

La procréation : instinct ou accident ? Une controverse à l'âge des Lumières

Carol BLUM

Université de l'État de New York à Stony Brook

Pourquoi la race humaine se propage-t-elle ? Les réponses à cette question sont ancrées dans des siècles de controverses au cours desquels les ambiguïtés morales et linguistiques ont joué un rôle autant que la recherche scientifique.

Denis Diderot et Jean-Jacques Rousseau ont tous deux avancé leurs propres explications de la procréation humaine, en interprétant chacun à leur manière la vénérable théorie, selon laquelle l'homme est gouverné par « deux instincts ». La conception de ceux-ci et de la reproduction à laquelle ils se rapportaient différait, pourtant, radicalement chez les deux philosophes. Cette dispute sur la dualité des instincts, qui a occupé les « frères ennemis » pendant bien des années, a marqué une rupture radicale dans la pensée philosophique, politique et sociale du temps.

Depuis Descartes, le terme « instinct » se rapportait à des modes de comportement automatiques aux objectifs téléologiques, inhérents aux animaux, inférieurs à l'homme. Mais une question subsistait : qu'en était-il des êtres humains ? Suivaient-ils eux aussi leurs « instincts » ? Et si c'était le cas, comment pouvait-on différencier le comportement humain de celui des animaux ? Un important argument théologique se fondait sur une distinction établie entre l'**instinct** chez l'animal et la **passion** chez l'homme.

La théologie catholique traditionnelle considérait souvent le désir sexuel comme un mal implanté en l'homme par « l'Ennemi du Genre humain ». Un ouvrage très répandu, intitulé *L'Art de conserver la santé des princes...*, réimprimé six fois entre 1558 et 1750, exposait la doctrine, théologiquement correcte à l'époque, des passions ou instincts. Selon l'auteur, Luigi Cornaro, ces désirs que l'Église avait jugés coupables avaient été implantés chez l'homme par le Tentateur lui-même et le devoir du chrétien était donc de les combattre. Cornaro voyait dans les religieuses des guerrières exemplaires dans la lutte contre la vie instinctive : « Les religieuses [...] sont une espèce de milice, qui dans l'enceinte d'un Camp fixe, fait combattre de pied ferme l'Ennemi du Genre humain et le surmonter ». Ainsi le désir sexuel était-il le piège tendu par l'Ennemi du Genre humain et

les efforts pour le combattre étaient des actes héroïques visant à défendre une humanité collectivement assiégée.

La redéfinition des mots « instinct » et « passion » et leur revalorisation étaient fondamentales pour les philosophes des Lumières qui voulaient voir dans le genre humain une espèce naturelle, et non l'ultime fleuron d'une divine Création. S'opposant à l'assimilation des instincts au mal, les philosophes posaient la question qui, à son tour, interpellait la doctrine catholique. Quelles étaient les pulsions puissantes de l'être humain ? Étaient-elles les équivalents exacts des pulsions animales ? L'homme qui a faim obéit-il aux mêmes pressions qu'un animal affamé, seulement de façon plus complexe et plus ordonnée ? Si l'on acceptait cette hypothèse née de l'observation, quelles conséquences pouvait-on en déduire quant aux principes de la morale ?

L'acceptation philosophique universelle de la loi de la conservation de soi, au moins depuis la description par Herbert de Cherbury de cette tendance observée chez les hommes comme chez les animaux¹, aussi bien que l'évidence *prima facie* de la nécessité de la reproduction pour la survie de l'espèce, ont entraîné la milice chrétienne dans une sorte d'embuscade logique. Comme Jean Starobinski l'a si bien noté, « l'impératif de la conservation de soi figure en bonne place chez tous les théoriciens du XVII^{ème} siècle : Grotius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke »². Mais la procréation est-elle également impérative ?

C'est pendant la décennie 1750-1760 que Rousseau et Diderot sont entrés dans l'arène. Les questions étaient nombreuses : qu'est-ce exactement qu'un « instinct » ? Représente-il une pulsion involontaire et inconsciente, purement mécanique, enracinée dans l'espèce, tendant à certains actes, ou consiste-t-il plutôt à encourager la réalisation de certains objectifs par des voies diverses ?

