

« De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne » Céline Spector

Diderot est l'adversaire privilégié de Rousseau dans le chapitre 2 du livre I du *Manuscrit de Genève*, qui disparaîtra dans le *Contrat social*. Sans revenir sur les raisons d'une telle éclipse¹, cette contribution entend mettre en lumière les principes de la réfutation de l'article « Droit naturel » de *L'Encyclopédie*. Là où Diderot propose une naturalisation de la théorie de l'instinct social élaborée par Shaftesbury, Rousseau fait retour à Hobbes : l'absence de société naturelle du genre humain condamne la théorie diderotienne de la volonté générale à l'inconséquence.

L'insociable sociabilité

L'association volontaire ne peut émerger dans la continuité d'une association spontanée reposant sur la sociabilité. Après le second *Discours*, le *Manuscrit de Genève* démystifie l'argument classique du droit naturel qui invoquait la faiblesse de l'homme en son état primitif pour introduire à la question de la sociabilité. Pour Pufendorf notamment, l'homme ne peut se conserver sans le secours de ses semblables :

L'homme [...] étant donc un animal très affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables, très capable de leur faire du bien, et d'en recevoir ; mais d'[un] autre côté malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes, il ne saurait subsister, ni jouir des biens qui conviennent à son état ici bas, s'il n'est sociable, c'est-à-dire, s'il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables²

L'argument se retrouve, sous une forme un peu différente, chez Burlamaqui³. Or Rousseau récuse l'idée d'une vulnérabilité naturelle : seul le passage à la société civile suscite l'augmentation des besoins et rompt la proportion entre force et besoins primitifs. Dès lors, le genre humain suffit à peine à l'individu désireux d'assouvir ses besoins factices ; la dépendance introduit le conflit. Le décalage par rapport à Pufendorf ou à Burlamaqui se fait sentir d'emblée : le besoin ne crée pas le désir de sociabilité et ne permet pas de l'assumer de façon pacifique.

Rousseau place donc le jusnaturalisme moderne face à ses contradictions. L'insociable sociabilité décrite dans le *Manuscrit de Genève* (« nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent »⁴) tient à ce que l'émergence du lien social issu de l'intérêt ne donne pas lieu à une disposition à la coopération ou à la concorde. Pour que

¹ Voir supra, introduction.

² Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Bâle, 1732, reprint Caen, BPPJ, PUC, 2009, L. II, chap. III, § 15, pp. 194-195.

³ Voir Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, Paris, Dalloz, 2007, I, chap. 4, p. 33.

⁴ *MsG*, p. 282. Cette insociable sociabilité ne correspond pas, au demeurant, à la séquence de *l'Essai sur l'origine des langues* qui la décrit : « L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher »/« Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir », *Essai*, p. 380.

l'individu puisse se satisfaire, il doit s'asservir et asservir les autres. La méchanceté naît avec la servitude ; la figure du lien devient celle de la dépendance. D'où l'ironie mordante de Rousseau :

Tels sont les premiers liens de la société générale ; tels sont les fondements de cette bienveillance universelle dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment, et dont chacun voudrait recueillir le fruit, sans être obligé de la cultiver : car quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord¹.

La réfutation de l'idée d'une société générale du genre humain s'opère ainsi en deux temps : le premier permet d'écarter (à l'instar de Hume²) l'hypothèse d'un sentiment naturel d'humanité ou de bienveillance universelle ; le second détruit le postulat d'une sociabilité rationnelle issue de la conscience d'une identité de nature. Rousseau récuse la voie du sentiment (car chacun désire toujours profiter de la bienveillance des autres sans se soumettre à une obligation réciproque), autant que la voie de la raison (il est toujours plus rationnel de préférer son avantage³). La cible peut ici s'élargir : outre Grotius, Pufendorf et Burlamaqui, qui postulent l'accord possible entre amour de soi et sociabilité, Rousseau s'oppose à l'idée diderotienne de société générale du genre humain⁴, qui n'est pas, comme telle, présente dans le jusnaturalisme⁵). Toutefois, il sollicite le texte, puisque Diderot n'invoque pas, du moins pas dans l'article « Droit naturel », l'argument de l'indigence naturelle pour justifier la sociabilité que Rousseau lui prête.

