

Membre de l'université Paris Lumières  
École doctorale 138 : Lettres, langues, spectacles  
CSLF

# MARIO COSENZA

## *Jacques–André Naigeon (1735–1810) entre ombres et Lumières*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 24/04/2020

en vue de l'obtention du doctorat de Langue et littérature françaises de l'Université Paris  
Nanterre (Scienze Filosofiche, Università degli studi di Napoli – Federico II)  
sous la direction de M. Colas Duflo (Université Paris Nanterre)  
et de M. Paolo Amodio (Università degli studi di Napoli – Federico II)

Rapporteur :	M. Giuseppe D'Alessandro	Università degli studi di Napoli – L'Orientale
Rapporteur :	M. Vincenzo Cocco	Università degli Studi di Salerno
Membre du jury :	M. Colas Duflo	Université Paris Nanterre
Membre du jury :	M. Alain Sandrier	Université de Caen
Membre du jury :	M. Paolo Amodio	Università degli studi di Napoli – Federico II
Membre du jury :	Mme. Rossella Bonito Oliva	Università degli studi di Napoli – L'Orientale

**Mario Cosenza**

**Université Paris Nanterre**

**Università degli studi di Napoli Federico II**

**Cotutelle Internationale de thèse**

## Jacques–André Naigeon (1735–1810) entre ombres et Lumières

1)

Une étude sur Jacques–André Naigeon qui tendrait à construire une biographie intellectuelle du personnage, ne pouvait se baser que sur une tentative de reconstitution de son vécu, afin de présenter l'éditeur-philosophe dans son intégralité. Chose pas toujours aisée, puisque Naigeon lui-même chercha à brouiller les pistes de ses interprètes – un aspect devenu presque une marque de fabrique – ce qui se révélait être parfaitement en ligne avec certaines techniques communes à tout le siècle des Lumières, du moins auprès des membres les plus proches de l'héritage libertin.

Les études sur les Lumières mentionnant Jacques–André Naigeon en donnent l'image d'un personnage à l'identité indéfinie, dépendant en quelque sorte de ses dieux tutélaires reconnus, Diderot et d'Holbach. Sa présence se fait discrète mais, fait curieux pour un homme dont on a si peu parlé, son nom est régulièrement cité, bien que rarement mentionné seul. Cet élément nous a conduits à nous demander si les qualificatifs qu'il a de tout temps reçus, *singe* de Diderot et *secrétaire* de d'Holbach, ne pourraient être révisés.

Sans aucun doute, ses liens étroits avec les deux philosophes mentionnés, en particulier celui de l'*Encyclopédie*, ont forgé en grande partie sa figure. Que Diderot, à la veille de son départ pour la Russie dont il craignait de ne pas revenir, lui ait confié la difficile tâche de préparer une édition complète de ses ouvrages ; que Naigeon ait ensuite hérité du rôle d'encyclopédiste ; qu'il ait pu « utiliser » les articles de la première *Encyclopédie* pour mieux préparer, avant et pendant la Révolution, la nouvelle *Encyclopédie Méthodique*, ont très certainement lié la vie de Naigeon à celle de Diderot. On aurait tort de ne pas le considérer. Il en va de même de sa collaboration avec d'Holbach, au cours des années 1760 et 1770, qui aboutit à la prolifération d'œuvres de propagande athée et matérialiste clandestine. Son nom d'auteur « sulfureux » doit d'ailleurs beaucoup au baron.

Cependant, Naigeon ne se fonda pas totalement dans les figures de son maître et de son « collègue ».

Sa longévité lui permit de vivre et – ce qui n'est pas anodin au vu du sort de nombreux philosophes – de survivre à la Révolution, de sortir indemne du passage à un nouveau siècle et d'atteindre l'an 1810. Au cours de sa vie, Naigeon fut l'éditeur de Diderot, mais aussi de Montaigne, de Rousseau et de bien d'autres ; il tenta en outre (sans grand succès peut-être) de se faire reconnaître, au début de la Révolution, en tant que penseur et référence politique, en vertu d'un traité enflammé contre certains concepts de la *Déclaration des droits de l'homme* adressé à rien moins que la toute première *Assemblée nationale* ; il endossa également le rôle de rédacteur en chef de la nouvelle *Encyclopédie Méthodique*, se voyant confier les trois volumes de *Philosophie Ancienne et Moderne* écrits à partir de sources connues mais aussi inédites, et y insérant de longs articles rédigés de sa main ; enfin, il devint membre, en 1795, de l'Institut de France nouvellement créé. Naigeon eut le temps de voir la dictature napoléonienne mûrir et se consolider et, choisissant le silence après 1802, l'année de sa préface à Montaigne censurée sans discussion, il mourut pauvre et seul en 1810. Il fréquenta les personnages les plus en vue, et ressentit toute la déception de l'intellectuel qui, comme d'autres, avait été intégré au système culturel pour être complètement neutralisé. Le silence et les secrets tus des dernières années sont beaucoup plus lourds de sens que ce qu'ils peuvent laisser penser.

Ceci ne constitue qu'une première vue d'ensemble. La thèse est pensée sur plusieurs strates dans le but de faire se croiser la vie de Naigeon avec quelques épisodes qui ont marqué son action. Chaque chapitre propose le développement de thèmes fondateurs du siècle des Lumières en France aboutissant à un dialogue entre l'existence du philosophe et les clés de lecture fournies par l'historiographie la plus avancée.

Dans la première partie de ma reconstitution biographique, j'ai essayé d'interroger les documents amassés au cours de ma recherche et portant sur Naigeon. Ses attributions, ses premières rencontres avec Diderot et d'Holbach et une éventuelle bibliographie d'auteur du plus jeune des matérialistes de la coterie y ont été discutées, intégrant le tout à un système de notes sur les diverses informations rédactionnelles. À cette fin, il était

essentiel de s'appuyer sur le vaste ensemble de *Dictionnaires biographiques et universels* ainsi que sur les différents catalogues contenant des œuvres à vendre, y compris les collections privées : en somme, tout ce qui permettrait de suivre les traces d'un bibliophile comme Naigeon.

La réflexion préliminaire a été de mettre en évidence le peu d'informations concernant certaines périodes de la vie de Naigeon. En effet, ce manque est loin de refléter un vide historiographique et est au contraire incontournable, puisqu'il est le fruit de la volonté de l'écrivain lui-même, ce dernier recherchant l'anonymat. Certains documents, preuves concrètes des activités partiellement criminelles de Naigeon et d'Holbach concernant la transmission d'écrits hétérodoxes et clandestins formellement interdits, ont disparu pour des raisons de sécurité. Une lumière nouvelle est ainsi jetée si l'on distingue les lacunes biographiques et chronologiques « souhaitées » et les lacunes « à combler ». De nouveaux documents ont par exemple montré que Naigeon serait né en 1735 et non, comme cela a toujours été dit, en 1738<sup>1</sup>. Le changement n'est certes pas d'ampleur, mais il demeure important par extension car il permet de mieux comprendre certaines dates et références chronologiques sur les premières rencontres entre Diderot et Naigeon et sur l'entrée de ce dernier dans le cercle du Baron d'Holbach – autant de questions pour lesquelles ces trois années changent la donne et clarifient avec plus de certitude les mouvements du jeune Naigeon.

Naigeon à peine mort, les premiers commentaires concordaient : dangereux fanatique de l'athéisme, à oublier au plus vite. Ceci était dû au débat – impossible à ignorer – sur la façon dont la maison de Holbach avait été immédiatement considérée comme un foyer de radicalisme et de complot contre l'Ancien Régime. À cet égard, une reconstitution plus objective ne peut que définir comme de purs fantasmes les accusations de « conspiration » visant Naigeon et d'Holbach (et Diderot). Ainsi, je préciserai de quelle manière le Naigeon des années 1760 peut être envisagé comme l'auteur des œuvres sur

---

<sup>1</sup> E. Boussuge, F. Launay, *Du nouveau sur Jacques André Naigeon (1735-1810) et sur ses livres et manuscrits*, « Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie », 53, (2018).

lesquelles il a collaboré et quel fut l'impact « réel » que les œuvres clandestines eurent sur le monde culturel. Le but est aussi de « désamorcer » le réflexe automatique qui renvoie sans appel la clandestinité à la subversion.

2)

Le deuxième chapitre est organiquement lié à cet aspect. Présentant brièvement le monde de la littérature clandestine, une branche très animée des études contemporaines, il met ensuite en évidence le travail de falsification, de reconstitution et de divulgation dont Naigeon était devenu le protagoniste avec la rédaction de « son » *Militaire philosophe*, à la fois fils et « parricide » de cette époque de la littérature manuscrite clandestine.

Dans ces années, Naigeon était en réalité un membre éminent et très actif de la coterie d'Holbach, d'où sortaient de terribles anathèmes contre l'Ancien Régime mais aussi des ouvrages inédits, de nouvelles éditions d'écrits précédents, des brochures enflammées : établir la contribution réelle de Naigeon à ces écrits n'a pas toujours été aisé, car l'essence même du travail de la coterie était l'anonymat le plus strict, visant à rendre les attaques lancées presque éthérées.

Rendre l'atmosphère de l'époque et développer le concept même de littérature manuscrite et de littérature clandestine ont été fondamentaux pour la progression de cette étude.

La volonté de Naigeon d'un anonymat total à la fin des années 1760 constitue un besoin pratique autant d'un choix culturel précis. N'oublions pas qu'un livre imprimé était généralement considéré comme plus dangereux qu'un manuscrit : pour cette raison, il convient de réfréner notre réflexe de juger les écrits clandestins ou manuscrits comme intrinsèquement subversifs. Par sa nature même, le manuscrit était destiné à quelques-uns ; de plus, il pouvait également s'agir d'une simple habitude de bibliophiles. Ce n'est que lorsque des manuscrits contenant des idées « impies » ont pu être imprimés que l'autorité subit un véritable coup, d'où l'importance fondamentale de Naigeon comme pont entre différentes époques et modes culturels : agissant comme un lien entre la culture manuscrite et imprimée, il se donna pour mission de faire connaître au monde la

tradition manuscrite – plus ou moins athée, plus ou moins mûrie, plus ou moins immédiatement « utilisable » – en la sublimant tout en lui assénant le coup de grâce. L'édition imprimée, bien qu'anonyme, a en somme coupé de façon traumatisante le cordon entre clandestinité manuscrite et élite. Bien sûr, les idées restèrent, dans leur compréhension intégrale, l'affaire de quelques-uns ; mais il est évident que les cercles d'initiés se sont au fur et à mesure élargis et que l'idée d'une opinion publique (si petite soit-elle) a commencé à voir le jour.

Une cohérence fondamentale entre manuscrits et éditions imprimées demeure toutefois, une cohérence qui apparaît pour peu que l'attention se porte sur la méthode constitutive du corpus plutôt que sur le contenu. Les différents écrivains et penseurs manipulaient de la même manière les textes, mêlant une infidélité essentielle au texte à une adhésion idéale – quoique problématique – au désir de construire des concepts à partir de ce qui est « déjà culturellement donné » (ceci explique que l'anonymat n'est pas choisi en quelque sorte uniquement pour la sécurité personnelle, mais parce que c'est le siècle entier qui s'exprime, peu importe le nom de l'auteur, l'important est que les idées partagées deviennent publiques).

Lorsque l'on parle de publication, nous ne pensons évidemment pas à un travail philologique – « publier » comme on peut l'entendre de nos jours – mais plutôt à son contraire. Durant les années d'engagement entre clandestinité, manuscrits et presse, le travail de Nageon consistait non pas à respecter le document écrit, mais à modifier le manuscrit de référence dans une distorsion scientifique absolue. Il fallait rendre les textes plus flexibles, plus lisibles, plus adaptés à la fonction et à l'usage populaire. Si la distance conceptuelle entre le nouveau démiurge et l'ancien créateur de l'œuvre était grande, il fallait savoir maintenir uniquement la structure tout en en changeant le sens, jugé impropre. Mais pourquoi alors ne pas écrire directement de nouvelles œuvres au lieu de « plagier » les œuvres existantes ? Plusieurs explications sont acceptables : pour une question d'autorité à laquelle se référer ; par peur d'être poursuivi ; parce que malgré les différences, on se sent issu d'un héritage commun ; pour rendre justice à une écriture

digne en sa substance, mais inadaptée à la nouvelle ère littéraire d'une société en accélération.

Le rôle de Naigeon est donc essentiel : en un sens, sa pratique culturelle est le tournant de la question. L'ambition et le travail acharné de Naigeon, de Holbach et d'autres, ont obscurci le corpus manuscrit dont les œuvres de la coterie sont souvent issues. Sa ténacité féroce a parfois fait oublier la clandestinité, provocante mais plus discrète, des premières Lumières. La notoriété des batailles radicales des années 1760 et 1770 a alors tout embrouillé. La littérature clandestine semblait inspirée par le climat encyclopédique, alors qu'en réalité c'est l'inverse qui est vrai : ce sont des encyclopédistes comme Naigeon (et Diderot avant lui) qui ont mûri en lisant des manuscrits illégaux, et leur action en est en quelque sorte l'hommage le plus évident – la manipulation manifeste le désir de rendre une pensée courante, en la nettoyant des « scories » dues aux changements de sensibilité.