Diderot a formulé pour la première fois sa théorie dans une lettre à Sophie Volland datant de 1762. Il lui rapporte une cynique anecdote d'une femme qui avait réussi à obtenir une situation importante pour son mari. « Un poste vaque : une femme le sollicite : on lève un peu ses jupons ; [...] et voilà son mari, de pauvre commis à cent francs par mois, Mr le Directeur à quinze ou vingt mille livres par an. En vérité », conclut-il, et c'est ici qu'il énonce sa théorie : « Je crois que Nature ne se soucie ni du bien ni du mal ; elle est toute à deux fins : la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce ».³ Le contexte est assez insignifiant : la sexualité humaine est apparemment exploitée pour obtenir de l'argent et une situation, mais la conclusion de Diderot va bien au-delà. Les deux instincts sont tous les deux des impératifs de la « nature », mais il ne s'agit pas de la Nature au sens théologique,

¹ *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*, Londres, 1624.

² *Œuvres de J.-J. Rousseau*, note 26, Paris, 1969, IV, 1298-1299.

veillant sur l'homme pour satisfaire ses besoins terrestres et pourvoir à son édification divine, mais d'une tout autre « nature », avec un « n » minuscule : une puissante idée fixe active poursuivant aveuglément ses deux buts : comme individu, il faut survivre, comme membre d'une espèce, il faut se reproduire. Cette vision de la nature n'avait aucun rapport avec le bien ou le mal du point de vue moral, au moins à première vue.

Diderot a été souvent critiqué pour la phrase qui suivait cette déclaration : « À propos de cela », dit-il innocemment, « pourriez-vous me dire pourquoi il y a de beaux vieillards, et point de belles vieilles ? ». Réflexion sans doute peu diplomatique, mais peut-être moins étrange si l'on envisage la théorie des « deux instincts » de Diderot du point de vue esthétique : quand peut-on déclarer d'un individu qu'il est beau ? « Le bel homme est celui que la nature a formé pour remplir le plus aisément qu'il est possible les deux grandes fonctions : la conservation de l'individu, qui s'étend à beaucoup de choses, et la propagation de l'espèce, qui s'étend à une. » (*Mémoires*).

Ainsi, nous trouvons de la beauté au vieillard parce qu'il peut toujours remplir son rôle de géniteur, tandis que chez la femme, les signes du vieillissement marquent la fin de sa période fertile et donc de sa beauté.

[Diderot propose une explication plus nuancée du mot « instinct » dans une lettre à Sophie datée du 2 septembre 1762 : « Je voudrais bien pouvoir vous rendre compte d'une conversation qui fut amenée par le mot **instinct**, qu'on prononce sans cesse, qu'on applique au goût et à la morale, et qu'on ne définit jamais. Je prétendis que ce n'était en nous que le résultat d'une infinité de petites expériences qui avaient commencé au moment où nous ouvrîmes les yeux à la lumière, jusqu'à celui où, dirigés secrètement par ces essais dont n'avions pas la mémoire, nous prononcions que telle chose était bien ou mal, belle ou laide, bonne ou mauvaise, sans avoir aucune raison présente à l'esprit de notre jugement favorable ou défavorable ». Ainsi, par d'innombrables « expériences et essais », c'est-à-dire par des incursions actives dans le monde matériel motivées par nos deux instincts, nous apprenons des jugements dont nous oublions la fondation (*Correspondance*, 4 :125).]

Il faut noter qu'à ce stade, le deuxième instinct, celui concernant la propagation de l'espèce, se réduit, selon la théorie de Diderot, à un seul acte : c'est-à-dire la fécondation.

La conservation de soi et la fécondation : ces deux buts pouvaient-ils suffire à expliquer l'univers humain chez Diderot ? Dans la décennie suivant cette déclaration, le second instinct a subi peu à peu une forte amplification, alors que d'autres fonctions commençaient à affluer sous la rubrique « propagation de l'espèce ». Loin de rester un simple penchant à la lubricité, la définition du deuxième instinct s'élargit lentement et insensiblement jusqu'à apparaître comme le fondement du couple, du mariage, de la famille, et même de la propriété privée et d'une morale sociale éclairée.