Il faut mesurer l'originalité des arguments de Rousseau contre la société générale du genre humain. Quels arguments introduit-il, au-delà d'un réalisme convenu ? Sa critique porte-t-elle réellement, et contre quel adversaire au juste ?

Il faut le souligner : ni Grotius ni Pufendorf ne postulent de bienveillance universelle entre les hommes. C'est Barbeyrac, dans son annotation du « Discours Préliminaire » du *Droit de la guerre et de la paix* de Grotius, qui donne à la théorie de la sociabilité naturelle, comprise comme un instinct naturel de justice, des cautions théoriques empruntées à Aristote et aux Stoïciens (traduisant *zoon politikon* par « animal sociable »⁶). C'est Barbeyrac encore qui rappelle comment le philosophe stoïcien « rembarre ses antagonistes »⁷ issus de la secte d'Épicure qui refusent l'idée d'une société naturelle du genre humain. Mais plus encore que Barbeyrac, Burlamaqui déploie une théorie de la sociabilité comme bienveillance. Dans les *Principes du droit naturel*, la Providence permet à l'amour de soi et à la sociabilité de se concilier :

Mais la société humaine ne pouvant ni subsister, ni produire les heureux effets pour lesquels Dieu l'a établie, à moins que les hommes n'ayant les uns pour les autres des sentiments d'affection et de

¹ MsG, p. 282.

² Voir Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, III, II, 1, p. 593-601. Il n'existe cependant pas d'indication que Rousseau ait lu ce texte.

³ Voir *a contrario*, dans la lignée hobbesienne, D. Gauthier, *Morale et Contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, trad. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000.

⁴ Voir G. Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Champion, 2008, p. 129-149.

⁵ On en trouve seulement une ébauche chez Burlamaqui dans ses *Principes du droit naturel*, *op. cit.*, II, chap. 4, p. 115.

⁶ Cicéron, *De finibus*, III, 20, cité dans Grotius, *Droit de la Guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac, reprint Caen, BPPJ, PUC, 2011, t. I, Disc. Prél., § VI, note 2, p. 4.

⁷ *Ibid.*

bienveillance, il s'ensuit que Dieu notre créateur et notre Père commun, veut que chacun soit animé de ces sentiments, et fasse tout ce qui est en son pouvoir pour maintenir cette société dans un état avantageux et agréable, et pour en resserrer de plus en plus les nœuds par des services et des bienfaits réciproques.

Voilà donc le vrai principe des devoirs que la loi naturelle nous prescrit à l'égard des autres hommes. Les moralistes lui ont donné le nom de sociabilité, par où ils entendent : cette disposition qui nous porte à la bienveillance envers nos semblables, à leur faire tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, et à subordonner toujours notre avantage particulier à l'avantage commun et général¹.

Le paradoxe est donc le suivant : l'argument de Rousseau porte à la fois contre la dernière élaboration du droit naturel chez Burlamaqui et contre son adversaire Diderot. Ce faisant, le *Manuscrit de Genève* déplace le questionnement sur le terrain de la société civile pré-politique (et non de la société naturelle). L'intérêt de l'individu socialisé, et donc « dénaturé », est de profiter au maximum de la bienveillance de ses semblables sans la leur accorder pour autant, ce qui engendre la discorde au moins autant que la concorde. L'argument est puissant : l'intérêt est principe de dissociation autant que d'association, il n'associe formellement que pour mieux dissocier réellement.

