l'autre.

Le *Supplément* approfondit encore en proposant à son tour un récit d'origine, à apparier à celui de l'article JOUISSANCE : d'après Orou, les Européens ont commencé à être les tristes monstres qu'ils sont, tiraillés, criminels et hypocrites, « *aussitôt que la femme devint la propriété de l'homme* »[26], « *par la tyrannie de l'homme qui a converti la possession de la femme en une propriété* »[27] (je souligne). De là, Diderot montre dans l'*Histoire des deux Indes* que

---

[24] *Supplément au voyage de Bougainville*, dans *Œuvres*, t. II., éd.cit., p. 555.

[25] « Rien en effet te paraît-il plus insensé qu'un précepte qui proscrit le changement qui est en nous, qui commande une constance qui ne peut être, et qui viole la nature et la liberté du mâle et de la femelle en les enchaînant pour jamais l'un à l'autre ; qu'une fidélité qui borne la plus capricieuse des jouissances à un même individu ; qu'un serment d'immutabilité de deux êtres de chair, à la face d'un ciel qui n'est pas un instant le même, sous des antres qui menacent ruine, au bas d'une roche qui tombe en poudre, au pied d'un arbre qui se gerce, sur une pierre qui s'ébranle ? », *ibid*.

[26] *Id.* p. 572.

[27] *Id.*, p. 574.

toutes les injustices ont la même forme, qu'elles sont toutes des appropriations indues : « À qui, barbares, ferez-vous croire qu'un homme peut être la propriété des souverains ; un fils, la propriété d'un père ; une femme, la propriété d'un mari ; un domestique, la propriété d'un maître ; un nègre, la propriété d'un colon[28] ? » La lecture conjointe de la philosophie de l'extase sexuelle dans l'article JOUISSANCE et des passages du *Supplément* et de l'*Histoire des deux Indes* suggère que pour Diderot, l'appropriation première des femmes (« aussitôt que… ») est pour ainsi dire la matrice de toutes les injustices, leur origine. De même que le récit de l'article JOUISSANCE plaçait les femmes à l'origine de l'amour et, partant, de l'ivresse sexuelle et de l'expérience du bonheur[29], de même, peut-être, le récit du *Supplément* montre-t-il le rôle des hommes propriétaires à l'origine de toute injustice, et non parce qu'ils s'érigent en propriétaires de la terre, comme le dit Rousseau[30], mais parce qu'ils se sont érigés propriétaires du corps des femmes.

Les deux interlocuteurs du *Supplément* se trouvaient dans un brouillard qui les empêchait de faire quoi que ce soit d'autre que lire le *Voyage* de Bougainville. Après le dialogue qu'ils entretiennent à propos de ce récit, ils se demandent quel sera leur programme du soir, à présent que le brouillard s'est dissipé et qu'ils voient plus clair, et conviennent que leur programme va dépendre des femmes. Alors un interlocuteur s'exclame, pour conclure : « Toujours les femmes ! On ne saurait faire un pas sans les rencontrer à travers son chemin[31] », et je pense qu'il n'y a là ni ironie, ni hommage galant, ni marivaudage, mais bien une analyse philosophique et politique. En effet, dans la mise en abyme de notre société embrumée[32] que décrit le *Supplément*, on ne saurait faire un pas sans rencontrer la domination, c'est-à-dire

---

[28] HDI, Ver III, p. 740.

[29] Assignation dont on peut bien sûr estimer qu'elle relève d'une pensée contestable de la différence des sexes…

[30] Je pense bien sûr au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, et à un pastiche qu'on pourrait faire du fameux passage suivant, en remplaçant le terrain par une femme, etc. : « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point été épargné au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : 'Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne ! ». Je reviens en conclusion sur la question du travail.

[31] *Supplément*, éd. cit., p. 578.

[32] On peut en effet voir dans le *Supplément* cette mise en abyme que Foucault voyait dans *Les Bijoux indiscrets* qui représentent selon lui ce qu'est la société à laquelle nous appartenons : pas tant un « régime victorien », comme on se l'imagine volontiers, qu'une « société du sexe qui parle », « dans un bavardage presque intarissable ». « L'Occident et la vérité du sexe » [1976], dans *Dits et Écrits*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 100-106, ici p. 103-104. Ici, on pourrait ajouter, selon une suggestion de Mitia Rioux-Beaulne, que les *Bijoux* rappellent, comme le *Supplément*, qu'on ne possède personne et que la loi, à vouloir astreindre les corps à un ordre antithétique à leur nature, les oblige à chercher à la marge ce qui leur est refusé, à l'image du corps des femmes qui parle sans cesse du déni de jouissance dont l'ordre des propriétaires est la cause.

l'appropriation et la commercialisation de ce, ceux et celles qui ne devraient que librement se donner à la possession, à l'oubli de soi et à l'extase.

Rien de plus épineux, quand on parle de Diderot, que de conclure en utilisant le terme liberté[33]. Disons que chez Diderot, peuvent être dits libres les êtres qui s'appartiennent. Or la seule mesure légitime de la propriété, c'est le travail : « C'est par le travail qu'on se rend propre la chose qui en est ou l'objet ou le résultat. C'est ainsi que nos terres que nous avons cultivées nous sont propres, nos enfants que nous avons élevés, nos domestiques que nous avons instruits, nos élèves qui nous doivent leurs talents. Voilà ce qui distingue la sorte de propriété qu'on acquiert sur un arpent de terre et sur un homme[34]. » Cette sorte de propriété ne saurait jamais être une dépossession de soi, sa mesure ne saurait jamais être à l'échelle de l'individu entier. Seul l'oubli de soi tel que celui dans lequel on s'engage poussé par l'amour semble conduire à une complète dépossession qui, d'une part, accorde à l'autre une jouissance de moi-même, qui me accueilli quand je m'abandonne, plutôt que pris, et, d'autre part, est limitée au temps de cet échange sexuel des places entre le soi et l'autre. Y a-t-il jamais dans la nature ou dans l'amour ou même dans le mariage un travail qui puisse nous rendre propre à quelqu'un d'autre ? Qu'est-ce que le travail dans la relation amoureuse et dans la relation sexuelle ?

À l'article GALANTERIE, Diderot s'interroge pour savoir si la galanterie ne serait pas, non pas le mensonge de l'amour comme le dit le langage courant, mais le travail de l'amour. Dira-t-on, comme le fait une longue tradition, qu'elle s'en fasse critique ou adepte, que les jeux galants font presque nécessairement naître le sentiment ? Et par conséquent, la galanterie nous perd-elle, nous perdons-nous dans la galanterie ? En bon grammairien, travaillant le sens usuel pour ré-élaborer le concept, Diderot conclut qu'on ne doit rien à la galanterie, mais qu'elle doit tout à la « liberté d'esprit » et au « bonheur ». En d'autres termes : la galanterie advient au terme du parcours philosophique, amoureux, sexuel et critique qui, d'épicuriens, nous rendra éclairés et heureux.

---

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

[34] *Observations sur Hemsterhuis*, dans *Œuvres*, I, éd. L. Versini, Paris, Laffont, 1994, p. 749.

Sophie Audidière
Université de Bourgogne Franche-Comté
Logiques de l’agir EA2274 / IHRIM UMR5317