

Omnivoyance et autosuffisance : les Dieux rêvés de Diderot et Rousseau

(Première version)

Hisayasu Nakagawa

Abstract in English

Omnivoyance and Self-sufficiency :
The Two Types of God Envisioned by Diderot and Rousseau

Diderot and Rousseau, two leading philosophers of the Age of Enlightenment, were both enemies and brothers in the sense that while they have differences, they also share similarities. In this speech, I would like to discuss two aspects of the similarities between them, one on the level of reason and the other on the level of sentiment.

The first similarity we can observe is *«voyeurisme»*, a trait which they possess in common. The second is the self-sufficient state of mind in which they find themselves at certain moments of their lives.

Concerning the first, Diderot, in one of his early works entitled *The Indiscreet Jewels*, and Rousseau, in his *Dreams of the Solitary Stroller*, express their desire to become invisible by wearing a magical ring in order to observe other people without being seen.

As to the second parallelism, Diderot, in his work on art criticism *The Salon of 1767*, and Rousseau, in the same *Dreams of the Solitary Stroller*, describe this state of mind of absolute self-sufficiency which they fall into at certain privileged moments. They explain that at those moments their mind is filled with the sense of self-sufficiency, just as gods are, not needing anything anymore.

Where can we find the origins of this curious desire to become invisible and watch people? As clearly stated by the authors themselves, it comes, in the case of Diderot, from Angelica's ring in Arioste's *Furious Roland*, and, in the case of Rousseau, from the tale of Gyges in Lydia told in Plato's *The Republic*. Can we not, however, trace further back and recognize, at the root of their notion, the Judeo-Christian tradition of *«Deus absconditus»*, a god who sees human beings without being seen by them — the god described in the *Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (IV, 12, 13) in the *New Testament*, and in *Zachariah* (IV, 10) in the *Old Testament*?

On the other hand, can we not discern, behind the image of a self-sufficient god in Diderot and Rousseau, the image of the Greek philosophical god defined in the Aristotle's *Eudemian Ethics*?

The notion of an active Judeo-Christian god, on the one hand, and that of a passive, self-sufficient god in the tradition of Greek philosophy, on the other — two opposing and yet complementary notions.

It is very interesting to note that Diderot and Rousseau, two great *«philosophes»* representing the

Age of Enlightenment, share these same images which can be traced back to the two main traditions of Western civilization.

Dans cette table ronde qui traite du problème des Lumières en France et du problème de la *raison* et du *sentiment* au XVIII^e siècle en particulier, ma communication peut sembler déplacée. En effet, je n'examinerai pas ce problème de façon directe. De plus, il me semble que cette dichotomie de la *raison* et du *sentiment* peut être remise en question. Toutefois le cadre de la table ronde étant ainsi fixé, je parlerai de deux choses : l'une concernant la *réflexion* ou la *raison*; l'autre, le *sentiment*, plus précisément le *sentiment d'existence*, problème déjà analysé par John S. Spink dans son article «Les Avatars du "sentiment de l'existence" de Locke à Rousseau» (*Dix-huitième siècle*, n° 10, 1978).

Je m'appuierai pour cela sur des textes de Diderot et de Rousseau. Avant d'aborder le sujet, je me sens obligé de commencer par une citation de Gustave Lanson, par laquelle Jean Fabre a commencé son article, devenu un classique, «Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques» (*Lumières et romantisme*, Klincksieck, 1963).

Lorsqu'on essaie de définir Rousseau par opposition aux philosophes de son temps, un homme nous gêne : c'est Diderot, cet adorateur de la nature, cette machine à sensations, cette source d'enthousiasme. Dès qu'on parle en termes généraux, il semble qu'il recouvre Rousseau, qu'il le double, et souvent se confonde avec lui. Il y eut en effet entre ces deux hommes de grandes affinités de nature. *Mais...*)¹⁾.