Diderot lance une attaque de grande envergure contre l'idée que la sexualité est « l'Ennemi de la Race humaine » dans sa correspondance, dans *L'Encyclopédie* et dans ses textes des années 1770 : l'instinct de reproduction et, à un moindre degré, les autres passions sont loués comme les sources de tout bien-être individuel et social, au lieu d'être condamnés comme les ennemis jurés du christianisme. Dans un passage de 1763, Diderot souligne le thème qui va dominer les années à venir : il définit les principes naturels comme des impératifs de la morale. Dans son *Introduction aux Grands principes*, il proclame que la continence « est un vice, puisqu'elle va contre les intentions de la nature », tandis que le plaisir érotique entraîne l'homme non seulement à devenir père biologique, mais aussi époux, patriarche et membre de la collectivité humaine. Diderot devait fustiger de plus en plus violemment le célibat, état pourtant choisi par son frère, le chanoine Didier, et sa sœur, la religieuse ursuline Angélique, et vanté comme étant moralement supérieur au mariage. Le deuxième instinct, loin d'être uniquement considéré comme l'appel de la chair, implanté par la nature pour favoriser la propagation de l'espèce, s'est amplifié de façon considérable pour contraindre l'individu à la parenté active et, dans l'idéal, à la citoyenneté. Les années suivantes, pour Diderot, le deuxième instinct n'est plus limité à « un acte », il devient plutôt le fondement biologique théorique du nébuleux « instinct social » de Shaftesbury. Sa conception du second instinct est exposée de façon éparse non seulement dans ses propres ouvrages, mais également dans *L'Encyclopédie*.

Selon Diderot, l'idée d'un instinct toujours à la recherche de gratification – instinct qui mérite l'approbation morale de par l'industrie qu'il provoque, et de par l'action efficace qu'il exerce sur l'environnement – était extrêmement séduisante. L'analogie économique peut nous aider à comprendre nos liens affectifs. Nos efforts pour élever nos enfants fondent les rapports émotifs qui nous relient à eux. « Ce sont les soins que nous donnons à nos enfants qui nous y attachent [...] c'est en amour, c'est en amitié, c'est en mille et mille circonstances qu'on court après son argent ».

Poussés par nos deux grands besoins, nous utilisons largement le monde et l'environnement pour les satisfaire et c'est la consécration de nos propres efforts qui nous attache aux objets de notre sollicitude et de nos désirs.

La théorie de Diderot fournit une explication pour les actes de tous les êtres vivants, du plus humble insecte jusqu'au plus puissant souverain, mais cette universalité s'achète à un certain prix. [Si le premier « instinct » ou fonction est universellement vérifiable, si l'on est généralement d'accord sur l'ubiquité du désir de se préserver, comme le répète Diderot dans son petit dialogue sur le suicide où la marquise de Claye finit par dire : « L'amour de la vie est dans tous les cœurs, et en cela on ne saurait trop admirer l'adresse de la nature »,

son interlocuteur répond : « Il est certain qu'elle n'avait pas d'autre moyen de conserver son ouvrage qu'en lui imprimant le désir de sa conservation.»³]

Le cas du second instinct est moins défendable. Le désir de copuler pourrait être physiologique, psychologique ou être même une affaire de calcul. « Nous autres », écrit-il à Sophie, « nous sommes tous enfants de la passion, de l'instant, du hasard, du sacrement, des ténèbres et de la nuit. Qui est-ce qui se proposait de sang froid, tranquillement, de nous faire quand on nous fit ? » (IV, 151).

Pourtant, le lien entre les rapports sexuels et la propagation de l'espèce semblait, dans les années 1770, nécessiter un agent, et faire apparaître la Cause finale que les philosophes souhaitaient tellement éliminer. Montesquieu avait déclaré que Dieu s'attache exclusivement à la conservation de l'espèce et absolument pas à celle des individus, alors que Buffon, à l'extrême opposé, devait stipuler en 1745 que seule l'existence de l'individu, et non celle de l'espèce, pouvait être démontrée. Mais Diderot postulait l'existence de l'espèce et la nécessité de sa conservation sans recourir à un Être suprême comme cause première. Le qui ou le quoi qui liait le désir érotique à sa conséquence, la reproduction, distinguait le second « instinct » ou « principe » du premier, et, malgré une formulation très étudiée, le non-parallélisme des deux postulats demeurait un problème pour Diderot.