La fidélité aux textes était complètement subordonnée aux besoins de propagande des « nouveaux » auteurs et éditeurs, et les travaux de Naigeon le prouvent. Certaines questions sur ce thème s'avèrent fondamentales : par exemple, dans les œuvres qui nécessitent une collaboration, les contributions sont-elles toutes égales ? Des termes comme « collaboration » ont tendance à recouvrir des significations variées. Que se cache-t-il derrière le soi-disant « travail de groupe » de la « coterie » ? Un accord conceptuel total/aveugle, ou un accord de base enrichi de variations ?

C'est dans ce cadre conceptuel qu'il convient de lire la comparaison constante effectuée entre l'œuvre plus « personnelle » de Naigeon et celles éditées anonymement, à savoir *Le militaire philosophe* (à partir de 1767) et le texte sur lequel il s'appuie, *Difficultés sur la religion proposée au RP Malebranche* par Robert Challe, probablement écrite entre 1710 et 1713. J'ai d'abord tenté de reconstituer l'histoire de l'attribution à Challe pour ensuite proposer une comparaison quasi interlinéaire entre le texte original (manuscrit désormais disponible en ligne et conservé à la Bibliothèque Mazarine à Paris) et le texte de Naigeon. On y retrouve une sorte de *summa* de l'éditeur Naigeon, de la paternité clandestine en général, mais aussi de la manière dont le discours métaphysique-éthique-politique cherchait à

s'articuler dans le passage entre les textes. Des confirmations, des coupes, mais aussi des évolutions profondes se distinguent : par exemple, des termes tels que *Volonté générale* et *Nation* apparaissent, le mot *Peuple* change clairement de champ, le lemme *Dieu* est omis autant que possible et, en tout cas, son utilisation devient très vague. S'il s'agit de politiser les frictions philosophiques, quoi de mieux qu'une terminologie inédite entrée dans le débat (plus ou moins) public ? On constate que l'opération n'est pas simplement une « mise à jour » des textes en utilisant des concepts plus modernes et compréhensibles. Au contraire, dès l'organisation du texte – chapitres supprimés, réduits ou déplacés – on entrevoit une nouvelle culture, une nouvelle sécurité (ou de l'arrogance pour certains) typique d'un changement de mentalité qui a déjà pleinement eu lieu.

Par conséquent, une nouvelle exploitation de la terminologie politique dévoile la nature idéologique profonde de l'opération éditoriale : la stratification civile de la constance et de l'ardeur de la critique de Naigeon et Holbach doit être gardée à l'esprit en permanence. N'oublions pas qu'une œuvre comme *Le militaire philosophe* porte une interrogation politique et mène sa bataille non seulement en se référant à l'aspect philosophique de l'attaque contre la pensée religieuse (qui s'articule autour de la critique pure et simple des religions séculaires et compte sur le fait que le déisme se vide progressivement de son sens) mais aussi en mettant continuellement en scène une conscience civile fâchée et de moins en moins capable de supporter les inégalités.

Un autre aspect sur lequel je devais me concentrer était la relation entre le travail éditorial clandestin et manuscrit (que Naigeon a non seulement traité, mais dont il était avec d'Holbach le plus grand expert) et une écriture plus ou moins publique telle que l'*Encyclopédie*.

En effet, la philosophie de Naigeon ne fut pas que clandestine mais se signa également publiquement, sous la Révolution. Mais la rhétorique, le corpus et la mentalité clandestine elle-même avaient pu être testés et mûrir – quelques années avant *Le militaire* – à travers d'autres modules et véhicules expressifs. S'« exposer » dans l'*Encyclopédie* ou

*Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1772) fut pour Naigeon un enseignement utile à vie.

Dans le deuxième chapitre de ma thèse, j'ai voulu montrer comment l'athéisme et le matérialisme de Naigeon avaient trouvé leur première – sinon définitive – structure toujours stable dans les années 1760, et comment le futur éditeur de Diderot s'intègre pleinement dans le groupe d'encyclopédistes, tout en en constituant déjà un « dépassement », intervenant à la fin de l'entreprise.

Naigeon travailla sur trois entrées de l'*Encyclopédie* : *Liberté*, *Richesse* et *Unitaires* – considérée par Voltaire comme la plus terrible du dernier volume du *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Ces articles ont fait l'objet de discussions analytiques, grâce au soutien du nouveau portail ENCCRE).

Au-delà des questions plus techniques sur les aspects formels et technologiques de cette édition critique, j'ai pu affiner mes connaissances des différentes phases de l'*Encyclopédie*, dues à des raisons sociales, politiques ou contingentes plutôt que purement éditoriales. Naigeon, disait-on, écrivit trois articles de sa propre main : *Liberté* (où il intègre un article préexistant et très modéré, ce qui rend sa contribution encore plus intéressante et « visible »), *Richesse* et *Unitaires*. Ici, la question chronologique est importante, car elle explique une série de manifestations rhétoriques de ces articles, ceux-ci étant inclus dans les volumes de l'*Encyclopédie* désormais définitivement autorisés. Ainsi ne se faisait plus ressentir la nécessité de négocier avec l'autorité, de différer, de sous-entendre, d'insinuer, autrement dit toutes ces procédures auxquelles les premiers volumes devaient se soumettre, rédigés dans les années « héroïques » du différend entre liberté de presse et ordre établi. Le jeune Naigeon semble parfaitement comprendre cela, et donne à ses articles – écrits précisément en ayant conscience de l'autorisation prochaine conférée à l'entreprise – une aura de maturité, et surtout leur confie le témoignage de son athéisme matérialiste déjà énoncé dans ses perspectives fondamentales.

Le jeune collaborateur reçut immédiatement la confiance la plus totale : *Liberté*, par exemple, est un article-clé pour de nombreux éléments de la philosophie matérialiste et

se positionne à l'intersection des points de vue les plus différents du siècle : on y trouve évidemment des échos de Diderot, mais aussi des passages rappelant La Mettrie et, moins subtilement, Hobbes et Spinoza.

Diderot, en tant que directeur de l'entreprise, plaça sa confiance en Naigeon, au point de lui confier des articles importants, mais Naigeon en avait tout autant en lui-même (un trait de son caractère qui lui fut souvent reproché). Son écriture est ferme, sûre, tranchante. Aspects caractéristiques de sa conception culturelle, la référence constante à l'histoire de la philosophie et le dialogue avec les philosophes dont il appelle sans crainte les pensées, sont à la limite de l'iconoclasme. Dans l'article alternent les stoïciens, Sénèque, Barbeyrac, Démocrite, Bayle. Se dévoile alors l'historien de la philosophie de la future *Encyclopédie Méthodique*, qui se verra confier la direction de la section de *Philosophie Ancienne et Moderne*.

L'article *Unitaires* est d'emblée organique pour le Naigeon athée et matérialiste. Il représente la maturation complète d'une ligne de pensée qui est prête à descendre dans l'arène avec ardeur. L'article contient déjà toutes les œuvres de la coterie de Naigeon et Holbach et l'on peut y voir la représentation claire de la propagande athée la plus raisonnée et la plus prête. Tous les sujets sont déjà dans le domaine : logique, éthique, politique. Plus particulièrement, pour Naigeon, il ne fait aucun doute que la réfutation de la religion doit avant tout se faire en tant que citoyens, et non en tant que philosophes : la religion rend tout simplement impossible de gouverner. Dès lors apparaît toute une série de corollaires concernant la société dans son ensemble. La question, donc, au-delà des traits politiques, relève également de la philosophie, et laisse émerger nombre de grands thèmes chers à Holbach et à l'éditeur Naigeon lui-même : l'athéisme constitue la maturité de l'esprit, un remède contre l'angoisse de vivre, une précipitation absolument nécessaire d'une philosophie qui ne soit pas une simple idéologie partisane. Il n'y a pas de pyrrhonisme qui résiste : l'athéisme doit être annoncé et exalté.

En ce qui concerne le fond matérialiste de sa pensée, Naigeon est effectivement un « matérialiste », un penseur du matérialisme, *sans être* un théoricien matérialiste. N'étant pas un théoricien « original » du matérialisme, il s'intéresse beaucoup plus aux aspects

sociaux et politiques de la question. Ses écrits à fort degré théorique, comme *Unitaires* ou certaines parties du *Militaire*, souffrent indubitablement d'influences anciennes et n'apportent pas un point de vue radicalement nouveau sur les enjeux, ne montrant pas une « voie » nouvelle par rapport aux expérimentations de ces années. Le matérialisme de Naigeon est difficile à définir. Dans *Unitaires* plane l'aura de Diderot – ou du moins, son écriture est visiblement influencée par quelques stimuli diderotiens ; mais lorsque Naigeon travaille avec d'Holbach, son matérialisme revêt semble-t-il d'autres formes. Et c'est le cas. Car une définition claire de la « ligne Naigeon » en matière de matérialisme est impossible. Elle fluctue selon l'écriture, tantôt plus proche des tentations métaphysiques systématiques, tantôt plus proche des visions bio-énergétiques recourbées pour un intérêt anthropologique – comme nous l'avons dit, elle dépend toujours de la discipline de référence privilégiée pour donner la parole aux « métaphores matérialistes ». Mais la spécificité de Naigeon est précisément celle-ci : nous montrer l'articulation différente de la pensée matérialiste en fonction de la base textuelle et des possibilités concrètes du moment ; nous montrer comment cette oscillation est due aux différences d'expressions et aux modules choisis – de l'*Encyclopédie* aux publications clandestines ou à l'« explication » des œuvres de Diderot dans les *Mémoires* – voire à la génération de l'auteur. De plus, nous le verrons, une spécificité de Naigeon, due à des facteurs qui ne lui sont pas entièrement imputables, se retrouve également dans sa biographie. Naigeon est un matérialiste convaincu que, à un certain point de sa vie, une question se posera : qu'en est-il de ces discussions et de ces articulations dans un discours politique *contingent* ? Naigeon devra se rendre des comptes à lui-même ainsi qu'à la tradition qu'il représente, et tentera d'articuler son athéisme mûri dans un discours politique adapté au contexte révolutionnaire : nous le verrons dans l'*Adresse*.

Naigeon tire la force de son matérialisme des différentes formes « textuelles » qu'il adopte et des diverses expériences qui, à travers ses mots, relèvent de la philosophie : son matérialisme est celui d'un homme de culture dont les politiciens essaient de trouver des retombées concrètes à ses écrits officiels, privés et culturels.

Il peut être surprenant de découvrir dans un volume public un article aussi fort, brut et radical que *Unitaires* qui, à bien des égards, est beaucoup plus mordant que *Le militaire* ou d'autres œuvres de la coterie. Les compromis de la clandestinité, c'est-à-dire s'accaparer des écrits déjà en circulation pour se fabriquer des alliés « antidatés » et se créer une ligne téléologique de précédents (issue presque du néant), impliquaient qu'il fallait donner quelque chose au texte clandestin de référence, dont la nouvelle version était tirée. Ce besoin fut moins vif quant à la rédaction d'une entrée pour l'*Encyclopédie*, car la sécurité portait surtout sur les formes expressives plutôt que sur un texte donné (« Mais cela seul feroit la matiere d'un livre très-étendu ; & dans un ouvrage de la nature de l'Encyclopédie, on ne doit trouver sur ce sujet que les principes qui serviroient de base à l'édifice »<sup>2</sup>).

Dans une perspective diachronique étudiant le moment où Naigeon écrit, le plus urgent est de montrer comment, dans *Unitaires*, l'*Encyclopédie* manifeste le changement de vitesse qui doit être transmis à la propagande athée. Le jeu des ajournements et de l'ironie disparaît, la logique philosophique de la pensée théiste et déiste s'inverse totalement, l'athéisme devient une certitude.

Dans ma recherche, j'ai créé un parallèle entre le Naigeon historien de la philosophie et idéologue de l'athéisme et le futur Naigeon de l'*Encyclopédie méthodique*, autrement dit de l'entreprise éditoriale post-révolutionnaire qui aurait dû couronner une certaine ligne de pensée et qui fut confiée, comme nous l'avons dit, à l'éditeur de Diderot.

La philosophie moderne, pour Naigeon, est donc avant tout une discussion autour du noyau athée intrinsèque au discours philosophique et qui devait être mis en lumière. Si, d'une part, il s'agissait de « parasiter » les discours philosophiques sous leurs formes les plus théologiques en attaquant de l'intérieur leur logique et leur contenu, d'autre part, le secret de l'athéisme mature, au-delà d'une attaque anti-cléricale, consistait à démontrer les possibilités d'une pensée portée à ses conséquences extrêmes (mais non forcées) : selon Naigeon, toutes les philosophies de la modernité conduisent à l'athéisme.

---

<sup>2</sup> J.-A. Naigeon, *Richesse*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), t. XIV, 1765, p. 272a.

Peut-être convient-il ici de rappeler l'équivoque qui subsiste souvent entre divulgation et d'athéisme. De nos jours, la population a tendance à être athée à la fin de sa vie, ce qui ne signifie pas que Naigeon croyait ou viendrait à croire que l'athéisme « libéré » pouvait devenir une réalité partagée au quotidien par le plus grand nombre ou qu'il serait vraiment compris de *tous* dans *toute* son extension.