Pourtant à la différence de Lanson et de Fabre ce qui me préoccupe maintenant, ce sont ces grandes affinités de nature entre les «deux frères ennemis». Cette affinité se trouve par exemple dans le même fantasme de voyeurisme. Ce désir se manifestera chez Diderot dans son roman de jeunesse *Les Bijoux indiscrets* publié en 1745 et chez Rousseau dans l'ouvrage autobiographique de sa vieillesse *Les Rêveries du promeneur solitaire* rédigé de 1776 à 1778.

Commençons par Diderot. Ce curieux désir est exprimé dans un épisode à la manière des *Mille et une nuits* (lesquelles étaient en vogue dans la première moitié du XVIII^e siècle). L'histoire, celle d'une bague magique, est racontée du 3^e au 5^e chapitres des *Bijoux indiscrets*. L'empereur Mangogul — le lecteur de l'époque voyait chez lui Louis XV — aimait sa favorite Mirzoza qui aurait été Madame de Pompadour depuis qu'elle avait dix-huit ans.

Mais à présent qu'il la connaissait déjà depuis quatre ans, il s'ennuyait quelquefois même avec elle dans son sérail. La favorite, pour distraire Mangogul, lui recommanda de se tenir au courant des aventures amoureuses des dames de la cour et cela par la puissance magique du génie Cucufa. Le vieux génie, se présentant devant le prince qui voulait se procurer quelque plaisir aux dépens des dames de sa cour, sortit de sa poche un anneau d'argent que Mangogul prit d'abord pour «une bague de St. Hubert», bague aux vertus miraculeuses.

Cucufa dit au Sultan : «Mettez-le à votre doigt, mon fils. Toutes les femmes sur lesquelles vous en tournerez le chaton, raconteront leurs intrigues à voix haute, claire et intelligible» (DPV, III, 43). Mais selon le vieux génie ce n'est pas par la bouche que les dames de la cour parleront mais «par la partie la plus franche qui soit en elles et la mieux instruite des choses que vous désirez savoir, par leurs bijoux» (*Ibid.*). Cucufa continue : ce qu'il y a de plus important, c'est qu'outre cette vertu, «il avait encore celle de rendre invisible la personne qui le portait au petit doigt» (*Ibid.*, 44). En effet Mangogul n'avait qu'à mettre la bague et dire: «Je veux être là»; à l'instant, il y était sans être vu de personne.

D'où l'auteur Diderot a-t-il tiré cette histoire de bague magique? Tous les commentateurs des *Bijoux indiscrets* gardent le silence sur ce problème. Mais dans son *Entretien sur le fils naturel*, l'interlocuteur *Dorval* dit à l'autre interlocuteur, *Moi* : «Angélique se rend invisible à son amant par le pouvoir d'un anneau» (DPV, X, 146). Bien que sur scène Angélique ne soit cachée à aucun des spectateurs, «cette machine ridicule ne choque personne» (*Ibid.*). Il s'agit d'un épisode du *Roland*, tragédie en musique (acte II, scène 2) de Philippe Quinault, épisode inspiré bien entendu du *Roland furieux* (*Orlando furioso*) de l'Arioste. La scène montre Angélique, reine de Cathay, en promenade du côté de «la Fontaine enchantée de l'Amour, au milieu d'une Forêt»; voyant venir Roland, le neveu de Charlemagne et le plus renommé des paladins, elle dit à sa confidente Témire : «Il se flatte d'un vain espoir. Cet anneau quand je veux peut me rendre invisible». Ainsi selon l'indication de l'auteur :

Angélique met dans sa bouche un Anneau dont la puissance magique la rend invisible²⁾.

Sur le théâtre du XVIII^e siècle, à part cette pièce de Quinault, on a souvent recours à ce genre d'anneau magique, par exemple dans *Arlequin poli par l'amour* de Marivaux, joué pour la première fois en 1720. Ici aussi, il s'agit de l'anneau qui rend son porteur invisible à tout le monde. En effet, la porteuse de cette bague, la Fée tombe amoureuse d'Arlequin et

jalouse, elle la remet à son domestique Trivelin pour qu'il écoute la conversation d'Arlequin avec Sylvia sans être vu.