Dans cet esprit, Rousseau procède à une subversion du modèle cosmique : l'homme socialisé dans l'état de nature ne vit pas dans un *cosmos* qui pourrait sous-tendre le cosmopolitisme dans sa conception stoïcienne. Les rapports apparus avec l'avènement de la vie sociale détruisent la mesure, la règle et la consistance qui font de ces rapports un *monde*. De ce fait, le « nouvel ordre des choses » qui succède à l'état de nature originel n'est pas un état de sociabilité ni même, au sens strict, de société, en raison du flux des choses humaines. Rousseau retourne contre Diderot sa propre cosmologie : l'article « Droit naturel » stipulait en effet, suivant Buffon, que la nature « est dans un mouvement de flux continu ». Rousseau poursuit : aucune stabilisation spontanée des rapports n'est possible, aucun ordre n'émerge naturellement, aucun équilibre ne revient spontanément après le déséquilibre induit par l'augmentation des besoins. Quand bien même l'homme pourrait d'emblée s'élever à l'amour de l'ordre (ce qu'il ne peut faire), l'inconstance et les vicissitudes de son bonheur et de sa vertu empêcheraient toute émergence d'un ordre social. Rousseau procède ainsi en feignant de concéder une thèse qu'il ne partage pas, pour mieux la réfuter par ses effets. Si le droit naturel (sous la forme d'une bienveillance naturelle) pouvait exister, il ne pourrait s'appliquer. Il faut le souligner : on ne trouvera aucune trace de cet argument cosmologique dans la suite de l'œuvre, en particulier dans le *Contrat social*.

La conclusion s'apparente à une synthèse fulgurante du second *Discours* : la société ordonnée ne peut émerger sans solution de continuité, par un développement spontané qui concilierait justice et intérêt. Que requiert, *au sens de Rousseau*, la justice ? Que soit compensée l'inégalité naturelle, au moins pour permettre la survie du faible, condition *sine qua non* de l'existence d'une « société ». Or tel n'est pas le cas : la société des besoins « ne donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse, et périt enfin victime de cette union trompeuse dont il attendait son bonheur »². La prise en compte de la *question sociale* (les forts et les faibles qui sont en fait les riches et les pauvres) interdit d'affirmer que la justice procéderait de l'unité du genre humain. Une telle unité n'existe pas. Seule existe la division entre des êtres de besoins (insatisfaits) et des êtres qui peuvent se donner des forces supplétives afin de se satisfaire.

¹ *Principes du droit naturel, op. cit.*, II, chap. 4, p. 115.

² *MsG*, p. 282.

Ici, l'adversaire pourrait bien être le Diderot de la *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades*¹. L'auteur y défend l'idée selon laquelle, malgré l'instinct de rapprochement des hommes (qui conduit au « troupeau » que l'on nomme société), l'origine des rapports sociaux est violente en raison des passions non bridées par les lois : chacun veut s'approprier les avantages communs, sachant que les hommes sont inégaux en talents. Dès lors, « les faibles seront les victimes des plus forts, les plus forts pourront à leur tour être surpris et immolés par les faibles, et [...] bientôt cette inégalité de talents détruira entre les hommes le commencement de lien que leur utilité propre et leur ressemblance extérieure leur avaient suggéré pour leur conservation réciproque »². C'est ainsi que Diderot justifie la nécessité des conventions pour éviter aux hommes de se dévorer comme des bêtes féroces : il s'agit de remédier aux inconvénients de l'anarchie originelle et d'accéder au stade de la « société policée ». L'analyse de Hobbes – sa critique de la sociabilité aristotélicienne – a joué ici un rôle de médiation³. Mais Rousseau répond en radicalisant Diderot : le fort l'emporte toujours *in fine*, et les conventions artificielles ne peuvent être établies sans dommages si elles se bornent à prolonger la société naturelle.

Rousseau en déduit l'inexistence d'une justice pré-politique : si (prémisse établie) « au lieu de tendre tous au bien général, ils [les hommes] ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent »⁴, alors il ne saurait exister spontanément de société juste et durable. Intérêts et passions, souvent contradictoires, ne suscitent aucune harmonisation spontanée. Le lien volontaire ne peut émerger dans la continuité du lien social en produisant l'intérêt commun ; l'association, dissociative sans intersection suffisante et pérenne des intérêts, suscite la violence et l'injustice. D'où le congé donné à la « douce voix de la nature » qui aurait pu porter, dans la continuité de l'instinct, le désir de sociabilité devenu conscience morale. Rousseau évoque cette scission avec la nature dans un beau passage que l'on peut interpréter dans la lignée des poètes (l'âge d'or toujours déjà perdu), mais aussi dans un dialogue complexe avec l'apologétique chrétienne : « l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu le connaître »⁵. L'humanité n'aura donc jamais goûté la paix et l'innocence du paradis perdu.