L'*Encyclopédie Méthodique* des années 1790 est claire : être croyant est facile, il suffit de n'avoir « ni instruction, ni lumières, ni raisonnement ; il suffit d'être paresseux, ignorant et crédule »<sup>3</sup>, tandis qu'une vie pratique sans Dieu est un défi ardu nécessitant un chemin et une orientation complètement nouveaux. Devenir athée exige courage, précision d'études et indépendance de jugement, ce que tout le monde – pourrait-on dire – n'a pas le temps, la capacité ou l'envie de développer. Devenir athée est aussi un investissement émotionnel, car l'athéisme, pourtant logique une fois avancé sur le chemin de la raison, requiert encore une rare constance.

Il doit donc nécessairement y avoir très peu d'athées, et une multitude innombrable de bons croyants ou de superstitieux : non pas, comme les prêtres le répètent sans cesse, parce que l'athéisme est contraire à la raison et que celle-ci, tranquillement consultée, conduit l'homme à la religion ; mais seulement parce qu'il est plus commode de croire sur parole que de juger d'après un mur et sévère examen ; plus facile de suivre que de précéder, et surtout, parce que le royaume des cieux n'est réservé qu'aux *pauvres d'esprit*<sup>4</sup>.

L'athéisme « commun » ne concerne donc que peu de gens, même si tous les moyens seront bons faire grossir le nombre de ses adeptes en leur montrant les possibilités à venir : à l'aide d'une juste tension morale, de l'étude et du temps, les personnes libérées du joug religieux seront toujours plus nombreuses.

Mais il est important de noter que Naigeon ajouta une autre distinction décisive : du point de vue du concept d'athéisme « absolu », le nombre de véritables athées était voué à diminuer : « il ne faut pas croire que tout le monde puisse se mettre au niveau de cette opinion ; c'est au contraire, celle d'un très-petit nombre d'hommes<sup>5</sup> ».

---

<sup>3</sup> J.-A. Naigeon, *Campanella, Phil. Anc. et Mod*, t. I, Paris, 1791 et 1792, p. 607.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

Imaginez le peu de véritables philosophes athées demeurent si même Tommaso Campanella « n'avoit pas assez d'étoffe pour être athée » ! En réalité,

être athée comme Hobbes, Spinoza, Bayle, Dumarsais, Diderot, il faut avoir beaucoup observé, beaucoup réfléchi ; il faut joindre, à des connoissances très-étendues dans plusieurs sciences difficiles, une certaine force de tête, qui n'est, au fond, comme je l'ai prouvé ailleurs, que celle de tout le système organique<sup>6</sup>.

On comprend alors que pour Naigeon l'athéisme recouvre en quelque sorte un présupposé physique, ancré dans un système qui fonctionne, dans une matière/corps qui permet au courage et à l'effort de quitter le champ du connu pour embrasser pleinement une vie nouvelle. Ce n'est pas que la croyance philosophique qui est en jeu, mais aussi l'unité physique et morale de l'homme.

Le mot de la fin sur matérialisme et athéisme ne peut être que celui de la philosophie, l'équivalent de la santé des esprits forts, la science gaie des hommes libres et unis dans une unité psychodynamique vigoureuse et saine, qui permet de penser le Tout par sa force majestueuse. Sans santé, pas de philosophie.

La santé retrouvée de l'homme athée passe par un corps sain : il faut de la « puissance » pour faire sauter ses chaînes. Le véritable athée réalisé est alors l'un des rares philosophes à connaître suffisamment l'univers et les sciences elles-mêmes, et est disposé à soigner tout « symptôme » religieux. Reconnaître ses limites matérielles, assumer la charge de la liberté philosophique qui n'est possible que sous certaines conditions, avoir une « matière » adaptée : à l'évidence, l'athéisme complet n'est que pour ceux qui peuvent se le permettre. Les arts nécessitent peut-être une sensibilité douloureuse qui inspire la création, mais ce n'est pas le cas lorsque l'on pense ce concept :

*Mens sana in corpore sano*, un esprit saint dans un corp robuste ; voilà les deux conditions, les deux instrumens sans lesquels on ne peut ni se flatter de secourir entièrement le jug des préjugés religieux, de s'affranchir des vaines terreurs dont ils frappent les imaginations vives et fortes, ni se promettre dans se derniers moments cette sécurité, cette douce et parfaite quiétude, qui ôte à la mort *ses poinctures les plus aigues*<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> J.-A. Naigeon, *Adresse à l'Assemblée Nationale sur la liberté des opinions, sur celle de la presse, etc. Ou, Examen philosophique de ces questions : 1) Doit-on parler de Dieu, & en général de religion, dans une déclaration des droits de l'homme ? 2) La liberté des opinions,*

Il faut avoir des poumons sains, car les sommets de la philosophie ne sont pas pour tout le monde. Les implications philosophiques de la pensée athée ne sont comprises que par une poignée d'esprits forts et brillants : « j'ai dit positivement que Diderot était Athée et que cette philosophie était la seule vraie la seule qui convint à l'homme vraiment philosophe, puisqu'on arrivait à ce résultat par la seule bonne méthode d'investigation, savoir : par l'observation, l'expérience, la méditation et le calcul »<sup>8</sup>.

Mais la simple observation qu'un athéisme compris dans toute son étendue est l'affaire de quelques privilégiés, n'atténue pas la nécessité de révéler les beautés de la vie libérée du joug religieux, ni celle de créer les conditions de pensée dans lesquelles le *Bon sens* deviendrait opinion publique. Ainsi, ceux auxquels s'offre la possibilité d'accéder à une expérience inédite de vie athée – il va sans dire que Naigeon pense en faire partie – ont le devoir d'annoncer à qui veut l'entendre l'existence d'un athéisme matérialiste pratique : le fait que même certains grands philosophes n'aient pas l'étoffe d'un athée – dans le sens d'en comprendre la portée – n'implique pas pour Naigeon que la propagation et le triomphe de l'athéisme parmi les esprits éclairés soient impossibles.

Le défi demeure par conséquent métaphysique et moral, politique et pratique, mais on peut dire que, dans l'ensemble, le dernier mot, le sens même de l'athéisme et du matérialisme selon Naigeon, appartient à une expérience de vie inédite et entière – de la pensée « cosmique » à l'action quotidienne – qui use de cette nouvelle « santé » de l'esprit pour le renouveau de la coexistence civile :

C'est alors que tu cesseras d'attribuer la bonté ou la méchanceté, la clémence ou la rigueur, l'indulgence ou la colère, la perfection ou l'imperfection à un monde où tout se fait par des lois nécessaires. Cette force, que tu crois mieux connaître en l'appelant Dieu, n'est que l'énergie du

---

*quelqu'en soit l'objet; celle du culte & la liberté de la Presse peuvent-elles être légitimement circonscrites & gênées de quelque manière que ce soit, par le Législateur ?*, Paris, 1790, pp. 108-109.

<sup>8</sup> Cité dans Naigeon, S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées anciens et modernes, augmentée des suppléments de J. Laland*, 1800-1804, p. 109. Très proche de ce que Naigeon dit dans *Mosaïque et Chrétienne (Addition de l'éditeur)*, *Phil. Anc. et Mod.*, t. III, Paris, 1794 et 1797, p. 340 « que étoit athée, et même un athée très-ferme et très-réfléchi. Il étoit arrivé à ce résultat d'une bonne methode d'investigation par toutes les voyes qui conduisent le plus directement et le plus sûrement à la vérité, c'est-à-dire, par la méditation, l'expérience, l'observation et le calcul » ; et aussi in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, Paris, 1798, t. VI, p. 413.

grand ensemble dont l'essence est d'agir : elle n'est réellement que la matière agissante dans le temps et remplissant l'espace<sup>9</sup>.

La base matérielle humaine de l'homme athée – qui seule sait former un discours sensé sur le bien et le mal – doit insuffler à tout le corps social et politique sa plénitude, conséquence logique de la « simple » constitution matérielle de l'homme : la matérialité énergétique de l'homme fonde les droits, les devoirs et les perspectives éthiques et politiques de chaque être humain (même si seul un véritable philosophe est capable de les saisir). La nature athée, redécouverte et rappelée, voire offerte au monde, indique sans fard – « *ouvre les yeux à la lumière* »<sup>10</sup> la manière dont elle doit être respectée. L'homme « nouveau » – ou très âgé, remontant à la nuit des temps – instruit par le dialogue avec la Nature est donc « destiné », simplement, inévitablement, contre toute protestation possible, à être heureux.

Alors la sérénité se rétablira dans ton âme, l'humanité, l'indulgence et la paix rentreront dans ton cœur<sup>11</sup>.

Une fois la superstition évanouie – « *voilà comme la superstition allume et justifie les passions aveugles des enfants de la terre* »<sup>12</sup> – l'humanité athée ne sera plus enfant, mais adulte.

On admet enfin que l'éthique du matérialisme athée – rappelons toutefois qu'athéisme ne signifie pas absence d'un absolu : « *notre sagesse consiste à suivre la Nature, et à lui obéir comme à notre Dieu* »<sup>13</sup> – repose sur une délicate relation entre les droits et les devoirs envers son prochain et envers soi-même, ce qui est la forme sous laquelle les besoins inscrits dans la chair des femmes et des hommes devient règle de l'individu, principe de la société et, au final, loi.

Voici Naigeon, voici un manifeste, voici une pensée fondamentale du XVIII<sup>e</sup> siècle :

Ô homme ! Reviens donc à la nature que tu as si longtemps méconnue, pour t'arracher à des fantômes ; reprends enfin courage. Cesse de craindre la vérité, ne souffre plus que l'on calomnie ta raison qui seule peut t'apprendre à distinguer le vrai du faux, l'utile du nuisible, l'illusion de la réalité.

---

<sup>9</sup> *Discours préliminaire*, [P.-T. H. d'Holbach], *Système de la Nature*, in J. Vercrusse, *Bicentenaire du Système de la Nature*, Paris, 1970, p. 42.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 40, je souligne.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 39, je souligne.

Convaincu par ses leçons, bannis des terreurs peu fondées sur l'avenir, songe à ta félicité présente, soumets-toi docilement aux décrets du destin. Use avec modération des plaisirs les plus légitimes, travaille à ton propre bonheur en travaillant à celui de tes associés. Jouis, voilà ce que la nature t'ordonne, consens que d'autres jouissent, voilà ce que prescrit l'équité, mets-les à portée de jouir, voilà les conseils que te donne l'humanité sacrée qui bien mieux que toutes les religions de la terre te fera vivre en paix et mourir sans alarmes<sup>14</sup>.

Dans l'entrée *Richesse*, la pensée de Naigeon est moins évidente et immédiate. L'article, outre les « moralismes classiques », présente des points de vue moins connus de Naigeon.

Il semble que le « cœur » de Naigeon lui suggérait des conclusions sur la richesse et la société naissante que sa raison et ses références classiques l'empêchaient de suivre jusqu'au bout – du moins lorsque Naigeon était forcé de limiter les éventuels écarts de richesse à une question morale. Mais sur certains points du discours, loin de l'évaluation classique, nous pouvons aller jusqu'à dire que la fureur de Naigeon semble être un véritable témoignage « involontaire » d'un changement politico-économique que le philosophe avait des difficultés à théoriser pleinement mais qui, derrière « l'écran » d'une critique moralisante, révèle un dégoût envers l'accumulation croissante et les iniquités sociales. Le ton, la foudre soudaine, les exemples suggèrent qu'il était plus ardu pour Naigeon que pour d'autres encyclopédistes de penser à une société de richesses qui ne soit pas perversion de l'individu et abus. L'homme Naigeon paraissait incapable de penser à une richesse qui ne soit pas gaspillage, activités oisives, luxe débridé : bref, la richesse « ancien régime ». L'accepter lui était impossible, autant parce que, pourrait-on avancer malicieusement, il était exclu de certains cercles, que parce que l'identification entre corruption des mœurs et corruption politique, entre festivité oisive et dégradation du pacte social, était devenue trop forte.

Selon Naigeon, juger de la richesse en général est une abstraction : le cœur de la question ne peut se rapporter à un degré de valeur sans rapport avec la réalité, mais la simple observation que la richesse porte en elle des obstacles qu'elle crée elle-même, et

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 56.

qui non seulement seraient évitables, mais n'existeraient tout simplement pas sans la possibilité de s'enrichir.

En effet, il s'agit de savoir, si l'abus des richesses, *de quelque nature que soient les effets qu'il produit*, est inséparable de leur possession, & si l'on ne peut pas dire en ce sens, que les maux qu'elles causent dans le monde, sont les effets d'un vice qui leur est inhérent, puisqu'il est incontestable que ces maux, quels qu'ils soient, *n'existeroient pas sans elles*, quoiqu'elles n'en soient d'ailleurs que causes occasionnelles, je veux dire, quoiqu'elles aient besoin pour les produire & pour les déterminer, de l'intervention d'une cause physique qui est l'ame, ou pour parler plus philosophiquement, le corps modifié de telle & telle maniere : or c'est ce que je soutiens, & ce qu'on ne peut nier, ce me semble, pour peu qu'on y réfléchisse<sup>15</sup>.