Le matérialisme vitaliste que Diderot a exprimé dans ses écrits théoriques les plus hardis pour expliquer cette anomalie, était en avance sur l'état de la science de l'époque, et il a fallu attendre les ouvrages de Lamarck au début du siècle suivant, et de Darwin vers le milieu du XIX^{ème} siècle, avant que des mécanismes détaillés, compatibles avec sa théorie élargie, ne soient exposés.

Ainsi, paradoxalement, l'instinct posé par Diderot pour la propagation de l'espèce était à la fois un puissant postulat rationnel et une idée impossible à vérifier et donc non scientifique pendant toute sa vie. Cependant, ses spéculations à ce sujet ont contribué à créer le climat intellectuel qui a permis aux futurs scientifiques d'apporter les preuves nécessaires pour l'évaluer.

[Diderot a confié la rédaction de l'article « Instinct » de *L'Encyclopédie* à Charles-Georges Le Roy, lieutenant de chasse à Versailles et matérialiste avéré dont les idées se sont formées non seulement grâce à ses lectures ou à sa réflexion mais aussi grâce à l'expérience qu'il avait acquise dans la gestion d'une forêt et de son gibier. Le Roy a déduit l'existence de la société, surtout de la société bourgeoise, des deux « grandes fonctions » de Diderot, alors même qu'il recommandait une réforme audacieuse pour encourager la fécondité : le divorce. Voici son argumentation, qui part de la copulation pour aboutir à la

³ « La Marquise de Claye et le comte de Saint-Alban », *Œuvres complètes*, Paris, 1875-1877, III, 250.

constitution de la famille et qui voit dans la séparation éventuelle des biens et des corps la progression naturelle et même bénéfique de ces deux phénomènes : « La jalousie est plus profonde et plus raisonnée dans les espèces qui s'accouplent [...] il est certain [...] que l'idée de propriété réciproque s'établit : dès lors, la moralité est introduite dans l'amour, les femelles mêmes deviennent susceptibles de jalousie : cette union, commencée par l'attrait et soutenue par le plaisir, est encore resserrée par la communauté des soins qu'exige l'éducation de la famille...». Jusqu'à ce point dans sa démonstration, les cerfs observent une moralité bourgeoise digne des meilleurs faubourgs. Pourtant, Le Roy est ici en avance sur son époque : « cet objet rempli, l'union cesse ».

Ainsi Diderot s'est-il servi de l'expérience pratique du naturaliste qu'était Le Roy pour placer l'homme sous l'égide de la nécessité naturelle en compagnie des autres animaux. Mais, dans la deuxième moitié de cet article, Diderot change de système et introduit le raisonnement très abstrait de Reimar (Hermann Samuel Reimarus), dont les volumineux ouvrages, visant à démontrer l'existence d'une téléologie transcendante chez les animaux, ont été utilisés de façon peut-être abusive par Diderot qui, en cherchant à les rendre compatibles avec une téléologie uniquement immanente, pouvait ainsi fonder un matérialisme vital. Diderot a retenu de Reimar les catégories d'« Instincts mécaniques, représentatifs, spontanés et volontaires ». La classe six des « Instincts mécaniques » de *L'Encyclopédie* comprenait ceux par lesquels « les animaux se procurent le bien-être, multiplient et conservent leur espèce en s'accouplant », réduisant ainsi la sexualité à la classe six, tandis que la classe sept comprenait ceux « qui portent les animaux à prendre les soins les plus assidus pour leurs couvées et pour leurs petits ». Il y avait huit instincts seulement dans cette catégorie. La classe neuf des instincts mécaniques comprenait « les instincts de société ». La réalité de ces instincts était affirmée sans argumentation ni explication. Ainsi Reimar a-t-il énuméré 107 « instincts », tous compatibles avec les deux « Grandes Fins » de Diderot].

Diderot a ardemment défendu sa théorie de la dualité des instincts, en mettant particulièrement en valeur le second, dans l'ensemble de ses écrits, mais surtout dans les 10 derniers volumes de *L'Encyclopédie*. Les tentatives pour redéfinir l'« instinct » et la « passion » et pour reclasser, selon une nouvelle hiérarchie, les valeurs associées à ces termes ont beaucoup compté pour les philosophes de l'âge des Lumières, soucieux de faire considérer dans l'humanité une espèce naturelle.