D'autre part, dans *L'Île de la raison*, du même auteur, un marquis dit «qu'un homme ou une femme deviennent invisibles par le moyen d'une ceinture». Bernard Dort, éditeur du *Théâtre complet* de Marivaux dans la collection «l'Intégrale», note que cette ceinture magique fait allusion à «quelque farce du répertoire des Italiens»⁹. Mais à quelle farce? De toute manière, il est certain que les Français de cette époque étaient charmés à l'idée de se rendre invisibles des autres pour mieux les regarder et les discerner.

Quant à Rousseau, il fut pendant toute sa vie épris d'un pareil désir. Il en parle à la fin de la *VI^e Promenade* de ses *Rêveries*. Selon l'auteur c'était le désir de mettre au doigt l'anneau magique que possédait un pasteur nommé Gygès qui vivait en Lydie d'Asie Mineure au VII^e siècle avant Jésus-Christ. Selon la tradition historique que Glaucon raconte dans le tome II de *La République* de Platon, le pasteur lydien, amant de la reine, tua le roi en profitant de la vertu miraculeuse de la bague et se proclama lui-même roi. Aux dires du philosophe grec, si l'on tournait le chaton en direction de celui qui portait la bague, le porteur devenait immédiatement invisible. Rousseau écrit:

Si j'eusse été invisible et tout-puissant comme Dieu, j'aurais été bienfaisant et bon comme lui. C'est la force et la liberté qui font les excellents hommes. La faiblesse et l'esclavage n'ont fait jamais que des méchants. Si j'eusse été possesseur de l'anneau de Gygès, il m'eût tiré de la dépendance des hommes et les eût mis dans la mienne. [...] Maître de contenter mes désirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents. L'aspect de la félicité publique eût pu seul toucher mon cœur d'un sentiment permanent, et l'ardent désir d'y concourir eût été ma plus constante passion (GR, I, 1057-1058).

C'est ainsi que Rousseau, invisible, veut apporter des miracles par lesquels seraient réalisés les souhaits de tout le monde. Si l'on compare en détail le désir de Rousseau avec celui du Sultan Mangogul, celui de Rousseau est plus actif puisqu'il veut intervenir comme créateur de miracle. Mais il n'en est pas moins vrai que le désir de savoir tout sans être connu de personne grâce au pouvoir d'une bague est commun entre Diderot et Rousseau.

* * *

Le deuxième parallélisme que je voudrais mettre en évidence, c'est un état d'âme raconté par Diderot et par Rousseau dans des passages autobiographiques. Nous allons voir tout d'abord la description de cet «état d'âme» chez Diderot. Lisons le *Salon de 1767*. En voyant en imagination les tableaux de paysages de Joseph Vernet, Diderot est plongé tantôt dans la réflexion, tantôt dans la rêverie. Au cours d'une de ses rêveries profondes, nonchalamment étendu dans un fauteuil, laissant errer son esprit à son gré, il éprouve le plaisir d'être à lui, le plaisir de se voir et celui de se complaire, et le plaisir plus doux encore de s'oublier. Et il s'interroge :

Où suis-je dans ce moment? Qu'est-ce qui m'environne? Je ne le sais, je l'ignore. Que me manque-t-il? Rien. Que désiré-je? Rien. S'il est un Dieu, c'est ainsi qu'il est. Il jouit de lui-même (LEW., VII, 146).

D'autre part, Rousseau dans la *V^e Promenade* de ses *Rêveries* raconte ses expériences vécues «dans quelque asile caché» sur le rivage de l'île St-Pierre donnant sur le lac de Bienne en Suisse, il montre sa rêverie délicate de façon analytique mais avec un rythme très mélodieux:

[...] là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation la plongeait dans une rêverie délicate où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles frappant sans relâche mon oreille et mes yeux suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. De temps à autre naissait quelque faible et courte réflexion sur l'instabilité des choses de ce monde dont la surface des eaux m'offrait l'image : mais bientôt ces impressions légères s'effaçaient dans l'uniformité du mouvement continu qui me berçait, et qui sans aucun concours actif de mon âme ne laissait pas de m'attacher au point qu'appelé par l'heure et par le signal convenu je ne pouvais m'arracher de là sans effort (GR, I, 1045).