Naigeon arrive parfois à nous surprendre par la profondeur de son questionnement sur la richesse monétaire. Certains points recèlent une critique redoutable que le philosophe lance contre la transformation que les métaux simples font dans la société. Il ne s'agit plus d'une critique moraliste de la possession, qui fait se perdre l'homme dans les vices : la critique se fait mordante et l'argent devient en quelque sorte « autre que lui-même » ...

le sage peut bien, quant à lui, ne regarder l'or & l'argent que comme de simples métaux, dont il se sert comme autant d'instrumens qu'il dirige selon ses vûes ; mais dans le système social, ces métaux, source intarissable de malheurs & de désordres, changent en quelque sorte de maniere d'être. Ce ne sont plus alors aux yeux du philosophe, des substances absolument inactives & inanimées ; il sait que ces signes représentatifs & conventionnels, ont une espece de vie qui leur est propre<sup>16</sup>.

Sans utiliser de termes ou de concepts tirés d'histoires et de traditions bien plus récentes, il n'en reste pas moins que nous nous trouvons confrontés à une accusation de transfiguration possible de l'argent – ainsi que les « autres » attributions de valeur qu'il suppose – dans le processus économique. Naigeon développe peu, mais face à ce métal qui change sa façon d'être et revêt une forme de vie propre, il formule une critique pas tant moraliste que profondément économiste, et pleine d'évolutions possibles : le philosophe témoigne, peut-être involontairement, de sa prise de conscience d'une transfiguration puissante du tissu socio-économique. Il reste vrai que ce qui semble

---

<sup>15</sup> *Richesse*, cit., p. 272a.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 375a (275).

l'intéresser est la question morale, autrement dit comment les hommes sont poussés dans cette course dégradante à l'accumulation en raison de l'attraction féroce exercée par l'argent. Mais dans cette soudaine critique de l'abstraction et de la tension entre les possibles « valeurs » de l'argent, Naigeon fait preuve d'une lucidité incontestable, presque un sentiment prémonitoire face aux éventuelles perversions de l'accumulation, même s'il est certain qu'ici dans ce fétichisme de l'argent – pas entièrement théorisé – l'accent n'est pas mis sur l'accumulation capitaliste, ni sur la richesse totale de la société et donc sur la spoliation, mais sur les dangers pour le propriétaire individuel en ce qui concerne les « pièges » que la richesse peut tendre.

Et face à l'ampleur, qui n'est pas systématique, de la critique de la richesse, quelque chose provenant de Naigeon n'est pas parfaitement intégré dans l'environnement encyclopédique, comme une dissonance. Le cumul de la violence rhétorique et du mépris moral envers tout ce qui éloigne de la *virtus*, auxquels viennent s'ajouter les références classiques – omniprésentes – et une certaine difficulté à penser la production de richesse autrement que comme de l'accaparement pur, dévoile un Naigeon pénétré d'un mépris profond pour la modernité économique qui ne me semble pas en contradiction avec sa vision matérialiste, celle-ci étant relativement courante dans la société de son temps – ou du moins éthiquement réglée.

En somme, parmi les différentes approches pour essayer de détailler la caractérisation sociale des encyclopédistes et leurs futurs choix révolutionnaires, l'article *Richesse* est important, pour Naigeon comme dans un sens plus large, car il nous montre à quel point la confusion était grande autour de la conception des facteurs de richesse et de production dans une société.

Naigeon, qui s'efforçait au départ à construire un discours moral – maîtrisant l'essai, la conduite, les technologies du soi – ne pouvait manquer d'insérer dans ses affirmations quelques considérations « grises », témoignages d'une situation d'antagonisme social intolérable : une série de doutes et de complications sans fin et insondables, y compris par les protagonistes eux-mêmes. Il faudra une révolution pour les résoudre.

3)

Le troisième chapitre de la thèse se consacre au bouleversement dont Naigeon fut le témoin : la Révolution, qui a changé à jamais le visage de la société française et européenne. Ainsi, il nous a fallu prendre en compte certaines des reconstitutions historiographiques les plus connues de l'événement qui fit trembler l'Europe, afin de montrer – par analogie ou par différence – ce que Naigeon pouvait tirer du nouveau monde créé et ce qui, au contraire, semblait le laisser indifférent, voire réticent. Plus précisément, le monde de l'édition pré et postrévolutionnaire est analysé et décrit, soulignant à quel point Naigeon était loin des pamphlets les plus scandaleux et des « tendances » idéologiques telles que le mesmérisme. En outre, j'ai suivi le passage, au cours de ces années, de l'auteur « illégal » à l'éditeur officiel.

Dans ce chapitre, l'essai politique *Adresse à l'Assemblée nationale* datant de 1789 est fondamental. Indispensable pour comprendre la pensée politique de Naigeon, et très peu analysé jusqu'à présent, cet ouvrage est comparé aux autres jugements « révolutionnaires » de Naigeon et nous montre un penseur audacieux mais pas entièrement fixé du point de vue de la pensée politique. Ici comme ailleurs, il est impossible de ne pas se référer aux reconstructions historiographiques « classiques » sur la relation entre Lumières et Révolution, mais après quelques interprétations préliminaires sur le concept même de Lumières, pensée radicale ou modérée.

L'*Adresse* contient des thèmes qui véhiculent une approche abstraite de la politique : lors d'une révolution violente, traiter d'une question certes pertinente philosophiquement, mais sans réelle importance, comme la présence ou l'absence du nom de Dieu (qui n'apparaît qu'une seule fois, par exemple) dans une *Déclaration des droits de l'homme* met en évidence la préoccupation de Naigeon et de la culture qu'il représente – et, de ce point de vue, son radicalisme jamais dompté mais peut-être « surpassé », contribuera à l'isolement des années suivantes.

Cette vision entièrement philosophique ne pouvait faire de lui un intellectuel de référence au moment de la confrontation révolutionnaire sur des thèmes beaucoup plus orientés politique et économie. Cependant, dans l'*Adresse*, de nombreuses idées – y compris des idées « pragmatiques » – méritent d'être soulignées. Plus généralement, la question peut être posée différemment en y incorporant le concept de l'événement révolutionnaire vécu : Naigeon était-il un révolutionnaire ? Autrement dit, a-t-il totalement réévalué sa position dans le monde du fait de cet événement politique ? À première vue, il semblerait que non. En effet, il n'est pas sûr qu'il en ait saisi tous les enjeux. Qu'il suffise de comparer sa position avec celle des grands personnages de la révolution de 1789–1790 : sa pensée à lui apparaît souvent abstraite, voire pré-politique. L'idée était alors d'essayer de repositionner Naigeon dans ce contexte, mais aussi de réfléchir aux idées et au sort des quelques encyclopédistes qui ont survécu à la transition entre « l'ancien et le nouveau monde ». La tendance générale semble claire : Naigeon ne devient pas un farouche réactionnaire mais, dans le même temps, des proches de Naigeon laissent entendre l'idée que l'ordre précédent était préférable à la liberté obtenue, du moins si cette dernière exige fatalement une lutte violente.

Parfois, Naigeon semble appartenir à ce groupe de personnes qui ne font pas la Révolution et qui ne semblent pas faits par la Révolution (dans la mesure du possible), c'est-à-dire qu'il est évidemment contraint par les faits de faire évoluer sa position, passant d'« éditeur clandestin » à « éditeur officiel ». Malgré cela, son approche des questions de « toujours » reste sensiblement la même : athéisme revendiqué autant que faire se peut, défense à l'épée de la tradition matérialiste, publication plus ou moins idéologiquement véhiculée ; peut-être perçoit-il quelque chose du nouveau monde politique, entre centralisme, vagues populaires, lutte idéologique mais il se cantonne à des conceptions qui finiront par l'isoler.

Dans l'expérience et les jugements de Naigeon sur la Révolution se trouvent probablement des liens avec les oscillations que le philosophe montra dans certains passages de l'*Adresse*, en particulier lorsqu'il s'agit de prendre une position certaine et résolue par rapport à la figure du monarque. Pas vraiment réticent, il présentera

néanmoins des hésitations flagrantes : il était difficile de faire coexister le roi despote allié des autels qu'il avait si souvent décriés avec le roi, gardien de la Révolution et de la Constitution. Naigeon ne s'intéressait probablement pas suffisamment aux débats inhérents aux formes organisationnelles de l'État pour formuler un jugement plus complet, son objectif pratique étant de prendre définitivement (et exclusivement) parti sur la question de la religion dans la société. Naigeon perdit tout intérêt pour les interventions politiques plus incisives lorsque son *Adresse* fut « refusée ».

À Naigeon, une position « forte » et « cohérente » doit être demandée dans un domaine précis, et on ne peut pas dire qu'il déçoit les attentes, ou que l'*Adresse* et ses positions éditoriales manquent de courage. Quand il s'exprime sur la Révolution et les bouleversements de son époque, il ne peut que s'orienter vers les thèmes qu'il juge fondamentaux : l'athéisme et la liberté d'expression, les seuls dignes d'écrire sur les choses du monde. Les doutes de Naigeon qui apparurent par la suite sont ceux d'un intellectuel confronté à une explosion de violence qui n'aurait pas dû se produire.

C'est précisément dans l'*Adresse à l'Assemblée Nationale* de Naigeon que tous les thèmes fondateurs de sa pensée fusionnent, entre *pars destruens* et propositions fondatrices, qui rejoignent le thème de la relation entre les écrivains, les idées et leur prise dans le monde, qui n'est pas une relation à situer exclusivement dans un cadre chronologique étroit ; peut-être le comprendrions-nous mieux si l'on plaçait le phénomène de l'érosion de l'autorité traditionnelle (également véhiculée par le monde de l'édition) dans une histoire de longs changements qui accompagne la naissance de la modernité et en fait un processus plus large, dans lequel il est difficile de résumer un court instant, « d'où la préférence donnée à une seconde perspective qui considère que l'âge de la Révolution et les temps de Lumières sont inscrits, ensemble, dans un processus de longue durée qui les englobe et déborde et que, avec des modalités différentes, ils sont habités par les mêmes fins, traversés par de semblables attentes »<sup>17</sup>.

Hommes de lettres reconnus ou exclus, pratiques sociales courantes mais changeantes, mouvements de pensée qui ne sont pas strictement philosophiques mais néanmoins sujets à l'attention, idées mais aussi événements sociaux marquants signifieraient que

---

<sup>17</sup> R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, 1990, p. 281.

Monde des Lumières et Révolution française se situent comme deux manifestations (ou épiphénomènes) d'un procès plus entier, celui de la définition d'une société des hommes indépendante, c'est-à-dire société sans mythes ni religions (au sens traditionnel du terme), société "moderne", c'est-à-dire société sans passé, ni traditions, du présent, et tout entière ouverte vers l'avenir. Les véritables liens de cause à effet entre l'une et l'autre sont ceux de cette commune dépendance à un phénomène historique plus large, plus entier que leur propre<sup>18</sup>.

Avec un tableau aussi complexe, les difficultés sur le terrain sont plus claires, mais une opération peut être lancée : celle de libérer les livres et la culture littéraire du poids énorme dont ils ont été chargés par rapport aux événements révolutionnaires, en précisant qu'ils n'ont exercé qu'un pouvoir subversif du point de vue du « concept en tant que tel », et non comme un élément à inclure dans un large cadre de pratiques en décomposition et d'attributions de sens véhiculées socialement.

*Naigeon avait besoin de parler.* Et c'est précisément dans cet écart entre la fidélité à ses idées et ce monde nouveau dans lequel ses idées étaient peu utiles que la relation entre Naigeon et la Révolution se cache – il se veut, et veut se considérer, comme un témoin vivant d'une pensée et des inspirateurs de ceux-ci qui, bien que n'étant pas politiquement « utilisables », doivent néanmoins être maintenus sur la scène. Naigeon voit sa contribution comme un témoignage des positions philosophiques – les siennes, matérialistes et franchement athées – qui sont mises toujours plus de côté. Naigeon se croyait philosophe, non politicien, et la pureté de son « offre » n'en est pas moins forte parce qu'elle est refusée. Il est important de noter que le futur éditeur de Diderot a immédiatement donné son assentiment à la Révolution, et a été un partisan enthousiaste des événements, tout en conservant une peur et une angoisse sous-jacentes – comme nous le verrons, *l'angoisse des opportunités manquées* : si le quotidien et les réalités de Naigeon sortirent complètement transformés par les événements, sa vision du monde, en un sens, n'en fut pas autant révolutionnée.

C'est Naigeon lui-même qui nous parle, dans une note finale de l'*Adresse*, de son attitude envers les premiers travaux de l'Assemblée : « j'ai suivi avec toute l'attention

---

<sup>18</sup>A. Dupront, *Les Lettres, les Sciences, et les Arts dans la société française de la deuxième moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1964, p. 21.

dont je suis capable les travaux de l'Assemblée nationale ; [...] tous ces objets si graves [...] ont été sans cesse présents à mon esprit et personne, peut-être, ne s'en est occupé avec un intérêt plus vif et plus constant »<sup>19</sup>.