Pourtant, Rousseau concède toujours plus à son objecteur imaginaire. Quand bien même l'innocence perdurerait, quand bien même la méchanceté et l'injustice ne seraient pas encore développées, l'homme social pré-politique n'aurait pas accès à une véritable société, qui suppose « liaison des parties qui constitue le tout »⁶. Ainsi faut-il comprendre l'analogie entre *société* et *synthèse* chimique d'un corps dont les qualités émergent, au sens il forme un tout qui ne se réduit pas à la somme de ses parties⁷. L'argument est le suivant : si la société générale du genre humain existait hors des « systèmes des philosophes », alors elle aurait un certain nombre de propriétés ; or l'expérience montre qu'elle ne les a pas.

¹ Voir J. Proust, *Diderot et L'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1962 (en partic. p. 393-396).

² Diderot, *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades* in *Œuvres*, éd. de L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994-1997, tome I, p. 538.

³ le texte de Diderot que nous venons de mentionner en note renvoie à ces thèses de Hobbes. Voir également l'article « Hobbisme » de *L'Encyclopédie*.

⁴ *MsG*, p. 283.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Voir sur ce point B. Bernardi, *La Fabrique des concepts, Recherche sur l'invention conceptuelle de Rousseau*, Paris, Champion, 2006, chap. 7 et G. Radica, *L'Histoire de la raison, op. cit.*, p. 129-149.

L'interdépendance ne suffit pas à produire des sociétés¹. Dans l'article « Azarecah » de l'*Encyclopédie*, Diderot l'avait perçu : on ne peut donner le nom de *société* à « un nombre d'hommes ramassés à la vérité dans le plus petit espace possible, mais qui n'ont rien qui les lie entre eux. Cette assemblée ne constitue non plus une société, qu'une multitude infinie de cailloux mis à côté les uns des autres, et qui se toucheraient, ne formeraient un corps solide »². Rousseau en conclut alors que dans un univers qui n'est plus un *cosmos*, mais une nature en flux, le genre humain, sans communication, n'est qu'une collection d'individus isolés mus par l'amour de soi, sans moteur pour développer ses facultés, sans véritable sentiment réciproque et donc sans véritable existence humaine, sans la félicité que seule une existence humaine accomplie peut donner.

La critique du cosmopolitisme

Mais la réfutation ne s'achève pas là : Rousseau analyse, donc dissout, le concept de *genre humain* dont Diderot avait fait le véritable sujet du droit naturel. Le genre humain est une « collection » d'individus et non une entité substantielle. Ce n'est pas un substrat associé à la spiritualité de l'âme (ce que Diderot accorde, et même revendique), mais ce n'est pas non plus un organisme vivant (ce que Diderot nie)³. Il n'y a donc pas de fondement « scientifique » (c'est-à-dire non métaphysique) au droit naturel. Par un court-circuit fulgurant, Rousseau anéantit la mystification de Diderot, qui invoquait dans l'article « Droit naturel » le genre humain comme entité dotée d'une « volonté » (la volonté générale) susceptible de prescrire aux individus les normes de justice, celle de leurs devoirs réciproques. Car que serait cet « individu » constitué par l'espèce, qui n'est que la collection des individus particuliers ?