Se posant une question vers la fin de la *V^e Promenade*, il précise:

De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu (*Ibid.*, 1047).

Dans cet état Rousseau ne jouit que de lui-même, que de sa propre existence. Dans cet état, la perception du temps disparaissant, Rousseau se suffit comme Dieu à lui-même.

* * *

Revenons à la première partie de ma communication. J'ai signalé que l'histoire de l'anneau magique racontée chez Diderot aussi bien que chez Rousseau n'était pas de leur invention. Nous avons vu que Diderot parle de cette histoire comme déjà évoquée dans l'épisode d'Angélique du *Roland* de Quinault. Quant à Rousseau, son rêve vient de l'histoire de Gygès. Par ailleurs, l'intrigue avec la bague miraculeuse se rencontre souvent sur le théâtre du XVIII^e siècle. Pourtant avec le décalage de deux siècles, et celui de deux cultures, l'occidentale et l'extrême-orientale, je crois voir une tradition judéo-chrétienne derrière ce rêve de la bague magique, c'est la tradition du Dieu caché (*Deus absconditus*) mais qui voit tout. On peut citer par exemple l'image de ce Dieu caché omnivoyant dans un opuscule de Nicolas de Cues intitulé *Le Tableau ou la vision de Dieu (De visione dei sive de icona)* qu'il a publié en 1453. Etant donné que Dieu est invisible, l'auteur nous fait comprendre l'omnipotence ou plutôt l'omnivoyance de Dieu par une représentation de Dieu. Comme le montre très bien le passage suivant, Dieu est présent à tous les êtres et à chacun d'eux par son regard. Personne ne peut échapper à sa vision omnivoyante.

Approche-toi maintenant du tableau de Dieu [petit tableau portant cette figure de l'omnivoyant et que j'appelle le tableau de Dieu], toi frère qui le contemples, et place-toi d'abord à l'est, puis au sud et enfin au couchant. Comme le regard du tableau te suit également en tout lieu et ne t'abandonne pas où que tu te diriges, tu seras poussé à la réflexion et tu appelleras et diras : Seigneur, maintenant dans ton image et par une certaine expérience sensible, je vois ta Providence. Car si tu ne m'abandonnes pas, moi qui suis entre tous l'être le plus bas, tu ne manqueras jamais à personne. De même que tu es présent à tous les êtres et à chacun d'eux, de même est présent à tous les êtres et

à chacun d'eux l'être sans lequel ils ne peuvent être⁴⁾.

Il est bien entendu que Nicolas de Cues se situe dans la tradition de ce Dieu caché panoptique que décrit *La Bible*. Par exemple, dans *L'Épire aux Hébreux* (IV, 12-13), «la parole de Dieu» juge «les pensées et les intentions du cœur» puisque Dieu regarde tout ce qui se passe sur la terre. «Il n'y a pas de créature qui lui soit cachée. Tout est nu, dénudé aux yeux de celui à qui nous devons compte.»⁵⁾

Dans *Zacharie* (IV, 10), on parle des sept «yeux» d'Iahvé, «qui circulent par toute la terre»⁶⁾. Ne peut-on pas retrouver l'image de ce Dieu caché omnivoyant dans celui qui, porteur de l'anneau magique, regarde toute la terre, sans être regardé?

D'autre part, dans les expériences que Diderot et Rousseau ont vécues personnellement, tous les deux font mention de Dieu. Mais de quel Dieu s'agit-il ici? Ni les éditeurs de Diderot, ni ceux de Rousseau ne donnent de commentaires sur ce point. Pourtant ne pourrait-on pas trouver l'archétype de ce Dieu qui se suffit à lui-même dans la divinité d'Aristote? En effet, le philosophe grec écrit dans *L'Éthique à Eudème* :

Si l'homme vertueux est heureux, en quoi aurait-il besoin d'un ami? Car ce n'est pas le fait de la personne autosuffisante d'avoir besoin ni de gens utiles, ni de gens pour l'amuser, ni de compagnie : elle est bien capable de se servir de compagnie à elle-même. C'est surtout manifeste pour la divinité : il est clair que, n'ayant besoin de rien, elle n'aura pas besoin d'ami et n'en aura pas, et elle n'aura rien du maître⁷⁾.