Dès le début, Naigeon n'ambitionnait pas une ascension politique mais cherchait plutôt à réactiver un mécanisme de relation dialectique et dialogique entre le pouvoir et les philosophes, ce qui constituait un autre thème dominant du siècle. Naigeon se pose, semble-t-il, en conseiller privilégié – on ne sait à quel point il était conscient que, en raison de son radicalisme, cette position était parfaitement inadmissible : « si les Représentans de la Nation auxquels elles [les réflexions] sont particulièrement destinées, les approuvent ; si elles ont quelque influence sur l'esprit des Décrets qu'ils vont porter, relativement aux grandes questions que j'examine, je n'aurai pas vécu inutilement, et le plus doux de mes vœux sera rempli »<sup>20</sup>.

L'urgence de la discussion sur ces questions fondamentales est évidente pour Naigeon : une grande nation qui est sortie du joug du despotisme a peu de temps pour s'éduquer et s'éclairer, car une nouvelle oppression est toujours possible : « tout délai, tout ménagement à cet égard, peut rouvrir les anciennes plaies de l'Etat, et le replonger dans des désordres dont il seroit impossible de prévoir et de prévenir les suites »<sup>21</sup>.

Si une *Déclaration des droits de l'homme* vise à inscrire pour l'éternité les possibilités éthiques, politiques et sociales de l'espèce humaine, elle ne doit se fonder que sur la véritable nature humaine. La loi doit être basée sur la configuration matérielle de l'homme et non sur de vagues chimères ; et puisque l'idée de Dieu est la chimère par excellence, la Déclaration de l'Assemblée constituante est dépourvue de signification philosophique et n'est rien de plus qu'une extraordinaire occasion manquée. Avec ou sans Dieu, l'homme a des droits inaliénables qui sont « suggérés » par la nature elle-même : les fonder sur l'autorité de Dieu revient à les fonder sur rien. Naigeon pense certainement ici au préambule de la *Déclaration des droits*, en particulier le passage « En

---

<sup>19</sup> J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 131.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 8.

conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivis de l'Homme et du Citoyen ».

Le fait même d'avoir nommé le supposé Être suprême a, selon Naigeon, sapé la crédibilité de l'ensemble du projet de l'Assemblée, car ce passage de la *Déclaration* est l'unique qui contient une mention de la divinité. La question à laquelle Naigeon essaie de répondre paraît être un « prétexte » d'écriture, ou une tentative de réaffirmer des thèses qui commençaient à s'étioler dans le débat public. En ce sens, il fonde son texte sur un « mensonge » ou tout du moins sur une lecture disproportionnée, voire tendancieuse, dans la mesure où le nom de Dieu dans la *Déclaration* n'est sous-entendu que par l'expression Être Suprême et à une seule occasion, ce qui est clairement une concession formelle au « parti » déiste. Cela est déjà trop pour l'athée Naigeon, qui ne semble pas concevoir la possibilité d'une médiation au sein d'un texte – une *Déclaration* pourtant débordante de philosophie des Lumières – qui s'avéra un extraordinaire succès politique et culturel pour les idées dont il était désormais un « vétéran ».

Ceci étant, sur quoi devrait se fonder une *Déclaration* qui respecte les préceptes de la seule conception possible de la politique et du monde selon Naigeon ?

Supposez l'homme aussi dépendant de Dieu que la religion l'enseigne, il n'en a pas moins ses droits inaliénables, imprescriptibles et sacrés, ses rapports nécessaires qui dérivent de sa nature, et pas conséquent ses devoirs : considérez-le sous un point de vue plus philosophique, c'est-à-dire, comme portion nécessairement organisée d'une matière éternelle, nécessaire, et douées d'une infinité de propriétés tant connues qu'inconnues ; et ses droits ne seront ni différents, ni plus étendus, ni plus invariables, ni plus sacrés<sup>22</sup>.

La pensée de Naigeon est limpide : que Dieu existe ou non, la configuration matérielle de l'homme reste exactement ce qu'elle est. Entité matérielle sensible, l'homme a des besoins physiques et des relations sociales immédiates, étendues et nécessaires

On peut déduire de cette sensibilité physique, de ces besoins, de ces relations, tous les droits naturels de l'homme. La morale ou l'obligation de remplir certains devoirs dans l'ordre social, découle évidemment des mêmes

---

<sup>22</sup> J.-A. Naigeon, *Adresse*, cit., p. 15.

forces : elle ne doit pas même avoir d'autre base lorsqu'on ne veut pas l'établir sur des fondemens mobiles et ruineux<sup>23</sup>.

La morale des devoirs – dialectiquement croisée avec celle des droits qui permettent une *Déclaration des droits* à proprement parler – est inscrite dans l'homme, dans sa conformation matérielle, qui nous invite à considérer comme sociaux ses besoins d'attaches sécuritaires, reproductives et associatives. La matière de l'homme : voici tout ce qu'il faut pour décrire l'étendue de ses droits et devoirs. Baser les idées immuables d'une *Déclaration* transhistorique sur des idées chimériques et inintelligibles telles que Dieu ou l'Être suprême signifie leur ôter leur force, leur crédibilité, leur clarté philosophique. En effet, lier des droits à l'existence de Dieu revient à commettre la dangereuse erreur qui conduira à la destruction des intentions du législateur. En somme, si nous confions à un créateur – ou à un « régulateur universel » – la protection et le « fonctionnement » des droits de l'homme, alors nous préparons la destruction de l'humanité : « rien n'est donc plus dangereux, plus contraire au but d'un sage Législateur, que de lier les droits naturels de l'homme à l'existence de Dieu et la Morale à la Religion ; parce que toutes les idées religieuses étant, par leur nature, vagues, incertaines et vacillantes »<sup>24</sup>. Paradoxalement, pour le sens commun mais certainement pas pour la cohérence du discours de Naigeon, c'est précisément le concept même de Dieu qui rend la morale impossible. Puisque de manière évidente (le point de vue idéologique et téléologique est clair ici), la majorité (mais pas la totalité) de la population viendra déchirer le voile de l'ignorance sur la croyance religieuse, c'est exactement à ce moment-là qu'il n'y aura plus aucun espoir de moralité ; en résumé, avoir de manière obsessionnelle lié l'existence de Dieu à la morale signera la fin de cette dernière.

Or c'est cette époque de la vie de l'homme, où il cesse nécessairement de croire, époque déterminée dans le plus grand nombre par les passions bien plus que par la raison ; c'est, dis-je, cette époque qui est dangereuse pour la plupart des hommes. C'est alors que se rappellent ce que de stupides Instituteurs leur ont répété tant de fois, qu'il n'y a ni probité, ni Morale sans Religion ; que celle-ci est le plus ferme appui de celles-là, ils concluent de ce que leur Religion est fautive, que la morale qu'on avait fondée sur elle, n'est ni

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 16.

plus vraie, ni plus obligatoire, ni plus utile, et s'écroule avec elle ; que la force constitue le droit ; que la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort, et qu'en dernière analyse toute la morale, tous les devoirs de l'Homme et du Citoyen se réduisent à cette seule formule ; *fais tout ce que tu voudras, et ne sois pas pendu*<sup>25</sup>.

Quand, par passion ou raison, un homme en vient à être convaincu de la chimère qu'est Dieu, un système moral, et même de droit, ne peut qu'imploser pour ne laisser qu'un tas de décombres. Fonder la coexistence civile sur le divin signifie la mettre en péril dès le départ. Naigeon met ici en évidence l'impossibilité d'une politique subordonnée à la religion. Cela apparaît de nouveau ici, à travers la logique de son discours défavorable, tout en tirant des conclusions à première vue paradoxales : de même que l'athéisme était un résultat inévitable du doute, le problème de la morale est la religion elle-même, puisque elle devient précisément ce qui rend le discours éthique impossible, conduisant directement au chaos.

Le point central est que, dans le système Naigeon, le concept même de Dieu est lié à la croyance de l'individu, à la contingence, à la relativité culturelle et à l'absurdité logique. De ce fait, un point de vue universel ne peut émerger : la foi ne peut pas former une *Déclaration* qui a des ambitions fondamentales. Utiliser la foi comme indicateur est la première mais aussi la plus définitive des erreurs philosophiques possibles. Suivant la logique de son raisonnement, Naigeon va plus loin pour cataloguer – et pour cadrer – la possibilité de nommer les questions religieuses dans les disciplines de la pensée comprises dans un sens général, et pas uniquement vis-à-vis de la *Déclaration*. De même que dans la Déclaration aucune mention à Dieu ne devrait être tolérée en raison de son caractère abstrait, les sciences exactes ont ralenti sous l'influence de la pensée théologique. Cela revient à dire, plus généralement, que « c'est pour n'avoir pas fait une entière abstraction de Dieu dans la discussion de toutes les questions qui ne sont pas essentiellement et exclusivement du ressort de la théologie ; c'est pour ne les pas avoir

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

résolues précisément comme on l'auroit fait, si l'on n'eut pas admis l'existence de Dieu, que les progrès de la raison ont été si lents, si tardifs dans tous les siècles »<sup>26</sup>.

Le propos de Naigeon tente ainsi de se frayer un chemin parmi les écueils et les implications du débat sur l'organisation précise à donner à la *Déclaration des droits de l'homme*, débat très serré et non dénué de positions souvent ambiguës. Ce qui importe ici, c'est que Naigeon entend ce débat en étant totalement conditionné par son point de vue (anti) religieux, et s'attarde donc, du moins dans un premier temps, sur les points qui lui paraissent utiles pour poursuivre l'œuvre de la coterie.

Les sévères critiques sont formulées autant envers la *Déclaration* qu'envers les formulations adoptées pour introduire les décrets de l'Assemblée. Sa dénonciation, prévisible, de la formule « par La grâce de Dieu » en introduction des nouvelles lois nationales – certainement accompagnée de la formule « et par la Loi constitutionnelle », ce qui ne devait pas être suffisant aux yeux de Naigeon –, est cohérente. Dans une longue note, en effet, il exprime toute sa déception face à ce choix :

Ces mots, que l'assemblée nationale a cru devoir conserver dans la formule, selon laquelle elle a décrété que les lois seroient désormais promulguées, sont absolument vides de sens. On ne conçoit pas dans quelles vues des législateurs qui, au milieu du siècle le plus éclairé, s'occupent des moyens de régénérer une grande nation, de lui donner une constitution live, uniquement fondée sur la raison, sur la justice et sur les droits naturels de l'homme, ont pu consacrer dans leurs décrets un des monumens les plus remarquables de l'ignorance, de la superstition et de l'esprit de servitude de nos pères<sup>27</sup>.

L'insertion d'une certaine phraséologie uniquement du fait de la *tradition* est, selon Naigeon, une attaque contre le cœur même du XVIII<sup>e</sup> siècle : sa volonté de laïcité et d'illumination des notions confuses du droit. Aucun Dieu n'a à sauver un pouvoir issu de la représentation et de la volonté de la Nation réunie à l'Assemblée. Si les députés persistent à employer cette formule, c'est qu'ils ont mal compris leur rôle. « Quand un roi n'as pas pour lui le voeu exprès ou tacite de sa nation ; lorsqu'elle est résolue à ne pas consentir qu'il règne sur elle, il n'est aucun pouvoir qui puisse, malgré elle, le maintenir

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

sur le trône »<sup>28</sup>. Deux sortes d'erreurs se cumulent par ce choix de l'Assemblée : la première, purement politique, et celle de se subordonner à un niveau supérieur, ne comprenant pas l'irréductibilité de la représentation politique à toute autre forme de pouvoir ; seconde erreur, celle d'avoir décliné cette subordination au nom de la tradition de la loi divine, qui est exactement ce qui aurait dû être éradiqué pour avoir l'autorité symbolique et matérielle suffisante pour réduire à néant le souvenir de siècles de barbarie.

« Pourquoi perpétuer de vieilles erreurs, dont les souverains ne sont que trop disposés à abuser ? Pourquoi dans un édifice que l'on propose de construire dans les principes, et selon les belles proportions de l'architecture grecque, placer un ornement gothique qui le dépare, et qui décèle évidemment le caractère de barbarie du siècle où il a été inventé ? »<sup>29</sup>.

Tant la Déclaration que les formules procédurales de l'Assemblée ont plié là où elles n'auraient rien dû céder ; la première, confondant l'éternité de la matière et partant du principe que la réalité matérielle de l'homme provient d'un Être suprême fantômatique ; les autres, subordonnant le pouvoir législatif à un principe supérieur qui le diminue et lui ôte sa propre lumière, tout ceci à cause des députés « qui ont eu pour eux la majorité des voix, mais ils n'ont pas eu la majorité de la raison »<sup>30</sup>.