Rousseau raisonne par l'absurde : admettons que le « genre humain » ne soit pas une entité réelle, et que le corrélat réel du genre humain ne soit pas une personne physique mais une « personne morale ». Alors il faudrait que cette personne morale soit dotée d'une seule et même volonté, qu'elle unifie *réellement* les volontés particulières de chacun de ses membres. Il faudrait, sinon une volonté commune issue d'un mécanisme d'autorisation comme chez Hobbes, du moins une « sensibilité commune » – le fameux *sensorium commune* dont il sera question plus loin. Le « mobile universel qui [fait] agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout »⁴ est ce que Rousseau nomme ici « loi naturelle ». Or si la sensibilité commune peut exister dans un être collectif, elle ne peut prendre sens que dans un collectif déjà lié par un sentiment d'appartenance. Autrement dit, le sentiment d'appartenance, qui peut seul motiver l'union réelle des individus, devrait préexister à l'union qui est pourtant supposée la rendre possible.

Dans cette optique, le *Manuscrit de Genève* dénonce, dans le sillage du *Discours sur l'inégalité*, le caractère impuissant ou chimérique du droit naturel. L'objection demeure sous forme d'une *loi des ciseaux* : la loi naturelle comme « loi de raison » n'est accessible à l'homme que lorsque celui-ci n'est plus en mesure de l'appliquer en raison du développement de ses passions asociales. Mais la critique excède celle du *Discours sur l'inégalité* : désormais, Rousseau vise une forme de néo-stoïcisme curieusement naturalisée par Diderot. En 1745, Diderot avait traduit l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury, dans une « belle infidèle » parsemée d'une cinquantaine de notes personnelles. Diderot fit cadeau

¹ Voir sur ce point E. Durkheim, « Le *Contrat social* de J.-J. Rousseau » (1918), rééd. Paris, Kimé, 2008, p. 51-53.

² Cité par M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 427.

³ Voir l'article « Droit naturel ».

⁴ *MsG*, p. 284.

à Rousseau d'un exemplaire de l'*Essai* le 16 mars 1745 : « ce gage d'amitié nous fait entrevoir le rôle que certaines idées de Shaftesbury jouèrent dans leurs discussions et leurs querelles des années 1750-1755 »¹. L'*Essai* n'est pas seulement le fruit d'une activité de traducteur professionnel : Diderot dit s'être « rempli de son esprit ». Or dans le Dialogue intitulé *The Moralists*, longue digression contre Hobbes où il est question de la sociabilité naturelle et de l'origine des sociétés, Shaftesbury avait rejeté l'*homo homini lupus* et la théorie hobbésienne du pacte social. A ses yeux, l'évolution sociale est un phénomène spontané ; les grandes sociétés se forment par l'agglomération de petits groupes familiaux. On peut lire dans l'*Essai* l'invocation des inclinations sociales qui placent le désir de société dans le prolongement de l'amour filial : « de sorte qu'il faut convenir qu'il est aussi naturel à la créature de travailler au bien général de son espèce, qu'à une plante de porter son fruit, ou à un organe ou à quelque autre partie de notre corps de prendre l'étendue et la conformation qui conviennent à la machine entière »². Diderot a été sensible au passage, puisqu'il ajoute en note : « On pourrait ajouter à cela, que nous sommes, chacun, dans la société, ce qu'est une partie relativement à un tout organisé » (les parties d'un système, les rouages d'une montre). Certes, les hommes sont partiaux, mais le fait de travailler pour son espèce n'est pas incompatible avec le fait de travailler pour ses proches et ne suppose pas de renoncer à son intérêt particulier. Il est absurde de croire que dans chaque système de créatures « l'intérêt de l'individu est contradictoire à l'intérêt général et que le bien de la nature dans le particulier est incompatible avec celui de la commune nature ». En réalité, « l'intérêt particulier de la créature est inséparable de l'intérêt général de son espèce »³.

Dans sa traduction, Diderot « matérialise » et « naturalise » donc la thèse de Shaftesbury : il traduit le terme « *publick* » par « espèce » ! L'opposition privé/public, omniprésente chez Shaftesbury, devient une opposition particulier/espèce, dont on pourra lire les traces dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*. Diderot transforme ainsi la sociabilité en solidarité instinctive : il naturalise la morale en passant du social au biologique, de la fonction sociale à la vertu naturelle. Toute son œuvre, par la suite, consistera à fonder la morale sur l'organisation⁴. On peut dire que Rousseau, visant l'amalgame de Diderot, vise donc toutes les théories de la sociabilité naturelle, innéistes ou non, hédonistes ou non, matérialistes ou non : toutes relèvent à ses yeux d'un même paradigme naïf.