Jean-Jacques Rousseau, le frère ennemi de Diderot, a lui aussi postulé l'existence de deux instincts qui expliqueraient le comportement des êtres humains, mais son raisonnement se dirigeait dans un sens tout à fait différent. « Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison : la pitié et l'amour de soi », annonce-t-il dans son

Second Discours. Rousseau refuse l'équivalence proposée par Diderot et d'autres auteurs entre la vie instinctive des bêtes et la vie humaine. L'homme est gouverné par son âme, affirmait Rousseau, lequel rejetait fermement en même temps les devoirs que Diderot jugeait implicitement liés à la satisfaction du désir. Pour lui, il y avait « deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes [c'est-à-dire la préservation de l'individu], et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr tout être sensible, et principalement nos semblables ».

Si Diderot envisageait une communauté d'êtres humains, tous soumis au « second instinct », liés par la procréation, l'éducation et la recherche du bien-être des enfants, pour Rousseau, en revanche, dans la nature, « les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir : [...] ils se quittaient avec la même facilité ».⁴ La satisfaction des désirs sexuels n'implique aucune responsabilité envers une éventuelle progéniture, selon Rousseau.

Comparable en quelque sorte à une lugubre version animale de *La Nuit et le moment* de Crébillon fils, la vision qu'avait Rousseau de la sexualité ne semblait pas devoir favoriser une explosion démographique. Ici, comme souvent chez lui, Rousseau est explicitement en conflit avec Diderot et les Encyclopédistes, partisans d'une fécondité naturelle, patriotique et vertueuse. Rousseau se demande : quand l'humanité a-t-elle perdu son état originel de bien-être libre ? Précisément, raisonne-t-il, quand la population est devenue dense : « À mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes ». La conséquence de l'accroissement du nombre et de la compétition qui en est résulté a été le progrès de la technique, qui est devenu en réalité l'instrument de l'esclavage des hommes. Ainsi, selon Rousseau, l'instinct procréateur proprement dit n'existait pas, et si le désir stimulant érotique devait se concrétiser par une naissance, c'était pour le malheur de l'individu. Rousseau, dans son *Second Discours*, a vu dans la fécondité exacerbée la cause de la subjective vacuité de l'existence humaine.

[Il faut noter qu'immédiatement après ce manifeste, Rousseau a totalement inversé son argumentation pour devenir un populationniste acharné].

Dans la théorie dualiste de Rousseau, il subsistait cependant à cette époque le second instinct, défini comme la « pitié ». À première vue, il semble peu probable que ce principe puisse compléter une théorie de la dualité des instincts. Mais il faut comprendre ce que Rousseau voulait dire par le mot « pitié » et ce que cette signification lui permettait d'avancer comme argument. Comme il l'avait souligné dans ses *Confessions* et ailleurs, pour lui, la pitié était un mélange d'amour de soi et de plaisir sensuel accru, un moyen pour

⁴ 1, 214, note XII.

provoquer des larmes, tout comme Jean-Jacques lui-même avait fait pleurer de belles spectatrices pendant la représentation de son opéra *Le Devin du village*. La pitié était fondée sur l'identification avec l'être souffrant, une sorte d'agréable fusion avec l'individu malheureux, en aucune façon un quelconque devoir social. Si le témoin ne s'identifiait pas à « la victime de l'injustice », le malheur de celle-ci ne le touchait pas et, en effet, il ne reconnaissait pas une victime comme telle. C'est pour cette raison que Jean-Jacques pouvait lui-même observer ses propres enfants séparés de leur mère « malgré ses gémissements », et les envoyer sans émotion aux Enfants trouvés sans réagir. Là où il n'y avait pas d'identification affective, il n'y avait aucune obligation morale.

En se fondant sur ses propres affects, Rousseau a élaboré sa théorie de la pitié à partir d'une réflexion sur la sexualité. Avec les changements physiques et affectifs provoqués par la puberté, les garçons deviennent capables d'éprouver de la pitié. L'éveil de la sexualité fait naître la capacité de ressentir non le désir érotique mais la souffrance de l'autre.