Le nom de Dieu ne doit apparaître ni dans les principes du droit naturel, ni dans ceux du gouvernement civil, ni dans le droit des nations, ni dans un traité de morale, ni dans un livre de philosophie rationnelle et « les seules matières où il soit permis de parler de Dieu, sont celles de Théologie, que Hobbes définit avec sa précision ordinaire, le Royaume des ténébres, *Regnum tenebrarum* »<sup>31</sup>. Il est donc hors de question qu'un tel nom figure la *Déclaration des droits* de l'humanité libérée.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 68, nota.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Il est clair, cependant, que la plume de Naigeon n'encourage pas à la sédition ou à la désobéissance : pour lui, tous les citoyens se doivent de conformer leurs actes aux décrets de l'Assemblée, quelles que soient les formules utilisées. Y consentir intimement est différent : « l'obligation de se soumettre à une mauvaise Loi décrétée par une Assemblée légale est le même pour tous les Membres de la Cité, et personne, sans doute, n'a le droit de s'y soustraire et de décliner une autorité légitimité ; mais chacun a le droit de trouver la Loi mauvaise, de le dire, d'en montrer le vice, et d'indiquer les moyens de le réformer »<sup>32</sup>.

Naigeon semble donc balancer entre la question à laquelle il veut répondre selon son intention programmatique – déjà énoncée par le sous-titre du texte – et un règlement plus général des comptes avec l'idée même de divinité dans l'ordre rationnel de la connaissance humaine ; mais des doutes persistent entre une orientation pragmatique/légaliste et une possibilité de critique « totale » qui reste cependant toujours subordonnée à l'obéissance, et également entre une appréciation de la nécessité d'une *Déclaration* et une critique sévère de sa formulation – « la Déclaration des Droits décrétée par l'Assemblée exige un assez grand nombre de corrections, de retranchemens et d'additions. J'oserai même dire que c'est presque en totalité, sinon un mauvais ouvrage, au moins un ouvrage à refaire »<sup>33</sup>.

On ne doit pas se tourner vers Dieu, ni au ciel, mais vers à la matière. Telle est la tâche d'un philosophe au temps de la Révolution : se souvenir des acquis de la pensée philosophique du siècle et les mettre à la disposition en vue d'une validation définitive sur papier. En ce sens, Naigeon prend vraiment à son compte les conclusions de la vague matérialiste à laquelle il a participé, et qu'il actualise dans un manifeste philosophique aux ambitions politiques – il s'agit essentiellement de réitérer à reculons tout le cheminement de sa pensée.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibid.*

La « révolution » ici est que la tradition philosophique–historique–littéraire dont Naigeon avait été l'un des protagonistes, peut prendre la parole en public et servir de fondement non pas à des conquêtes lointaines, mais à une déclaration ayant un impact public immédiat ; ce qui semble être des positions largement connues depuis des décennies (dans un certain cercle) est chargé d'un sens nouveau et profond adapté au contexte dans lequel il s'insère et le cadre qui les protège.

Tout cela répond à un mouvement général dans le cadre du discours, celui du renforcement d'un pouvoir souverain transparent et tolérant mais non moins fort en cela.

Cela répond également à l'instance, déjà largement expliquée par Naigeon mais qui trouve ici sa sublimation maximale, de la transformation complète de chaque instance divine en instance de vie civile et terrestre : « les vrais fideles, les vrais saints sont les bons Citoyens »<sup>34</sup>. Un équipement symbolique puissant est essentiel à cet effet : il faut mobiliser tous les concepts garantissant une échelle de valeur apte à modeler une éthique matérialiste qui ne laisse pas de place à l'imaginaire politique « vide » une fois affaiblis les « absolutistes » religieux. En d'autres termes, il faut réformer l'idéologie et créer une hégémonie et, ce qui est de moindre importance, offrir des motivations morales aux hommes : comme nous l'avons dit, tout le monde n'est pas philosophe. Ici apparaissent alors les inspirations possibles pour une vie communautaire « sans Dieu » : dans un horizon où la volonté générale ne peut plus être dépassée (« il ne faut dans un état que des Citoyens paisibles, *soumis aux Lois qu'ils ont instituées ou consenties librement* »<sup>35</sup>), Naigeon fait défiler tous les concepts que le XVIII<sup>e</sup> siècle matérialiste a retenus pour motiver une éthique matérielle et pragmatique ainsi que, au stade d'embryon, un attirail idéologique qui trouvera sa pleine « application » à une époque que Naigeon ne verra pas :

[citoyens] dont tous les vœux soient pour le bonheur et la gloire de la Patrie  
[...] qui soient prêts à verser leur sang pour sa défense<sup>36</sup>.

Et encore :

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>35</sup> *Ibid.*, je souligne.

<sup>36</sup> *Ibid.*

Ce n'est pas, dis-je, pour Dieu qui est bien loin, c'est pour les hommes qui sont bien près, et avec lesquels on a des rapports très fréquents, très immédiats, qu'il faut être juste, humain, bienfaisant, vertueux ; c'est pour obtenir leur estime et leur bienveillance ; c'est pour vivre heureux sur la terre, le seul Paradis que la raison puisse admettre ; c'est pour être toujours bien avec soi-même ; en un mot, c'est pour son propre intérêt. Ces vérités purement élémentaires [...] sont la base de toute bonne morale, de toute bonne Législation<sup>37</sup>.

Le *bonheur* patriotique n'exclut pas la nouvelle – et toujours plus présente au lendemain de la Révolution – mythologie du sang à verser ; il n'exclut pas non plus l'estime et la bienveillance des concitoyens, inspirations beaucoup plus proches des chimères d'un autre monde, ainsi que l'intérêt égoïste à être de bons citoyens, intérêt que le bon législateur peut rendre « systématique » ; même l'omnipotence du jugement croisé de citoyens qui s'observent et se poussent à bien se comporter n'est pas à exclure. Dans le discours du Naigeon matérialiste, tout cela devient précisément le « matériel » à la base d'une coexistence civile franchement laïque et horizontale. Il s'agit de faire d'une présence divine une pratique politique. L'immanence absolue du politicien passe par la transformation « matérielle » des idées. Par conséquent, il essaie de maintenir un affaiblissement des idées du divin tout en cherchant à créer de nouveaux points d'agrégation conceptuels tels que « le citoyen », « la patrie », « la gloire ». L'estime de Dieu doit devenir l'estime des concitoyens. Une politique de la proximité est à privilégier face à une politique de la transcendance – à moins que celle-ci ne soit « admise » sous de nouvelles formes.

Un des grands intérêts de l'*Adresse* est justement d'être dans une position privilégiée, presque parfaitement à mi-chemin entre les demandes à réitérer et les innovations dans le discours politique. Il y a de la nouveauté à bâtir, sans oublier les batailles menées depuis toujours. De cette tension « bipolaire » émerge un amalgame de positions entre métaphysique (« il y a une autre morale uniquement fondée sur la nature de l'homme, indépendante des temps, des lieux, des circonstances et des religions »<sup>38</sup>) et sensualisme (« Tout dépend donc de la législation, et l'éducation même »<sup>39</sup>) qui, bien que pas entièrement cohérent philosophiquement, demeure symptomatique d'une transition,

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 53-55.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>39</sup> *Ibid.*

même violente, entre les pensées, les situations politiques et les représentations du monde.

4)

Enfin, le quatrième chapitre de ma thèse découle d'une autre question : en plus d'une intervention *politique* comme l'*Adresse* et de revendications ultérieures (dans la presse ou dans d'autres œuvres), comment Naigeon a-t-il vécu les années de la Révolution ? Qu'est-ce que l'extraordinaire transformation du monde social, institutionnel et culturel de la France armée a signifié pour lui, en termes d'idéaux et de réalités du quotidien ? À travers ses engagements et ses relations personnelles – ce qui le lie au milieu de l'édition tout en l'éloignant des élites nouvelles – on peut tenter de deviner quel était le véritable « but » d'un intellectuel dans cette période d'émeutes. Ainsi, je me suis attardé sur les engagements qu'il pris après avoir compris que l'Assemblée n'écouterait pas son avertissement, ce qui advint effectivement. J'ai en outre noté la présence de passages amers dans toutes ses œuvres écrites après l'*Adresse*, qui projettent tout au plus ses espoirs envers la postérité, ou l'obligent à retomber dans ses souvenirs.

Naigeon a entrepris d'autres travaux au cours de ces années : il avait une mission à remplir : la mémoire de Diderot à sauver, une philosophie à transmettre à la postérité grâce à l'*Encyclopédie méthodique*, et enfin une Académie à suivre, tout ceci en entrant à l'Institut de France en tant qu'éditeur.

« Sauver » Diderot, c'est le laver de soupçons erronés, mais surtout le sauver de ceux qui entendaient – parfois avec bonne foi – l'indiquer comme leur inspirateur. Naigeon doit accélérer la publication des œuvres du maître car à cette époque les propos et les œuvres de Meslier étaient attribués à Diderot, ce qui était difficilement rectifiable. Babeuf alla même jusqu'à désigner le *philosophe* comme son « inspirateur », croyant que Diderot était l'auteur du *Code de la Nature* proto-communiste. Naigeon ne supporte pas ces grossières erreurs et ces appels à l'encyclopédiste pour les projets politiques babouvistes qu'il considère aveugles, violents et subversifs.

Éditer Diderot n'était certes pas une entreprise facile. Le mélange de sentiments d'estime presque idolâtre, de difficultés éditoriales, de contingences personnelles – la fille et le gendre de Diderot étaient fortement opposés à la publication des œuvres – et historiques – les différents régimes successifs – rendit Naigeon prudent, méfiant, déchiré. Mais en travaillant sur les papiers du maître, il jouissait du plaisir de remplir son devoir d'ami en faisant ce qu'il savait faire de mieux – le travail de ciselage des textes et la fidélité au propos – et le « retour égoïste » de se faire une place dans l'histoire, *devenir postérité*, penser à sa gloire future.

Cependant, les idées philosophiques et littéraires ayant de l'impact ne manquent pas dans l'interprétation que Naigeon offre de Diderot. En effet, il fallait intervenir pour le préserver, sans renoncer toutefois son interprétation personnelle du sens historique et philosophique de la pensée de son maître. Naigeon, au-delà de la vénération pour son maître, s'en prend à ses romans, en particulier *Les bijoux indiscrets*, *Jacques le fataliste* et *La religieuse*. Selon lui, certains écrits diderotiens n'étaient pas conformes à l'idéal élevé et inspiré de la philosophie qu'ils recherchaient tous deux. Par exemple, Naigeon croit voir des chutes de style dans presque tous les passages les plus hardis de ces écrits. Comme les quelques suppressions dans *Le militaire* et la rigidité de certains passages de *Richesse* nous l'avaient déjà fait supposer, Naigeon semble tendre vers une sorte d'athéisme moraliste anti-sensualiste, manière de voir complètement incompatible avec la littérature osée.

Les exemples perdurèrent plus que toute doctrine.

Le Diderot « secret » de Naigeon, outre la discorde « littéraire », était surtout l'homme qui avait fait preuve d'une conduite ferme et juste, l'exemple concret de l'éthique matérielle. Le maître, même quand il « prêchait mal », continuait d'être malgré tout au quotidien l'homme que Naigeon voulait qu'il soit, le penseur dont l'éditeur ne voulait pas qu'il truffe ses manuscrits de preuves à charge à offrir aux détracteurs des philosophes. Cette description du maître est ce que l'étudiant croyait être la véritable vie philosophique – c'est ce qui le fit maître :

Ce que si Diderot ne croyait pas en Dieu, il croyait fermement à la probité, à la vertu, à cet intérêt puissant qu'ont tous les hommes à être justes, bienfaisants. Il croyait à l'indispensable nécessité dont il est, pour la conservation, la gloire et la postérité des empires, ainsi que pour le bonheur commun des peuples, qu'ils aient partout de bonnes lois, de bonnes mœurs, une bonne éducation et de bons exemples à imiter<sup>40</sup>.

Il convient alors de se demander : si même l'œuvre de Diderot est sujette à critique et à amélioration, que propose Naigeon dans le domaine « historico–philosophique » ?

Partant d'un regard critique dans les articles de Diderot de la première *Encyclopédie* sur son cheminement de pensée philosophique, Naigeon travaille sur sa vision personnelle de l'histoire des idées. En un sens, toute la *Philosophie Ancienne et Moderne* insérée en trois volumes dans l'*Encyclopédie Méthodique* consiste à intégrer l'œuvre encyclopédique du maître : Naigeon crée une autre tribune pour son athéisme, à partir de laquelle diffuser l'histoire de la philosophie et théoriser sa propre vision de l'historiographie philosophique.

Non pas que par le passé Naigeon se soit fait prier pour s'exprimer à propos de la construction matérialiste de la philosophie ou de la validation de l'athéisme « définitif » avec lequel sceller la philosophie des Lumières ; en un sens, sa radicalité des années 1760 était déjà installée, c'est-à-dire que, dans la *Méthodique*, les conceptions athées et matérialistes prennent plus d'espace et bénéficient d'autres possibilités d'expression, mais n'augmentent pas de substance philosophique, qui avait déjà été exposée dans les divers écrits des années coterie et de la première *Encyclopédie* et qui n'est pas conceptuellement modifiée.

Dans les années 1780 et 1790, cependant, le plan des possibilités formelles que Naigeon peut offrir est emprunté : dans *Philosophie Ancienne et Moderne*, il peut désormais dire publiquement son avis sur toute l'histoire de la pensée occidentale – de l'Antiquité à Diderot – et essayer de donner un cadre unifié à son interprétation ; l'œuvre de Naigeon contribue donc à créer une nouvelle matière, l'histoire de la Philosophie.