Mais la suite de la critique porte surtout contre le concept diderotien de volonté générale⁵. Dans l'article « Droit naturel », Diderot se proposait de concevoir le droit naturel de manière non métaphysique, et de le « sauver » des objections massives énoncées contre lui. Pour ce faire, il le réfère à une réalité vivante, celle de l'espèce ou du genre. Le droit naturel n'est plus une loi donnée à la volonté, mais une norme de réciprocité accessible à la raison qui éprouve l'insertion de l'individu au sein de son espèce. L'espèce est le seul tribunal devant lequel porter les litiges concernant la nature du juste et de l'injuste, car « le bien de tous est la seule passion » de l'individu comme partie du genre⁶. C'est alors la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général, liée à l'insertion réelle de l'individu dans son espèce, qui se substitue au commandement divin du droit naturel volontariste :

¹ Introduction à Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, in *Le Modèle anglais, Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1975, p. 269.

² *Essai sur le mérite et la vertu*, *op. cit.*, III, I, 1, p. 361.

³ *Ibid.*, p. 362.

⁴ Voir C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003, III^e partie.

⁵ Voir l'introduction de B. Bernardi à son édition du *DEP* ainsi que, dans ce volume, son article « L'invention de la volonté générale », p. 102-120.

⁶ *DN*, in *Œuvres*, *op. cit.*, tome III, p. 46.

« c'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père [...]. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière »¹. Alors que la volonté particulière tend à rendre celui qui la suit exclusivement « l'ennemi du genre humain », « la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »². Au-delà de l'origine malebranchiste de la formule (qui a pu également passer chez Bayle)³, il faut rappeler la référence à Barbeyrac : l'objet de la sociabilité est « ce que les hommes sont en droit d'exiger les uns des autres »⁴. De ce point de vue, la volonté générale qui « n'erre jamais » et permet de motiver *justice, humanité et vertu*, est liée à la sociabilité, obligation réciproque entre égaux.

Contre la version optimiste du droit naturel véhiculée par Boucher d'Argis (auteur de l'article « Droit de la nature, ou droit naturel », *Jurisprudence*), porte-parole de Burlamaqui, Diderot met dès lors en scène un « raisonneur violent ». Ce raisonneur est un être passionné, qui ne voudrait plus vivre s'il ne pouvait assouvir ses passions violentes. Mais ce n'est pas, selon Diderot, un monstre moral : il se veut rationnel et même, en un sens, équitable. L'arrangement qu'il propose à d'autres individus est le suivant : ma vie contre la vôtre, le renoncement à mon droit naturel de me conserver contre le droit, tout aussi naturel, d'attenter à vos vies. Comme on l'a relevé⁵, le personnage fictif de Diderot sert donc à figurer l'impossibilité d'une définition individualiste de la justice ou du droit naturel, telle qu'on la trouverait, par exemple, dans le nominalisme hobbesien : personne ne pourra convaincre le raisonneur violent de subordonner sa passion à l'idée de la justice (le seul recours sera de l'étouffer pour le plus grand bien de la société). Nul ne pourra le convaincre qu'il est pertinent de renoncer à son désir de nuire, qui le tourmente au point qu'il ne peut vivre s'il ne le satisfait. Diderot utilise cette figure à des fins heuristiques ou propédeutiques : ce prédateur rationnel et équitable, si l'équité se définit par la seule *réciprocité*, n'inhibera sa pulsion pour aucune raison. La justice efficace ne pourra pas être définie au niveau de l'individu : d'où l'appel à l'espèce et à la volonté du membre comme partie du tout, d'où la fameuse « volonté générale » universelle dont Diderot introduit le concept.