« L'enfant n'imaginant point ce que sentent les autres ne connaît de maux que les siens, mais quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé.

C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel » (IV:505).

Également éloigné de toute implication inter-personnelle et reproductive, le désir sexuel n'est qu'une pression qui doit être contenue pour maintenir un équilibre psychologique.

Dans la nature, selon Rousseau, « les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir [...] ils se quittaient avec la même facilité ». ⁶ « L'appétit satisfait, l'homme n'a plus besoin de telle femme, ni la femme de tel homme » (IV:217). Rousseau reconnaissait la nécessité logique d'un instinct reproducteur, mais le moment où Émile devint homme était gros de terribles dangers : « Le vrai moment de la nature arrive enfin ; il faut qu'il arrive. Puisqu'il faut que l'homme meure, il faut qu'il se reproduise, afin que l'espèce dure et que l'ordre du monde soit conservé » (IV: 639). La procréation est ainsi liée à la mort : si ces deux certitudes sont naturelles pour l'espèce, leur survenue n'en est pas moins ressentie comme désastreuse par l'individu.

Ici, Rousseau semble dans un sens anticiper Freud et sa théorie des « deux pulsions humaines » spécifiques Eros et Thanatos, l'amour et la mort. Comme les théologiens d'une

autre époque, Freud distingue l'« instinct », qui s'applique aux animaux, et la « pulsion », pour caractériser les motivations humaines exemptes de toute finalité biologique.

« Après de longues hésitations, de longues tergiversations », explique Freud, « nous avons résolu de n'admettre l'existence que de deux pulsions fondamentales : l'Eros et la pulsion de destruction (les pulsions, opposées l'une à l'autre, de conservation de soi et de conservation de l'espèce, [...] entrent dans le cadre d'Eros). Le but d'Eros est d'établir toujours de plus grandes unités, donc de conserver : c'est la liaison. Le but de l'autre pulsion [Thanatos], au contraire, est [...] de détruire les choses. Il nous est permis de penser de la pulsion de destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique et c'est pourquoi nous l'appelons *pulsion de mort*. Si nous admettons que l'être vivant n'est apparu qu'après la matière inanimée, et qu'il en est issu, nous devons en conclure que la pulsion de mort se conforme à la formule [...] suivant laquelle une pulsion tend à restaurer un état antérieur ». L'organisme individuel, selon Freud, cherche toujours à réduire l'excitation et à retourner à un état de quiétude, ce qu'il qualifie de désir de mort.⁵ En revanche, l'Eros de Freud semble correspondre parfaitement à ce que signifie la seconde pulsion de Diderot : c'est-à-dire, l'amour entre partenaires, entre membres de la famille, parents et enfants, entre membres de la communauté.⁶

C'est cependant la théorie d'une dualité d'instincts telle qu'elle avait été exposée par Diderot, qui a été plus généralement adoptée dans la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle, utilisée, interprétée et édulcorée de diverses façons [Albin-J.-U. Hennet, par exemple, s'en est servi pour étayer en 1789 son argumentation en faveur du divorce, en la plaçant dans un contexte à la fois théologique, biologique et démographique. Dieu, selon Hennet, en s'adressant son commandement aux hommes : « croissez et multipliez », « leur annonce les deux buts de la nature, la conservation et la reproduction des êtres ».⁷ Dieu, que Diderot a tout fait pour exclure de son schème, a été discrètement réadmis par Hennet, dans une tentative pour concilier la religion avec sa conception utilitariste et populationniste du divorce].

Le psychobiologiste français Georges Bohn déclare en 1909 : « Qu'est-ce que l'instinct ? Un mot », et certainement le mot et ses diverses définitions continuent-ils à être la cible de controverses qui durent encore.

Si la question « pourquoi la race humaine se reproduit-elle ? » suscite toujours de multiples tentatives d'explications biologiques, psychologiques, médicales, théologiques et démographiques, elle ne semble pas avoir encore trouvé de réponse définitive.

⁵ Voir *Pulsions et destins de pulsions*, Paris, 1915.

⁶ « Psychologie collective et analyse du Moi », *Essais de psychanalyse*, 1921, Paris, 1968, 93.

⁷ *Du Divorce*, Paris, 1789, 7-8.