Ce Dieu qui sera défini ultérieurement comme *ens perfectissimum* par les scholastiques se trouve avant Aristote chez Platon, par exemple dans le *Philèbe* sous la forme du «bien», dont la condition est l'autosuffisance. Ainsi Socrate dit à Protarque :

Toute créature qui en [du bien] jouirait sans cesse, jusqu'à la fin, en tous sens et de toutes manières, n'aurait plus jamais besoin de rien d'autre et serait on ne peut plus satisfaite⁸⁾.

Pour terminer, je me contenterais de signaler le point suivant : les deux hommes, deux frères ennemis, mais deux grands représentants de la philosophie des Lumières, ont manifesté de façon commune deux lignées de Dieu : deux lignées qui se sont réunies dans une tradition

occidentale, à savoir la tradition judéo-chrétienne et la tradition grecque. De ces dieux, l'un veut intervenir activement sur les choses terrestres, l'autre à l'état passif se satisfait de jouir de sa propre existence. Et l'on pourrait sans doute trouver dans ce va-et-vient entre deux modes d'existence complémentaires, symbolisés par deux imaginations opposées du divin, l'une des raisons de la longue suprématie culturelle de l'Occident.

Abréviations

DPV : Denis DIDEROT, *Œuvres complètes*, éditées par Herbert Dieckmann, Jacques Proust, Jean Varloot, & al., Hermann, 1975 et suiv., 34 vol. prévus.

GR : Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1959 et suiv., 5 vol. prévus. Nous avons modernisé l'orthographe de Rousseau, tout en conservant les majuscules de l'ancienne graphie ainsi que la ponctuation originale.

LEW. : Denis DIDEROT, *Œuvres complètes*, éd. chronologique, introductions de Roger Lewinter, le Club français du Livre, 1969-73, 15 vol.

Notes

- 1) Gustave Lanson, *Historire de la littérature française*, 18^e édition, Hachette, 1924, p. 774. La citation que j'ai faite est légèrement différente de celle qui se trouve dans l'article de Fabre.
- 2) *Le Théâtre de Monsieur Quinault, contenant ses tragédies, comédies, et opéras*. Nouvelle édition enrichie de Figures en taille-douce, Paris, Compagnie des Libraires, 1739, t. V, p. 334.
- 3) Marivaux, *Théâtre complet*, préface de Jacques Scherrer, présentation et notes de Bernard Dort, coll. (l'Intégrale), Editions du Seuil, 1964, p. 210, n. 5.
- 4) Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, Introduction et traduction par Agnès Minazzoli, Les Editions du Cerf, 1986, p. 36.
- 5) *La Bible. Nouveau Testament*, (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1971, p. 762.
- 6) *La Bible. Ancien Testament*, (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1959, t. II, p. 845.
- 7) Aristote, *Ethique à Eudème*, Introduction, traduction, notes et indices, Vrin et Presses de l'Université de Montréal, 1978, pp. 193-194.
- 8) Platon, *Philèbe*, Texte établi et traduit par Auguste Diès, Les Belles Lettres, 1966, p. 82.

第17回国際歴史学会議が、1990年8月26日-9月2日の間、マドリッド大学医学部を会場として開催された。私は、8月27日午前、水田洋氏を議長とする分科会「啓蒙の時代——ヨーロッパとアジア」において、「全面一望と自己充足——ディドロ／ルソーの夢想する二つの神」と題する発表を行った。前掲のフランス語小文は、その際、実際に読みあげた報告である。なお、当日、聴衆に配布した英文要約を報告本文の前に掲載しておく。この仏文報告を「初稿」と呼ぶのは、その内容をさらに発展させた論文を、別の場所に発表する予定だからである。

『歴史学研究』1991年4月号が、全ページをマドリッド「第17回国際歴史学会議」特集にあてている。

中川久定