Or dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau met à nouveau en scène le raisonneur violent. Sous le nom d'« homme indépendant », il va tenir désormais un tout autre discours : le discours purement hobbesien dénonçant l'absence de garanties de réciprocité. Chacun fait la guerre tant qu'il n'a pas les garanties de la paix, chacun suit son intérêt étroit tant qu'il n'a pas la certitude que les autres n'en feront pas autant, etc. C'est Rousseau qui, ici, se veut le plus hobbesien des deux :

C'est vainement, pourra-t-il ajouter, que je voudrais concilier mon intérêt avec celui d'autrui ; tout ce que vous me dites des avantages de la loi sociale pourrait être bon, si tandis que je l'observais scrupuleusement envers les autres, j'étais sûr qu'ils l'observeraient tous envers moi ; mais quelle sûreté pouvez-vous me donner là-dessus, et ma situation peut-elle être pire que de me voir exposé à tous les maux que les plus forts voudront me faire, sans oser me dédommager sur les faibles ? Ou donnez-moi des garants contre toute entreprise injuste, ou n'espérez pas que je m'en abstienne à mon tour. Vous avez beau me dire qu'en renonçant aux devoirs que m'impose la loi naturelle, je me prive en même temps de ces

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 47.

³ Voir A. Postigliola, « De Malebranche à Rousseau : les apories de la volonté générale et la revanche du "raisonneur violent" », *AJJR*, 1972-1977, vol. 39, p. 123-138.

⁴ *Réponse au jugement d'un anonyme* (texte de Pufendorf cité par Leibniz, cité à son tour par Barbeyrac), in Pufendorf, *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*, trad. J. Barbeyrac, Londres, 1741, reprint Caen, BPPJ, PUC, 2002.

⁵ G. Radica, *L'Histoire de la raison, op. cit.*, p. 135-143.

droits et que mes violences autorisent toutes celles dont on voudra user envers moi. J'y consens d'autant plus volontiers que je ne vois point comment ma modération pourrait m'en garantir. Au surplus ce sera mon affaire de mettre les forts dans mes intérêts en partageant avec eux les dépoüilles des faibles ; cela vaudra mieux que la justice pour mon avantage, et pour ma sûreté. La preuve que c'est ainsi qu'eût raisonné l'homme éclairé et indépendant est, que c'est ainsi que raisonne toute société souveraine qui ne rend compte de sa conduite qu'à elle-même¹.

Quel habile discours Rousseau met-il ainsi dans la bouche de l'homme indépendant, qui n'est plus mû par une passion violente mais par le classique désir de satisfaire son intérêt étroit, contradictoire avec celui des autres ? Comme à l'accoutumée, Rousseau renvoie son adversaire à ses propres principes. Diderot croit que le seul problème que pose le « raisonneur violent » tient à son tempérament excessivement passionné. Or Rousseau montre que même s'il était plus raisonnable, plus mesuré dans ses désirs (simplement soucieux de son « indépendance » et de sa conservation), il n'en résisterait pas moins à l'obligation de se soumettre à des règles de sociabilité. S'il veut vraiment raisonner, l'individu devra admettre qu'il ne peut jouir de ses droits que s'il accepte ses devoirs, et donc qu'il ne jouira de rien du tout en l'absence de garant extérieur de l'obligation. La modération de la passion asociale ne saurait à coup sûr être récompensée ; il serait même irrationnel d'être modéré. La justice n'a donc aucune chance de s'imposer spontanément, par la seule force du raisonnement, en l'absence d'une réciprocité garantie par une obligation externe. La pertinence de ce raisonnement est illustrée par la logique qui préside aux relations internationales – argument déjà évoqué par Hobbes pour établir l'analogie entre l'état de nature et l'état de société en l'absence de souveraineté. La nature ne commande pas rationnellement la justice.