---

<sup>40</sup> Id., *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*, 1821, p. 36.

Le projet est ambitieux : Naigeon est convaincu que la véritable philosophie d'un penseur trouve sa cohérence en elle-même, étant capable de devenir système de pensée. La tâche de l'historien est de montrer dans son intégralité la pensée d'un philosophe, comment sa cohérence la fait se dresser, et non de proposer un résumé insipide composé de citations éparses. Cette conception rapproche les choix éditoriaux et les choix plus strictement philosophiques. Concernant les premières, Naigeon utilisa la tribune de la *Méthodique* pour proposer aux lecteurs des œuvres entières, insérées dans l'entrée de l'auteur de référence, comme ce fut le cas pour Diderot. Mais ces choix sont également historiographiques, puisque ce n'est pas par « paresse » que certains articles de la *Philosophie Ancienne et Moderne* sont constitués d'énormes citations des œuvres originales des philosophes en question : c'est précisément à travers les « mots » des différents penseurs – dans le contexte de leurs œuvres et non extraits en guise de catalogue de citations – qu'une pensée peut et doit être connue.

Voici l'enseignement de Naigeon : faire s'exprimer les philosophes avec leur propre langage au lieu de simplement commenter (ce qui peut être fait en marge). Les penseurs doivent s'exprimer. La langue s'entend alors comme lexique, bien sûr, mais aussi comme « langue des idées », une formule que Naigeon utilise comme métaphore pour définir la série de raisonnements souvent trop audacieux pour une forme historique spécifique que la langue a assumée (« la langue commune »), et pour la façon de penser commune. Les grands philosophes ont le droit et le devoir d'enrichir le langage et la pensée : le travail de l'historiographe est d'exposer leur parole, de la manière la plus accessible possible, en sélectionnant les œuvres les plus incisives, mais sans remplacer l'auteur – et l'un de ses intérêts les plus importants vise à mettre l'accent sur la réévaluation de l'importance de la pensée ancienne, en en faisant également une puissante interprétation.

Le *Discours Préliminaire* de la *Philosophie Ancienne et Moderne* n'est rien de plus qu'une parfaite vitrine du cœur de la pensée de Naigeon en termes d'histoire de la philosophie ; dans cet ouvrage, il s'exprime sur les concepts interprétatifs qui sous-tendent la reprise historiographique qui doit se faire et sur les priorités à privilégier.

Pour tenter de mettre en évidence la conception de la philosophie chez l'éditeur devenu théoricien et historien du progrès de l'histoire de la pensée, il convient en premier lieu de savoir comment Naigeon se définissait ou, plus précisément, comment il présentait la catégorie à laquelle il se sentait appartenir : les *philosophes*. Pour que la philosophie existe, il faut la « matière première » de la pensée, c'est-à-dire les penseurs. Naigeon ne manque pas, alors, d'essayer de fournir une vue d'ensemble du travail de reconnaissance historico-philosophique, qui met en évidence les « caractéristiques » des philosophes ainsi que le « but » de la philosophie.

Quant aux difficultés de la philosophie en tant que discipline et du rôle du philosophe en tant que « profession » ou « vocation », la vision de Naigeon correspond à une caractérisation très précise des clivages entre les savoirs. En effet, il ne s'agit pas de produire uniquement des connaissances philosophiques – aspect pourtant fondamental du travail encyclopédique –, puisque « outre les difficultés communes à toutes les matières abstraites, celle-ci en a qui lui sont particulières »<sup>41</sup>. Au-delà des difficultés qui rendent semblables les connaissances rationnelles en tant que telles et la philosophie en particulier, écrire une histoire valable de la pensée est difficile car cela nécessite de croiser des caractéristiques et des problèmes spécifiques, « une des plus grandes [difficultés] sans doute, est la variété des connaissances et des talents qu'elle exige, et dont plusieurs semblent même s'exclure réciproquement »<sup>42</sup>. Être historien de la philosophie, c'est donc être un homme de vaste culture. L'idéal du génie universel n'a peut-être pas encore disparu chez Naigeon, mais il est bien conscient que sa pleine réalisation est sur le point de devenir impossible à cause du spécialisme de plus en plus marqué :

on ne peut guère espérer de voir jamais une bonne histoire critique de la Philosophie ancienne, à moins qu'il ne naisse quelque jour un homme qui réunisse à des connaissances très-étendues dans plusieurs sciences un esprit juste et profond, une érudition immense et bien digérée, une étude réfléchie des langues anciennes, un goût perfectionné par la lecture et la comparaison des grands modèles, et le talent de colorer agréablement les divers objets qu'il veut offrir alternativement à l'imagination et à la raison de ses lecteurs<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Discours Préliminaire, Phil. Anc. et Mod.*, t. I, cit., p. II.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. VI.

Mais au-delà des modèles de culture vastes et variés qui répondent aux idéaux du siècle, la partition que Naigeon a en tête est encore plus précise et s'inscrit entièrement dans sa propre formation culturelle. Il présente essentiellement deux options qui apparaissent comme un modèle pour la construction d'une histoire de la pensée : d'une part, celle purement érudite ; de l'autre, celle qui renonce à l'accumulation documentaire, et devient histoire *philosophique*.

La particularité du discours de Naigeon est que ce débat ne relève pas exclusivement d'une différenciation des connaissances par leurs différences respectives, mais il se base – et ici le philosophe matérialiste entre toujours en jeu – sur les caractéristiques organiques des philosophes qui, d'une manière franchement matérialiste, sont ceux

dont la vie entière n'est qu'une longue méditation appliquée successivement à divers objets, et que l'habitude a transformée chez lui en un besoin souvent très-impérieux<sup>44</sup>.

Les besoins impérieux et les nécessités de la pensée montrent que tendre vers la philosophie est une exigence organique à tous égards, et qu'ils permettent d'entrevoir, en clair-obscur, ce qu'est la simple érudition, qui nécessite un engagement pour lequel le philosophe a

moins d'inaptitude encore que de répugnance pour les recherches d'érudition qui fatiguent plus le corps qu'elles n'exercent l'esprit<sup>45</sup>.

Il en résulte une image qui décrit avec force l'effort du « métier de penser », la dureté de l'étude et surtout la physiologie du cerveau plastique, qui est « un organe qui a ses habitudes, ses goûts, ses *tics* particuliers, comme tous les autres »<sup>46</sup>. Notons que, chez Naigeon, les diverses attitudes intellectuelles dévoilent quelques traits d'une anthropologie d'une matrice sensorielle qui trace l'évolution des facultés morales et des « habitudes » :

ce n'est pas seulement à l'égard du plus ou moins d'énergie des facultés intellectuelles qu'à une certaine époque l'homme est modifié pour le reste de

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. II.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

sa vie : il l'est de même en bien ou en mal ; pour le vice, comme pour la vertu<sup>47</sup>.

La somme de ces considérations devient une pensée qui flotte entre métaphore et description réelle et qui se veut matérialiste :

il résulte des réflexions précédentes, que si le philosophe et l'érudit sont, pour parler avec quelque précision, deux espèces d'automates montés pour une certaine suite de mouvemens divers, deux machines nécessairement disposées, organisées, l'une pour avoir beaucoup d'esprit, de jugement et d'idées, et pour faire de la raison ; l'autre, pour retenir, par exemple, à-peu-près tous les mots d'une langue morte et leurs radicaux<sup>48</sup>.

À partir de ces analyses mécanistes et sensorielles, qui se réfèrent aux modifications « concrètes » des circuits cérébraux, Naigeon put donc mettre en évidence les différentes « configurations physiques » des philosophes et des érudits, et relier à ces diverses attitudes les différences entre les deux disciplines. Pure fatigue du corps, l'érudition pèse sur ses adeptes ; penchés sur leurs livres, ils n'ont ni les possibilités, « ni le tems, ni le désir, ni même l'instrument nécessaire pour sonder les profondeurs des sciences, et pour en reculer les limite s »<sup>49</sup>.

Pourtant, même s'il devient un fier théoricien de la philosophie, tout ne brille pas pour Naigeon au cours de ces années.

Certes, il devient le protagoniste d'une série de publications autorisées et prestigieuses, se lance dans des jugements pas toujours partageables mais courageux envers les grands de son temps, de Voltaire à Rousseau, reçoit la tâche de « résumer » l'histoire de la philosophie dans sa *Philosophie Ancienne et Moderne*, doit publier les *Œuvres complètes* de son maître, répondant à un souhait de Diderot lui-même ; mais malgré cela, il développe lentement – mais inexorablement – une méfiance à l'égard du nouveau système politique et social, et « recule » dans le sens où un silence tactique nécessaire à sa tranquillité s'installe, emportant avec lui quelques secrets. Il meurt membre de l'Institut de France (trionphalement fondé en 1795 – dont il fit immédiatement partie – mais qui sera rendu

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. III.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. V.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. III.

inoffensif sur ordre de Napoléon). Malgré sa participation – dont ma thèse propose un résumé issu de ma recherche dans les archives de l'Institut – sa figure devient toujours plus floue et insaisissable. Juste au moment où il pourrait déclamer encore plus son athéisme et son matérialisme, il reste silencieux. Son intégration « officielle », comme celle d'autres penseurs, est un exemple extraordinaire de neutralisation de la subversion du fait même de sa reconnaissance par le pouvoir : là où un nouveau rôle aurait dû être attendu des intellectuels dans le « système », ils furent au lieu de cela rendus inoffensifs par les nouvelles élites qui, paradoxalement, leur rendent hommage en surface. La revente de ses livres bien-aimés, quelques lettres désespérées, le silence qui suit la malheureuse aventure de l'édition 1802 des *Essais* de Montaigne, laissent deviner la solitude du penseur qui, bien qu'universitaire et décoré (comme beaucoup) de la *Légion d'honneur*, meurt aussi oublié que ses idées. À travers Naigeon se distingue en filigrane ce que peut devenir une philosophie et la bataille de toute une vie contre l'état de choses, lorsque la nouveauté cesse et que les paradigmes historiques changent ; à travers le philosophe matérialiste se déclinent les diverses relations possibles entre les intellectuels et le pouvoir, et la façon dont souvent les premiers, ne mettant pas « à jour » leur propre code interprétatif des faits du monde, sont complètement dépassés par les événements historiques.

L'entreprise éditoriale de Naigeon et sa participation à l'Institut, ont pour dénominateur commun une amertume qui l'oblige à accepter que sa véritable reconnaissance ne se fera pas de son vivant : le silence des dernières années de Naigeon est cependant, du moins dans un premier temps, celui d'un penseur qui se sent dépassé par les événements ou, pire encore, qui sent que les plus beaux fruits de sa pensée ont été rejetés.

Cet espoir en la postérité deviendra presque obsessionnel sur la fin de sa vie, tout comme il l'avait été pour Diderot. Dans les pires moments ne restait que la consolation philosophique par excellence du matérialisme : la référence à l'avenir. Naigeon essaya de se venger, il devint (à juste titre) un prophète de malheur pour les critiques mais, douloureusement, même si l'orgueil cherchait à le cacher, il dut reporter son triomphe complet à un lointain futur. Lorsque ne reste plus que la référence à la postérité, c'est

que le recul douloureux est déjà installé. Ce report a, me semble-t-il, une double fonction : pour l'agent historique qui ne se sent pas compris, c'est l'espoir d'être un jour reconnu ; pour l'interprète, cependant, c'est probablement la fermeture des espaces politiques, sociaux et expressifs que l'auteur a vus s'ouvrir puis, inconsciemment ou non, se refermer.

Naigeon est isolé et n'a plus d'autre choix que de conserver pour lui ses liens spéciaux, comme la tâche qui l'a toujours rendu fier : porter Diderot dans le futur.

Peut-être qu'égoïstement le plaisir devait être tout à lui ; la « justice » éditoriale exigeait elle-même que l'héritage de Diderot soit transmis à la postérité par son ami personnel, élève et homme fidèle. Naigeon décrit le plaisir intellectuel et la joie presque sensuelle de se consacrer à livrer Diderot à la postérité tant désirée :

Je goûtois d'ailleurs, en me livrant à ce travail que j'avois repris depuis plusieurs mois, cette satisfaction intérieure, ce plaisir si doux et si pur qu'on éprouve à faire une bonne action : car ce n'est une, sans doute, que d'honorer publiquement la mémoire d'un ami qui n'est plus ; de la rendre chère à tous les gens du bien ; de constater ses droits à l'estime, à la reconnaissance de ses contemporains, au respect de la postérité<sup>50</sup>.

Ici convergent le plaisir concret de remplir son devoir d'ami et le « retour égoïste » de se placer lui-même dans l'histoire, faire partie de la postérité, penser à sa renommée future.

Diderot était, pour son éditeur, un homme qui promouvait la raison du siècle et l'a rendue éternelle : « c'est alors que, suivant d'un oeil attentif et pénétrant la marche rapide de cet homme de génie, on aperçoit l'espace immense qu'il a parcouru, les pas qu'il a fait faire à la raison, et la forte impulsion qu'il a donnée à son siècle<sup>51</sup> » et ce faisant, dans son ouverture d'esprit, il avait fait de Naigeon lui-même une partie de l'histoire, dans la mesure où « il ne m'a rien laissé ignorer, à ces divers égards, de ce qui pouvait m'intéresser comme ami et comme éditeur »<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> J.-A. Naigeon, *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, t. I, p. VIII.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. XV.