La suite du texte met donc Diderot dos au mur : si l'on suit son projet, qui est de dissocier morale et religion, encore faut-il trouver un véritable fondement de l'obligation². Certes, l'ironie et les sarcasmes visent d'abord Burlamaqui et Boucher d'Argis, qui donnaient, à la différence de Pufendorf, un fondement religieux à la sociabilité comme à l'obligation. Il reste que la critique atteint aussi son adversaire, le Philosophe, qui n'est pas aussi réaliste qu'on aurait pu le croire :

En effet, « que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui », nul n'en disconviendra : Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi *l'espèce* en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ? Les objections précédentes ne subsistent-elles pas toujours, et ne reste-t-il pas encore à voir comment son intérêt personnel exige qu'il se soumette à la volonté générale ?³

Rousseau renvoie Diderot à son propre principe, celui qu'il avait opposé aux jusnaturalistes modernes, en particulier à Boucher d'Argis et à Burlamaqui : la loi naturelle n'est pas une loi divine, fût-elle accessible à la seule raison ; ce n'est pas une loi dont la force obligatoire procède de la soumission de l'homme à son Créateur. Si l'on suit Diderot, la loi naturelle est une motivation, une passion. Mais alors, qu'est-ce qui nous motiverait effectivement dans une telle loi, et comment cette loi en viendrait-elle à inhiber le désir, sachant que le genre humain, en tant qu'idée abstraite, n'a aucune efficacité sur l'individu ? Le naturalisme est ici sophistique : car le genre humain est une personne morale, qui ne

¹ *MsG*, p. 285.

² Voir B. Bernardi, *Le Principe d'obligation*, Paris, Vrin, 2007. Pour Burlamaqui, l'obligation d'obéir aux lois naturelles vient de l'autorité divine (*Principes du droit naturel, op. cit.*, II, chap. 1, p. 89 ; II, chap. 4, p. 126).

³ *MsG*, p. 286.

saurait naturellement obliger. L'argument de l'instinct social se trouve donc déconstruit. Pour Rousseau, Diderot fait pleinement partie de la tradition du droit naturel ; il n'a pas véritablement rompu avec elle.

Dans ce dialogue imaginaire, l'émergence du concept de volonté générale est évidemment cruciale. Pour Diderot, la volonté générale permet de définir l'obligation sur un plan purement horizontal, celui des droits et devoirs réciproques¹. L'obligation politique est de même nature que les règles de sociabilité : la volonté générale est la règle de conduite d'un particulier envers la société dont il est membre, et de la société dont il est membre envers les autres sociétés. Or c'est contre ce concept universel de volonté générale que Rousseau définit le sien : la généralité devra s'éprouver à l'échelle du corps politique ; elle devra se fonder sur la constitution d'un véritable « moi commun ».

Enfin, Rousseau ajoute à cette salve un dernier argument : l'art de généraliser étant extrêmement complexe et tardif, compter sur cet art pour faire connaître le juste au « commun des hommes » est illusoire². Rien ne garantit qu'une « voix intérieure » (celle de la conscience) discernera le droit naturel sans erreur :

De plus ; comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain, le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite, et quand il faudrait consulter la volonté générale sur un acte particulier, combien de fois n'arriverait-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la règle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi ? Que fera-t-il donc pour se garantir de l'erreur ? Écouterait-il la voix intérieure ? Mais cette voix n'est, dit-on, formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses lois, elle ne peut donc servir à les établir et puis il faudrait qu'il ne se fût élevé dans son cœur aucune de ces passions qui parlent plus haut que la conscience, couvrent sa timide voix, et font tenir aux philosophes que cette voix n'existe pas³.

Si la conscience est un pur préjugé issu de l'éducation, pourquoi n'en irait-il pas de même de la « voix de la nature » ou d'un prétendu instinct moral-social ? Si la voix de la nature n'est pas audible, on ne peut davantage recueillir la loi naturelle dans les coutumes des peuples sauvages ou dans les principes du droit des peuples policés. Rousseau dégage ici la dimension cognitive de sa version de l'*oikeiosis* : pour que soient conçus et voulus les liens d'appartenance, il faut une médiation politique. La volonté générale élaborée à l'échelle du corps politique doit donc précéder le travail d'universalisation. Si le cosmopolitisme peut constituer un horizon moral (ce que montrera l'*Emile*), il ne saurait précéder le lien politique.

¹ Voir C. Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 51-57.

² Voir B. Bernardi, *La Fabrique des concepts*, *op. cit.*

³ *MsG*, p. 286-287.