Quelle exaltation à l'idée de se lier à Diderot et aux sommets intellectuels du siècle, c'est-à-dire à « l'idée d'associer ainsi tous les titres de gloire de ce philosophe à la durée inaltérable de l'édifice même qu'il a le premier élevé à l'honneur des sciences et des arts »<sup>53</sup>!

Pour devenir éternel, Diderot eut la philosophie de l'*Encyclopédie*, monument digne du siècle, « projet si digne d'un vrai philosophie pratique »<sup>54</sup> ; Naigeon, loin d'être à sa hauteur, avait néanmoins pour sa part la mission de donner à la postérité l'héritage d'une pensée et d'une figure humaine, d'une tradition, d'une époque.

L'amertume qu'il tirait de l'incapacité de certains de ses contemporains à comprendre la grandeur de Diderot était cependant contrebalancée (mais l'était-elle vraiment ?) par la conscience que l'art du philosophe, sa profonde innovation, sa pénétration des secrets du cosmos à travers une philosophie profonde éclaireraient d'eux-mêmes l'avenir et, par ricochet, inscriraient le nom de Naigeon dans l'histoire.

L'éditeur s'engage sur l'avenir, signe le contrat avec les futurs lecteurs.

A l'égard des Mémoires dont je viens de parler, quoiqu'ils ne soient point encore imprimés, j'y renvoie néanmoins le lecteur : c'est une espèce d'engagement que je prends avec lui, de remplir enfin envers un ami que je regretterai sans cesse, un devoir dont l'amour du repos, et des considérations peut-être encore plus fortes, plus impérieuses, ne m'ont pas permis jusqu'à présent de m'acquitter<sup>55</sup>.

En outre, les *Mémoires*, « ce volume qui [...] sera très incessamment sous presse<sup>56</sup> », souvent annoncés et différés, ne seront finalement pas publiés de son vivant. On ne peut s'empêcher de se demander pourquoi. La question est de taille : Naigeon eut-il réellement « peur » de partager ce qu'il savait de Diderot, du moins jusqu'à ses débuts révolutionnaires, devant lutter contre l'ostracisme de la fille et du gendre du philosophe ? Il opta finalement pour une publication posthume, ce projet perturbant trop sa tranquillité – alors comment comprendre que dès 1789, dans l'article *Diderot* et dans la *Préface aux œuvres*, il annonçait que les *Mémoires* étaient proches de la conclusion ? Par

---

<sup>53</sup> Id., *Diderot, Phil. Anc et Mod*, t. II, cit., p. 153.

<sup>54</sup> Id., *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, ed. Naigeon, cit., t. I, p. XXXI.

<sup>55</sup> Id., *Diderot, Phil. Anc et Mod*, II, cit., p. 153.

<sup>56</sup> Id., *Avertissement de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, cit., t. XII, p. 261.

souci de perfectionnisme ? Trop occupé à rédiger durant de longues années la *Méthodique* ? Trop fatigué par ce projet ? Est-ce vraiment à un moment devenu un obstacle à ses plans – frustrés – de reconnaissance politique ?

Une réponse univoque est difficile : la solution se trouve peut-être dans la somme de ces facteurs, personnels et historiques, pratiques et idéaux, égoïstes ou respectueux du désir du philosophe de ne pas nuire à la tranquillité de sa famille et de ses amis.

Cependant, la mémoire du « sentiment tendre et doux qui m'unissoit à Diderot, et qui me rend encore aujourd'hui son image si présente, et sa mémoire si respectable et si chère<sup>57</sup> » n'a en aucun cas changée. Naigeon s'est interrogé toute sa vie sur son double rôle d'ami et d'héritier, d'éditeur et de penseur qui devait se montrer juste – se débattant avec la difficulté de médiation entre les demandes de tranquillité, les événements politiques qui accéléraient les choix, les autres qu'ils ont retenus – avec les difficultés que cela entraînait car dans l'amitié, dans la philosophie, dans l'édition, pour ne pas devenir injuste « il n'y a qu'une seule manière de tenir la balance parfaitement égale ; et les degrés divers d'inclinaison qu'on peut lui donner sont infinis »<sup>58</sup>. Le beau, le vrai, le juste se concentrent en Naigeon, tout comme on ne peut séparer l'éditeur de l'interprète, et l'homme qui fait des choix est dans une histoire, essaie de la dominer, et finit finalement par être dévoré ou paralysé.

Quand il ne reste que la postérité, on recule déjà, mais au moins on le fait en bonne compagnie, avec les amis et leurs pensées retenues par cœur.

Que ceux donc qui, au moment même où j'écris, font des efforts aussi coupables que vains pour flétrir la mémoire de Diderot, d'Helvétius, du baron d'Holbach, etc, se transportent par la pensée à quelque distance de leur siècle ; qu'ils lisent les lignes graves et impartiales de l'histoire ; et ils y verront partout la gone et le mépris attachés à leurs noms ; et la gloire de ces mêmes philosophes, qu'ils décrient sans pudeur, assurrée sur des fondemens que le temps et les progrès de l'esprit humain ne feront qu'affermir<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Id., *Diderot, Phil. Anc. et Mod.*, t. II, cit., p. 153.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Id., *Préface de l'éditeur*, in D. Diderot, *Œuvres*, éd. Naigeon, t. I, cit., p. XXIII.

Malgré ses intentions au moment de l'*Adresse*, Naigeon n'a donc pas toujours réussi à atteindre ses objectifs. Les choses avaient changé et il dut accepter de garder le silence.

Peut-être que de ce point de vue sa conception du silence et du secret, de ce qui peut être dit ou tu, n'est pas entièrement clarifiée, ni parfaitement « systématique ». Pourtant, le Naigeon philosophe, avec toutes ses limites et ses idiosyncrasies, n'a pas manqué de courage, et a proclamé ses jugements et ses idées de manière péremptoire – quand il le pouvait – en multipliant les révélations et les déclarations de fermeté. Plus tard, lorsque les circonstances historiques modifiées rendirent progressivement impossible de se maintenir au même niveau que les principes souvent revendiqués avec insistance, Naigeon se tourna vers une conduite pratique discrète, moins « hardie », mais largement compréhensible. Il vécut en acceptant des compromis qui, à un moment donné, lui paraissaient acceptables : s'exprimer anonymement au temps de la coterie, ce qui n'avait plus lieu d'être au début de la Révolution quand triomphait la liberté d'expression, ou se taire définitivement Lorsque cela fut nécessaire.

Mais, dans un monde qui s'était retourné, rester entier est un défi ardu :

Les traits divers dont il se peint, sous le double rapport d'homme public et d'homme privé, deux états où, même parmi les êtres le plus heureusement nés, il est si rare de trouver un homme UN, et toujours semblable à lui même<sup>60</sup> .

Cette tentative de rester fidèle à lui-même – cohérent, déclamateur de vérités détestables pour beaucoup, sans jamais séparer les croyances personnelles de l'exposition publique signée – tout en étant publiquement estimé échoua. Pourtant, cette tentative fut réalisée, et c'est la vie même de Naigeon. Le monde ne l'avait pas compris, voilà ce qu'à la fin de sa vie a probablement ressenti Naigeon.

Un court instant, les philosophes avaient gagné. Naigeon semble avoir cru aux jours heureux de la Révolution :

« qu'importe à l'homme de bien, convaincu de ces principes, les seuls vrais, les seuls où la vertu puisse trouver une récompense assurée, le jugement favorable ou contraire que la multitude porte de ses actions ? Il en est de calomnies comme des erreurs et des

---

<sup>60</sup> Id., *Avertisement de l'éditeur*, dans M. de Montaigne, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne*; Paris, Didot, 1802 ; cité dans *Avertisement de l'éditeur, Essais*, éd. critique P. Desan, « Montaigne Studies », 10, (1998), p. 36.

traditions fabuleuses ; elles s'évanouissent à la longue, et le temps en fait justice, *mais la probité et la vertu sont comme les doctrines véritables et fondées sur la nature des choses ; elles se confirment en vieillissant* <sup>61</sup>».

Puis, repoussé par l'histoire, par ses idées non conformes au temps, par les choix contingents qu'il fit malgré lui, il se vit en quelque sorte forcé de « cultiver son jardin », de renoncer à l'ardeur (sans changer ses idées, bien sûr, car elles se « confirment en vieillissant »), jugeant peut-être lui-même plus utile, si choquant que ce soit, de choisir le côté paisible d'une calme vieillesse ; après tout, il avait fourni des efforts, et la guerre « matérialiste » ne peut se gagner seul.

Pourtant, le « froid et aride » Naigeon étonne, par la passion avec laquelle il a défendu ses causes ; par la façon dont il a su fusionner caractère sombre et écriture courageuse, publicité et anonymat, érudition et sagesse : l'engagement civil et les limites de son propre temps historique semblent particulièrement évidents en lui.

On peut alors imaginer Naigeon mettre la main sur des corrections, des notes, des gloses, des jugements, « condamné » à survivre de longues années à ses amis et maîtres et poussé toujours plus vers un silence nostalgique ; entre les ombres – historiographiques, dont il était enveloppé, et personnelles, qui l'ont amené à s'isoler – et les Lumières – auxquels il avait fièrement participé et qui se sont répandues à travers le monde, celui-ci révélant peu à peu dans ses œuvres cette planète cachée de la littérature matérialiste athée clandestine.

Naigeon, si esseulé, par choix et par nécessité, ne pouvait que repenser continuellement au temps perdu. Et sa prose ne se laisse vraiment aller que quand il peut librement penser au passé, résumant une existence qui lui plaqua l'image d'un monde ayant refusé ses idées, le laissant à part, l'acceptant pour le faire mieux se taire.

Rappelant un dialogue – selon lui, réel – dans lequel Diderot l'a dépeint, Naigeon a d'abord reconnu que son portrait, ses harangues, son manque de modération dans ses

---

<sup>61</sup> J.-A. Naigeon, *Discours préliminaire pour servir d'introduction à la morale de Sénèque*, dans *Collection des Moralistes anciens*, 1782, t. IV, pp. 148-149, je souligne.

jugements, étaient effectivement tels que racontés par son maître : « Critiques justes ou injustes, sarcasmes, bonnes ou mauvaises plaisanteries ; tout cela a été fait et dit avec la même liberté, la même confiance, la même étourderie, et dans les mêmes termes. [...]»<sup>62</sup>.

Puis il concédait au lecteur, à Diderot et à lui-même, que certains mots et certaines manières auraient pu être autres, moins spontanés et emphatiques :

en convenant d'ailleurs que, sans blesser la vérité, sans être même un juge moins sévère, j'aurois pu employer des expressions plus modérées, moins dédaigneuses, et tempérant avec art l'amertume de mes critiques par l'éloge du talent de l'artiste appliqué à d'autres sujets, porter dans son esprit, une lumière plus douce, et l'éclairer sur ses défauts sans choquer son amour-propre<sup>63</sup>.

Ces mots renvoient au dialogue avec Diderot, dans le cadre des *Salons*, en parallèle du dialogue sur le travail artistique qu'ils avaient face à eux, et sur la valeur de laquelle l'élève et le maître n'étaient pas d'accord.

Mais ensuite Naigeon semble prendre son envol, et intègre ce souvenir dans une mémoire plus vaste, le large éventail de sa jeunesse :

je prie le lecteur d'observer que j'étois jeune alors, et qu'on doit avoir quelque indulgence pour les fautes d'un âge où, n'ayant la juste mesure de rien, on la passe en tout, où les passions le plus orageuses et le plus violentes, trouvent, pour ainsi dire, toutes les portes de notre âme ouvertes, le livrent successivement à toutes les sortes d'illusions<sup>64</sup>.

Le fervent jeune homme est rappelé avec tendresse par le philosophe âgé, complaisant mais mesuré. Ce garçon passionné, aux jugements définitifs, avide de partager ses convictions, ne pouvait être qu'ainsi. Car, nous le savons, pour Naigeon « le fataliste », tout est nécessaire, tout est écrit, comme l'enseigne son matérialisme et comme le maître Diderot le fait dire à Jacques dans son roman ; mais il ne pouvait en être ainsi aussi pour une autre raison, qui englobe toutes les raisons de la jeunesse, y compris celles « heureusement nées » : Naigeon n'avait pas encore vécu les expériences, bonnes et

---

<sup>62</sup> Note de Naigeon in D. Diderot, *Salon de 1767*, éd. Naigeon, cit., t. XIV, p. 133.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 134-135.

mauvaises, de la vie qui, implacablement, viennent ébranler la confiance de l'âge, cet âge dans lequel,

pour se conduire dans le sentier obscur et épineux de la vie, on n'a que la lueur foible et vacillante d'une raison qui, même dans l'homme le plus heureusement né, le plus réfléchi, ne se rectifie, ne s'entend et ne se perfectionne que par l'expérience et le malheur, deux précepteurs qui, sans doute, ne manqueront jamais à l'espèce humaine, mais dont les grandes et instructives leçons sont plus ou moins tardives pour chacun de nous<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*